

# De la guerra del Peloponeso a la paz del Rey (III): los factores económicos públicos y privados en Atenas\*

César FORNIS -Domingo PLÁCIDO

(Universidad de Sevilla)-(Universidad Complutense de Madrid)

## RESUMEN

El análisis de los factores económicos públicos y privados, sumado al prosopográfico de los políticos protagonistas del momento y al de los derechos de ciudadanía, emprendidos con anterioridad, muestran un panorama complejo, pero coherente, de la sociedad ateniense de finales del siglo V y comienzos del IV a.C., en el que todos estos elementos interactúan y se explican entre sí. Las condiciones económicas adversas contribuyen a incrementar las tensiones y el peligro de pérdida de derechos.

**Palabras clave:** Atenas clásica, prosopografía, ciudadanía, factores económicos.

## From the Peloponnesian War to the King's Peace (III): the public and personal economic factors in Athens.

## ABSTRACT

An analysis of the public and economic factors, together with that prosopographical of the political leaders of the time and that of the citizenship rights previously, undertaken, reveal a complex but coherent picture of Athenian Society at the end of the fifth and early fourth centuries B.C., in which all these elements interact and explain each other. The adverse economic conditions contribute to heightened tensions and increase the rise of rights being lost.

**Key words:** Classical Athens, Prosopography, Citizenship, Economic Processings

El presente estudio es el tercero de una trilogía que pretende explorar la situación política, social y económica de la Atenas de los últimos años del siglo V y los primeros del IV, un período marcado por la incertidumbre en muchos aspectos. Previamente nos hemos ocupado, por un lado, de los individuos que protagonizan el debate político, para comprobar que no se puede deducir que haya posiciones inmovilistas y que puedan definirse fácilmente de modo reduccionista<sup>1</sup>; por otro, de los

---

\* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación HUM2007-61213/HIST, del Ministerio de Educación y Ciencia.

<sup>1</sup> C. Fornis, D. Plácido, "De la guerra del Peloponeso a la paz del Rey (I): prosopografía política ateniense", *RSA* 38, 2008, 37-79.

problemas de definición de la ciudadanía, acompañados de notables tensiones sociales<sup>2</sup>. Aquí nos vamos a centrar en las condiciones financieras públicas y privadas, un factor éste que se nos presenta imbricado con los dos anteriores.

Los veintisiete años de conflicto continuado contra Esparta en la guerra del Peloponeso, sobre todo los últimos once, con la permanente presencia lacedemonia en Decelia, habían arrasado los campos y cosechas del Ática, dañado severamente el artesanado, el comercio y la producción minera, alentado la huida de esclavos e interrumpido la recaudación del *phóros* de los aliados, lo que llevó a la extenuación económica de Atenas. Las cifras hablan por sí solas: frente a la reserva de 9.700 talentos que Atenas tenía en vísperas de la guerra del Peloponeso (Tucídides, II 13.3-5) o los 3.500 talentos gastados en la magna expedición a Sicilia del año 415 (Tucídides, VIII 15.1), apenas ascienden a unas decenas de talentos las cantidades que se mueven en el Ática a comienzos del siglo IV; de hecho la riqueza capital completa del Ática en 378 no llegaba a los 6.000 talentos (Demóstenes, XIV, Sobre las *sinmorias*, 19; Polibio, II 62.7).

La derrota, con el final del imperio, significa que los recursos de Atenas se reducen a los procedentes del Ática. A partir de 403 crecería la población rural, y no la urbana, debido a las restricciones en el tráfico marítimo. En principio, el campo debía de estar bastante devastado como consecuencia de la guerra. Sin embargo, se calcula que empezaría a recuperarse al cabo de un año. Se conocen algunos ricos propietarios atenienses de la época, como el cliente de Lisias VII, *Sobre el olivo sagrado*, donde se trata de un delito cometido en 397 (11). Es un discurso pronunciado mucho tiempo después (42), cuyo objeto son unas tierras devastadas después de la guerra (7); el personaje tiene otras propiedades en la llanura, ἐν τῷ πεδίῳ (24), donde cultivaba numerosos olivos (26). Se señala hasta qué punto la consideración de los atenienses como ciudadanos se basa en la práctica de las liturgias (31), como la trierarquía y la coregía, el pago de la *eisphorá* y otros servicios a la comunidad. Tales prácticas se convierten en la solución de la crisis. El orador defiende la *hesychía* y el alejamiento de los *prágmata* (1), es decir, la vida tranquila alejada de la actividad pública. Podría considerarse que se encuentran aquí el fundamento real y sus reflejos en mentalidades inmediatas de algunas de las ideas que se imponen a lo largo del siglo IV, presentes en los diálogos platónicos, sobre la dedicación primordial a *tà heautá*<sup>3</sup>, y en las teorías aristotélicas, sobre la *scholé*.

Ésta es también la época del discurso XIX de Lisias, *Sobre los bienes de Aristófanes*, en que el cliente alardea de haber realizado actos de generosidad, sobre todo en 59; pero critica en 57 a quienes esperan provechos de las liturgias. Se transparentan aquí los problemas de las fortunas invisibles (56). Le preocupa la escasez de dinero en 11, en un discurso pronunciado hacia el año 388/7. Son los problemas derivados de la abstención de aportaciones, por ruina u ocultamiento (45). El desarrollo de la economía mercantil crea altibajos y fluctuaciones. También están pre-

<sup>2</sup> D. Plácido, C. Fornis, "De la guerra del Peloponeso a la paz del Rey (II): los elementos de la ciudadanía ateniense", *Emerita* 77, 2009, en prensa.

<sup>3</sup> D. Plácido, "Platón y la Guerra del Peloponeso", *Gerión* 3, 1985, 55-59.

sentes las aspiraciones a casar a las hijas con varones de buena familia (15-17). En el discurso se ven las implicaciones de importantes personajes de la Atenas de la época y las relaciones con los persas, posiblemente de miembros del círculo de Conón<sup>4</sup>. Se citan, en 45-47, fortunas que se han visto reducidas, entre ellas la de Nicias y su hijo, de 100 talentos a 14 (47), o Calias, de 200 a 2 (48), o la pobreza de la familia de Cleofonte (*ibid.*). Se pueden relacionar estos datos con las *eisphorai* de la guerra de Corinto (Lisias, XXVIII, *Contra Ergocles*, 3-4), en los años del *Pluto*<sup>5</sup>. El esfuerzo financiero para afrontar los elevados gastos bélicos que entraña la contienda debió de ser enorme. La carencia de flota propia -salvo las doce naves que les permitió conservar el acuerdo de capitulación de 404- y la intermitencia de las subvenciones persas hicieron recaer sobre la clase propietaria ciudadana y meteca el peso de la *eisphorá*, el impuesto directo extraordinario con fines militares. Es dudoso cuántas *eisphorai* fueron recaudadas, ya que las fuentes no son precisas en este sentido<sup>6</sup>. En cualquier caso, existe una mayor frecuencia que durante la guerra del Peloponeso, pero ello no debe sorprender, pues entonces Atenas contaba con reservas en el tesoro de la Acrópolis y con el *phóros* anual de los aliados<sup>7</sup>. En el fragmento 38 de Lisias, citado por Ateneo, XIII 611d-612f, se explica que Esquines socrático pide prestado porque se ha empobrecido<sup>8</sup>. Según Ateneo, Lisias lo atacaba por ello en un discurso sobre los contratos, *Contra Esquines el socrático*. Consideraba su comportamiento impropio de un socrático. En su situación, acudió a Sicilia junto a Dionisio y, a su regreso, cobraba por sus enseñanzas (Diógenes Laercio, II 62), lo que resulta coherente con la subsiguiente afirmación de que imitaba a Gorgias (63). La *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes se representó a comienzos del año 391. En ella se hace referencia a las medidas tomadas en las fiestas Esciras (18, 59), ritual iniciático del año nuevo, o de disolución del viejo, en pleno verano, fiesta de mujeres solas que comían ajo, como anafrodisíaco, travestidas, con presencia de posibles prácticas de *aischrología*. El personaje de Praxágora se muestra contrario a Agirrio

<sup>4</sup> Para las conexiones familiares y las propiedades que tenían los personajes de este discurso, véase C.A. Cox, *Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, 1998, 25-26; la autora concluye que "el uso que hace Conón de redes sociales en Rammunte y Mirrinunte revela la interacción entre lo local y lo nacional, lo material y lo político". Sobre el círculo de clientes y amigos que Conón fue configurando en Atenas desde su puesto en el almirantazgo persa, véase G. Besso, "L'azione politica in Atene all'inizio del IV secolo a.C.: gli "amici" di Conone", *Quaderni Dip. Filol. Ling. Trad. Class. A. Rostagni* 13, 1999, 126-127 y supra n. 1.

<sup>5</sup> M. Dillon, "Topicality in Aristophanes' "Ploutos"", *ClAnt* 6.2, 1987, 162.

<sup>6</sup> Lisias, III, *Discurso de defensa frente a Simón*, 24; XIX, *Sobre los bienes de Aristófanes*, 29, 42-43, 48, 57; XXVIII, *Contra Ergocles*, 4; Isócrates, XVII, *Sobre un asunto bancario*, 41; XVIII, *Recurso contra Calímaco*, 49; Iseo, III, *Sobre la herencia de Pirro*, 2; V, *Sobre la herencia de Diceógenes*, 37; X, *Sobre la herencia de Aristarco*, 20. R. Thomsen, *Eisphora. A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhagen, 1964, 181 cree que se pasaron seis durante los diez años que duró la guerra de Corinto, pero P. Brun, *Eisphora-Syntaxis-Stratitika. Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J.-C.*, Paris, 1983, 27 constata como seguras cuatro, mientras que las otras dos las ve más hipotéticas.

<sup>7</sup> Aristófanes, *Asamblea*, 779-783 es tomado por B.S. Strauss, *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy, 403-386 B.C.*, London, 1986, 152 como prueba de que el esfuerzo de guerra también se resentiría de la evasión de capitales.

<sup>8</sup> P. Millet, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, 1991, 24.

(102-104), con quien se relaciona la desesperación del pueblo por la política que se hace tras la guerra (109); una de las mujeres se queja de la incoherencia de las medidas políticas (137-144); el programa alternativo se basa en la preocupación por las desgracias de la ciudad (173-175), por lo que la protagonista se pronuncia contra los *prostátai* (176-179); las preocupaciones crecen por los gastos de la guerra vinculados al problema del *μισθὸς ἐκκλησιαστικός* (183-188); también hace referencia a la inconsistencia de la alianza de Corinto frente a Esparta (193-201). En gran parte, coincide con las preocupaciones de Isócrates, VII, *Areopagítico*, 52, donde se expresa la nostalgia de los campesinos por la época anterior a la guerra del Peloponeso, con predominio del Areópago y de la vida del campo. Por ello propone la vuelta al sistema patrio (15-16), con abolición del sorteo y del *misthós* (21-27), para que sean los que tienen *scholé* los que se ocupen de los asuntos públicos. Contraponen a ello la alabanza del patronato (32-35). Isócrates se define así como neocimoniano, a través de la conjunción del patronato con el predominio del Areópago<sup>9</sup>. En ello se basa su ataque a los excesos de la democracia, definidos como *akolasía* y *parrhesía* (20)<sup>10</sup>.

En la referencia a la guerra presente en los versos 194-203 de la *Asamblea* se señalan las diferencias entre la actitud de los pobres por un lado y los ricos y granjeros por otro en relación con la guerra naval (197-198). El poeta parece sugerir que la salvación depende de que Trasíbulo permanezca alejado (202-203), en la idea de que su regreso puede volver a provocar la guerra. Su actual irritación se debería a que no han contado con él (*ἀλλ' ὀργίζεται, Θρασύβουλος αὐτὸς οὐχὶ παρακαλούμενος*), que es precisamente lo que permite la esperanza de salvación. La oposición a la paz por parte de Trasíbulo se recuerda en el verso 356 (*μῶν ἦν Θρασύβουλος εἶπε τοῖς Λακωνικοῖς*), que da a entender que el Estirio propugnaba alguna clase de bloqueo a los lacedemonios<sup>11</sup>. Pero la acusación se dirige directamente al pueblo, *μισθοφοροῦντες* (206). Ellos representan la inestabilidad, por culpa de la búsqueda de ingresos (205-208). En lo económico, las mujeres trasladan a la *pólis* las experiencias adquiridas en el *oikos* (211-212). La iniciativa se enmarca en el ambiente que justifica el *Económico* de Jenofonte, que aparentemente confía a las mujeres la administración doméstica. Praxágora expone las paradojas de las mujeres (214-235) en un momento de revolución: todo lo hacen "como antes", sobre todo con referencia a los cultos específicamente femeninos, como las Tesmoforias<sup>12</sup>. Las mujeres se presentan como elemento de reproducción, en noviembre, antes de la siembra, la poda y la vendimia. En estas circunstancias se promueve el fortalecimiento de lazos entre mujeres, ajenos al matrimonio. En la fiesta previa, las Estenias, se comunicaban con

<sup>9</sup> P. Millet, "Patronage and its Avoidance in Classical Athens", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London-New York, 1989, 15-47.

<sup>10</sup> El nuevo artículo de L. Sancho, "Democracia frente a populismo en Isócrates", *Klio* 90.1, 2008, 36-61, se fija en los aspectos formales de la democracia para defender la actitud democrática de Isócrates, al obviar los aspectos sociales como puramente populistas. Pero ello lo lleva a admitir que la salvación se encuentra en la intervención de un monarca moderador.

<sup>11</sup> Sobre las distintas interpretaciones y el contexto histórico de estos versos, véase Fornis, Plácido, *art. cit.*, 49-51 con nn. 50-52.

<sup>12</sup> L. O'Higgins, *Women and Humor in Classical Greece*, Cambridge, 2003, 169.

blasfemias y obscenidades (αἰσχρολογία). Se hacían ofrendas de cochinitos, con un término, χοῖρος, que también se refiere al sexo femenino. La putrefacción se presenta como símbolo del sexo joven y viejo. La protagonista se levanta frente a la manía de innovación de la *pólis* de los atenienses (218-220). El sentido común de las mujeres está relacionado con la actividad doméstica (232-240). Se trata de la representación aristofánica de una política conservadora, a través de las mujeres como personificación de las preocupaciones masculinas. Así se muestra en la defensa de la asistencia al banquete como alternativa a la asistencia a la Asamblea (282-284, 290-293)<sup>13</sup> o en la nostalgia de otros tiempos (300-308), frente a las actitudes actuales del pueblo que busca ingresos en la vida pública (309-310). Acuden a las sesiones por la paga, no por la importancia de los temas (380-393).

A ello se suma la descripción de la pobreza (415-421), a lo que se opone el sentido común propio de la administración doméstica (441-450). Cremes proclama las ventajas de la falta de juicios (456-457), pues la Asamblea sólo funciona como modo de ingreso (547-548). Se impone sin embargo la necesidad de innovar (571-587), basada en los deseos que van unidos a la despreocupación por lo antiguo en el comentario de Cremes: τῶν δ' ἀρχαίων ἀμελῆσαι (587). La propuesta de Praxágora (590-594) se orienta a que todos participen en común en el uso de todo, que el uno no sea rico y el otro miserable, ni uno trabaje mucha tierra y el otro no tenga ni para enterrarse, ni el uno tenga muchos esclavos y el otro ni un acompañante.

Parece reflejarse la nueva diversificación entre los propietarios de tierra (591-593). Posiblemente se recuperan ahora los problemas que separan a los aristócratas de los pequeños propietarios y se ha roto la alianza que caracterizaría la acción de Sócrates y los momentos finales de la guerra de Peloponeso. "Haré común la tierra, la plata, y todo lo de cada uno" (598). Las coincidencias con la *República* platónica, más que a ningún tipo de influencia, pueden responder a una preocupación generalizada en la Atenas de la época<sup>14</sup>. La duda de Blépiro consiste en cómo se puede hacer común el ἀφανῆ πλοῦτον (602). Praxágora le contesta que sus bienes no le servirán de nada porque nadie hará nada por causa de la pobreza (605), de lo que se deduce que la riqueza oculta servía para evadir liturgias y ganar prestigio a través de clientelas con las evergesias a los pobres<sup>15</sup>. Todos tendrán todo lo que se puede esperar de las evergesias. Nadie ocultará nada porque todos van a vivir del común (610).

De todos modos, también se declara el carácter indispensable de los esclavos: ¿quién cultivará la tierra? οἱ δοῦλοι (651-652). Están pensando en esclavos comunes en beneficio de todos los ciudadanos, como parte de la utopía imaginada tras las dificultades posteriores a la guerra del Peloponeso<sup>16</sup>. Se trata de una especie de vuelta al *oikos* (673-675), para lo que se puede ver como paralelo lo que pasó en Mantinea,

<sup>13</sup> A. H. Sommerstein, "Aristophanes and the Demon Poverty", *CQ* 34, 1984, 323.

<sup>14</sup> E. Barry, *The Ecclesiazousae as a Political Satire*, Diss. University of Chicago, 1942, 35.

<sup>15</sup> D. Plácido, "Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática", en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, Barcelona, 2006, 41-54.

<sup>16</sup> M. Vetta, *ad loc.* (Lorenzo Valla-Mondadori, 1989).

según Jenofonte, *Helénicas*, V 2.7, y Diodoro, XV 5.4, donde los propietarios se alegraron de la disolución del sinecismo. Una *oikia* se propone también en Platón, *Leyes*, 680 B-681A, y *Banquete*, 193D-193C, donde las relaciones entre *synoikismós* y *dioikismós* definen las tensiones del momento. La protagonista hace desaparecer a las putas y ordena que las esclavas no se arreglen mucho, para que las libres disfruten de los jóvenes (718-721). Nuestra tradición (πάτριον), según uno de los personajes masculinos, no es dar sino recibir (778-779), lo que refleja una de las consecuencias del problema derivado de las liturgias y la mistoforía, que, según la opinión que se refleja en la comedia, estaría en la base de las actitudes del *dêmos* ateniense, habituado a vivir de los ricos o del tesoro público. Frente a dichas prácticas, los poderosos preferían las prácticas del evergetismo, que consolidaban sus privilegios y al mismo tiempo creaban resistencias, como las que se revelan en el discurso de Demóstenes *Contra Leptines*. Según se deduce del conflicto aquí representado, el desarrollo del evergetismo se había afirmado frente a las obligaciones de los ricos como ciudadanos<sup>17</sup>. La *Asamblea* contiene asimismo referencias a las monedas de cobre (815), que se venían acuñando desde la guerra del Peloponeso. La moneda baja de ley existía ya en sus años finales, según *Ranas*, del año 405. Sin embargo, más tarde se agravaría el proceso de "inflación". La comedia señala que luego se ordenó que no las aceptara nadie: "sólo usamos plata" (821-822). En cierto modo, da la impresión de que se percibe la conciencia de la ley de Gresham, según la cual, en tales circunstancias, la moneda mala tiende a desplazar a la buena.

La presencia de los problemas monetarios aparece en la mención del decreto de Eurípides, emitido para que los ciudadanos aportaran quinientos talentos de la cuadragésima, el impuesto del 2,5 % sobre la propiedad, en los versos 823-825, pero que fue un fracaso; es un síntoma de los problemas financieros de la ciudad después de la guerra. El hombre que parece oponerse a la puesta en común de los bienes y al gobierno de las mujeres, acepta en cambio la convocatoria al banquete ἐπειδὴ ταῦτα τῇ πόλει δοκεῖ (854). Aristófanes critica así el modo de comportamiento incoherente del ciudadano, que acepta todas las decisiones de la Asamblea si le conviene, aunque luego las cumplan o no; el problema es que no ha depositado su hacienda, que era la condición para la comunidad de bienes (855). Pero el "hombre" dice que "las buenas personas" tienen que colaborar con la ciudad en lo posible (861-862); busca el modo de participar conservando sus bienes (872-876); las viejas y los jóvenes (877-1111) aparecen como representación de los extremos de la sexualidad, en relación con las Tesmoforias y las Brauronias; la vieja invoca a las Musas para entonar una canción jónica (883), de tipo obsceno, que se identifica como *aischrología*; en general se trata de una interpretación banal de la democracia, que cree que es justo, según la ley, que el joven se acueste con ella εἰ δημοκρατούμεθα (945); el joven dice que no está obligado (οὐκ ἀνάγκη μοῦστίν) a acostarse con la vieja si ella no ha pagado a la ciudad la quingentésima parte "de lo mío" (1006-1007). Parece inferirse que, si alguien paga a la ciudad el impuesto de otro, adquiere derechos sobre él. El joven no puede liberarse de la condena de acostarse con la vieja porque nadie

<sup>17</sup> Dillon, *art. cit.*, 180.

puede rescatarlo, ya que nadie es dueño de más de un medimno (1025), lo que lleva al joven a una situación de dependencia. Se han eliminado las posibilidades de evadirse de la justicia por dinero, cosa que Aristófanes sin duda no aprueba, pues significa el fin de las relaciones propias de las redes clientelares. La identificación con la muerte alude a rituales y mitos en que el joven se enfrenta a monstruos femeninos, como la Gorgona, a la que identifica como Empusa (1056). Alude el joven al decreto de Canono (1089), que obligaba a juzgar por separado a los culpables del mismo crimen, cuya aplicación reclama Euríptolemo en el juicio de las Arginusas en 406, según Jenofonte, *Helénicas*, I 7.19. Cuando las viejas y el joven abandonan la escena, una sierva proclama la felicidad del pueblo y de la tierra (1112), lo que significa la restauración de la vida y la fertilidad, como en el Haloas de las sacerdotisas de Deméter que practicaban la κλεψιγαμία. Las viejas son las vencedoras de la muerte, como Yambe/Baubo y la *aischrologia*, que restauró la risa de Deméter. La obra termina más bien en un caos. Como conservadores, terminan introduciendo novedades destructoras.

La *Asamblea* constituye, como obra dramática, el desarrollo de los aspectos rituales de fiestas vinculadas a prácticas de la reproducción, orientadas hacia formas de diversión evasivas protagonizadas por las mujeres con participación masculina, con ánimo de penetrar en las realidades sociales del momento.

También en *Pluto*, representada al parecer en 388, el autor revela el conflicto y las contradicciones, lo propio de las obras literarias, que así expresan los antagonismos de la realidad<sup>18</sup>. Desde el principio se pone de relieve el papel de la riqueza, como *daímon*, en la posibilidad de poseer el propio cuerpo, que se hace propiedad de quien lo compra (6-7), con lo que se revela el problema del momento, que ha aumentado el número de individuos que caen en la esclavitud por necesidad, y no por captura. Como dice el escolio, sólo la riqueza permite ser dueño de sí mismo. Por ello, en la normalidad de la sociedad campesina de la *pólis*, hasta los campesinos pobres tienen varios esclavos, como el propio Crémilo (26), el protagonista, agricultor que invoca a Deméter (64), como revelación de los cultos campesinos que se hallan en el fondo de la comedia. Carión, que antes era libre, se ha convertido en esclavo por una pequeña cantidad de dinero (147-148), pues la circulación monetaria altera las condiciones de vida del campesino de vocación autosuficiente. Se plantea a este propósito el problema de si hay esclavitud por deudas después de Solón<sup>19</sup>. Jenofonte, *Memorables*, II 5.2 habla de los precios de los amigos como si se tratara de esclavos. Entre los efectos de la riqueza, se cita la reunión de la Asamblea (171)<sup>20</sup>, las tripulaciones de las trieres (172)<sup>21</sup>, el ejército mercenario (173)<sup>22</sup> y la torre de Timoteo

<sup>18</sup> D. Konstan, M. Dillon, "The Ideology of Aristophanes' Wealth", *AJPh* 102, 1981, 371.

<sup>19</sup> E. Lévy, "Les esclaves chez Aristophane", en *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage (ALUB, 163)*, Paris, 1974, 34.

<sup>20</sup> Los escolios aluden aquí al trióbolo.

<sup>21</sup> Los escolios aclaran que eran los ricos los que podían dotar las naves.

<sup>22</sup> Aunque los escolios interpretan el verso de modos variados, se pone de relieve que la utilización de ejércitos mercenarios comienza a percibirse como una realidad problemática y creadora de controversias.

(180), al parecer dedicada a Fortuna<sup>23</sup>. Ella es la causante de todos los bienes y de todos los males (182-183)<sup>24</sup>. También manifiesta su poder en las guerras (184). Se pretende un modo de vida común para todos. Crémilo quiere llamar a los compañeros agricultores: *ξυγγεώργους* (223-224), a los que encontrará penando en los campos. La reivindicación vendría de éstos, víctimas de la extensión de la economía monetaria. El coro de los campesinos: *φίλοι καὶ δημόται καὶ τοῦ πονεῖν ἐρασταί* (254). Alternativamente, existen relaciones de *philia* dentro de los demos. Para ellos, es un esfuerzo presentarse en la ciudad (281). Crémilo los saluda como *δημόται* (322). Quiere hacer partícipes a los amigos (345). Crémilo quiere hacer ricos *τοὺς χρηστοὺς μόνους* (386), en lo que se define que se trata de una utopía campesina. Crémilo jura por Posidón, pero, si hay otro diferente al marino, por el otro (396-397). Será el *Hippios*, que se asumirá como divinidad de los caballeros desde los momentos finales de la guerra del Peloponeso, resultado de la alianza con el campesinado que caracterizó el período imperialista<sup>25</sup>. No hay médico en la ciudad, pues nada es el *μισθός* ni la *τέχνη* (407-408). El coro (487-488) alude a la necesidad de acudir a los *ἀντιλέγοντες* de tipo protagórico para convencer a *Penía*, frente al discurso débil, que aquí aparece como *μαλακόν*. Es evidente que los debates sofisticos permanecen vivos, como demuestran los diálogos platónicos. Crémilo dice que ahora muchos *χρηστοί* son pobres (503). *Penía* dice que, si todos son ricos, no habría quien trabajara, ni en oficios ni en el cultivo de la tierra (515), y Crémilo contesta que lo harían los esclavos (518) como Praxágora en *Asamblea* y Faleas de Calcedonia en Aristóteles, *Política*, 1276b15<sup>26</sup>; el problema sería el aprovisionamiento y los vendedores (522). *Penía* defiende la pobreza del que tiene que trabajar (553-554), y no la del mendigo. Las tensiones aparecen en 563: la honestidad está con *Penía* y Pluto es la soberbia (*hybrízein*). También defiende la pobreza de los políticos, que cuando se enriquecen combaten al pueblo (566-570). Pero Blepsidemo quiere ser rico para tirarles pedos a los artesanos (617-618). Los que están descontentos son los que han obtenido su hacienda fuera de la justicia (754-755). El Justo había repartido entre los amigos y al quedarse sin nada perdió a los amigos (827-837) y ahora vuelve a ser rico. El Sicofanta en cambio se queja (850-950) de que Pluto destruye la democracia. La obra termina con la procesión triunfal y la entronización de Pluto, sin tener en cuenta las quejas de dioses o sacerdotes. El final marca de nuevo el aspecto ritual del tema presentado en clave cómica.

Cabe destacar que las obras de Aristófanes representadas durante la guerra de Corinto son las que contienen más referencias a los peligros de destrucción de la democracia, en un ambiente de luchas personales y de problemas económicos<sup>27</sup>. Por ello,

23 Por la riqueza y prosperidad del personaje.

24 Coincide con la difusión de las ideas que atribuyen a la Fortuna o Fatalidad los acontecimientos que afectan a los individuos tanto como a las colectividades, ideas que se difundirán en el Alto Helenismo.

25 D. Plácido, "Los ritos de Colono, en los márgenes de la ciudad", en J. Alvar, C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a Fernando Gascó*, Madrid, 1995, 33-36.

26 Sommerstein, *art. cit.*, 326.

27 F. Sartori, "'Rovesciare la democrazia" nell'ultimo Aristofane", en L. Belloni, V.Citti, L. de Finis (a.c.), *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, Trento, 1999, 150-151.

desde el punto de vista de las dependencias, la cuestión se define como alternativa entre el aprovisionamiento de esclavos (522) y las necesidades de autoesclavización (147).

El discurso de Isócrates, XX, *Contra Loquites*, fue pronunciado en los primeros años del siglo IV, entre 400 y 396. El protagonista es un individuo que ha sido golpeado por un rico. Según el orador, son más graves los daños corporales que los que afectan a la riqueza, "porque combatimos por la libertad y luchamos por la democracia" (1). Se revela aquí la necesidad de los pobres de defenderse de los abusos de los ricos, al final de la guerra del Peloponeso. "Hay que valorar la defensa del cuerpo más que la riqueza", argumenta. El derecho se define como protección de la persona y no de la propiedad. Es más grave cometer violencia en la democracia que durante la oligarquía, como es el caso de Loquites (4). "Debéis cuidaros más de aquéllos, que habrían sido peores aún en la oligarquía, cuando la violencia estaba permitida". Es una muestra de que continúan los abusos de los ricos en la restauración. Está más afectado por la deshonra que por los golpes (5). Es el mayor motivo de irritación para los libres (6), donde se incluyen los jurados, libres en peligro de caer bajo los abusos de los poderosos. Se trata de una defensa de la libertad de los pobres. Hay que tener en cuenta que se trata de *hýbris* (7), que la democracia debe castigar. En la época de la democracia en peligro, la *hýbris* se orienta sobre todo hacia la violencia social, que no se ha borrado con el final de la oligarquía. Los violentos causan las mayores desgracias (8). "El asunto os afecta como conjunto, porque ha dañado casas y ciudades" (9): sin duda se trata de la violencia contra el pueblo. Por ello alude a las dos veces que se ha destruido la democracia y la libertad por parte de quienes desean ser esclavos de los enemigos, los filolacónios, e injuriar (*ὕβριζειν*) a los ciudadanos (10). El pueblo se tiene que defender con los instrumentos democráticos frente a la *hýbris* de los poderosos incluso tras la restauración. Aunque Loquites es más joven, tiene el carácter (*trópos*) propio de aquella *politeía* (11). No sólo hay que castigar a aquéllos, sino a los que ahora quieren colocar a la ciudad en la misma situación (12): considera que son comportamientos que llevan a la oligarquía, aunque estén dentro del sistema democrático. "No esperéis a que tengan otra ocasión. Castigadlos en cuanto se detecte su maldad como enemigos comunes" (13-14). Los pobres no comparten los riesgos de los ricos en cuanto a la fortuna, pero los riesgos corporales afectan a todos, por lo que "cuando castigáis a los ladrones protegéis a los ricos, pero cuando castigáis a los *ὕβριζοντας* os protegéis a vosotros" (15), que son los que forman los jurados; es muy importante el proceso sobre la *hýbris* (16), que viene a ser la defensa de la democracia; "al castigarlo haréis a los ciudadanos más ordenados y la vida más segura; no es justo que lo castigéis menos porque yo sea pobre" (18-19); en la ciudad democrática los pobres también tienen derecho a la protección, no sólo a desempeñar magistraturas e ir a la guerra (20), lo que quiere decir que la democracia tiene que ser social, y no sólo política; es la causa de los ciudadanos (21); "por eso debéis castigar a Loquites" (22).

Tras la caída de los Treinta, los oligarcas continúan su actitud prepotente con el *dêmos*, de modo que se convierte en el modelo de *hýbris*. Isócrates comparte en prin-

cipio las mismas contradicciones que Terámenes<sup>28</sup>, según se deduce de las *Vidas de los diez oradores*, IV 3 (= *Moralia*, 836F-837A), atribuidas a Plutarco, que lo define como enemigo de la oligarquía. También el discurso XXI, *Contra Eutínoo*, de los años inmediatamente posteriores a los Treinta, apoya a un Nicias que tuvo miedo en el período de la oligarquía. Eutínoo se aprovecha del miedo de los ricos como Nicias en dicho momento (12) y este último se sentía amenazado (14). El orador conoce más casos del mismo comportamiento (17). Ahora bien, Isócrates también interviene (XVIII, *Recurso contra Calímaco*) en apoyo del cumplimiento de la ley de amnistía de Arquino, seguramente en 401. El orador elogia la situación de Atenas como consecuencia de la reconciliación (46). El cliente de Nicias usa como argumento sus servicios al Estado, sobre todo el aprovisionamiento de los del Pireo cuando Lisandro lo había prohibido (61), por lo que había recibido una corona, y cree que puede considerarse entre los demóticos (62).

Demóstenes, XXIV, *Contra Timócrates*, del año 353-352, según el argumento de Libanio, ataca la propuesta de permitir a los deudores al Estado librarse de la cárcel si garantizan una fianza (1). El acusador dice que la propuesta se hace en favor de algunos particulares, entre ellos Androción, que se habían apoderado del dinero de unos negociantes (2). También dice que violaba las leyes tradicionales. Según el discurso, la propuesta de Timócrates daña los fondos de la ciudad (1), anula el voto del pueblo (2), actúa en defensa de intereses privados (3), "el tema es del mayor interés para vosotros" (4); democracia y libertad se basan en las leyes, por ello el problema estriba en conservar las leyes o anularlas; según la ley, no se puede rehabilitar ni a los deudores de los dioses ni a los del tesoro público, salvo a través de una votación de los atenienses, no menos de seis mil con voto secreto (45); la ley exige el castigo de los que pidan o supliquen la remisión de las deudas (50); Timócrates en cambio propone que se abran, contra la ley, los juicios por los que se ha condenado a alguien a una pena pecuniaria (55); quiere anular las sentencias de los tribunales democráticos como si fueran de los Treinta (58); no se permite proponer leyes *ad hominem*, sino la misma para todos los ciudadanos (59); una ley propuesta por el propio Timócrates retenía en prisión al deudor hasta que pagara (63-64); el respeto a la ley caracteriza las democracias, que se identifican incluso como νόμος en comparación con la oligarquía (75), en que los ciudadanos son cobardes y esclavos, en lugar de σώφρονες καὶ χρηστοί, con lo que el ciudadano de la democracia adopta criterios de valoración de la tradición aristocrática; la ley que propone Timócrates, beneficiosa para los deudores al Estado, era digna de Critias (90); la ciudad basa su gloria en las aportaciones, la *eisphoría*, la trierarquía, la navegación, por lo que debe castigar a los refractarios (92); si se perdonan las deudas, fallarían todos los recursos del

<sup>28</sup> D. Plácido, "La recuperación del pasado en la Atenas del siglo IV", en F. Gascó, E. Falque (eds.), *El pasado renacido*, Sevilla, 1992, 11-23, esp. 15. Que las actitudes de la Grecia del siglo IV no puedan reducirse a esquemas similares a los correspondientes a los partidos del mundo contemporáneo no quiere decir que no haya tensiones, que se revelan precisamente en su complejidad, entre oligarcas y demócratas como expresión de los conflictos sociales y económicos subyacentes (P. J. Rhodes, "On Labelling 4th-century politicians", *LCM* 3, 1978, 207-211). Lo que caracterizaría precisamente nuestro período es la dificultad de los mismos actores para definir las posiciones en los conflictos.

Estado, el πόρος (93); sin los pagos es imposible la democracia, pues privará del μισθός al pueblo (99); Timócrates desbarata todo lo que sostiene la *pólis* (101); la propuesta de Timócrates está dirigida a favorecer a los opresores pasados y futuros ἡδικοκτότων... καὶ... ἀδικησοντων contra el pueblo oprimido ἡδικημένου (110); no ha pensado en descargar a la masa que tenía que renunciar a sus propios dineros εἰσφέρουσι (111); Timócrates propone medidas de indulgencia en favor de los ricos, embajadores elegidos por el pueblo, no de los magistrados designados por sorteo, que son los pobres (112): la intervención de Demóstenes pretende que las instituciones protejan a los pobres y no a los ricos; las propuestas de Timócrates no pretenden legislar, sino salvar a los malhechores (116); se dedica a quitar autoridad a "vuestro" decreto, a la votación del tribunal, a las otras leyes (117); leyes soberanas que hacen a éstos (los jueces) soberanos (118); se deben mantener las penas contra los pobres que cometan irregularidad en el disfrute de sus privilegios políticos, como en la *misthophoría* (123); los oradores, cuando se hacen ricos, se ponen en contra del pueblo (124): son como los esclavos liberados en relación con sus antiguos amos; no es tan vergonzoso castigar a ciertos personajes como Androción, Gláucetes o Melanopo, como que la ciudad sufra injusticias y ultrajes (ἀδικουμένην καὶ ὑβριζομένην): en definitiva, se trata de calibrar las inclinaciones de la justicia, hacia los individuos o hacia el *dēmos* (125); el pueblo no deja de juzgar a nadie por muchos méritos que tenga, como Trasibulo de Colito, uno de los del Pireo y File, restaurador de la democracia en 403 (Jenofonte, *Helénicas*, V 1.26 ss.), Filepsio (Aristófanes, *Pluto*, 177) y Agirrio, creador del *misthòs ecclesiastikós*<sup>29</sup> y uno de los acusadores de Andócides, I, *Sobre los misterios*, 133 (134); Andócides los acusa de aprovecharse de cargos fiscales, a los que el orador dice haberse opuesto y evitar mayores trampas. Su sobrino Calístrato no intentó salvarlo con una ley (135); ahora en cambio Timócrates intenta promover una ley en favor de los sacrílegos que se han apoderado de bienes sagrados (137); hace falta, según el autor, cautela general contra nuevas leyes, y actuar de acuerdo con el modelo de los locros debido a Zaleuco (139); nuestros rétores proponen nuevas leyes constantemente y anulan las leyes de Solón (142); peligro de que la multitud quede esclavizada a esos monstruos, que se identifican como violentos y ὑβρίζοντας (143); juramento de los heliastas: no votar a un tirano ni la oligarquía, ni la disolución de *dēmos*, ni la abolición de deudas privadas ni la redistribución de tierras ni de casas de los atenienses (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 22.2 lo atribuye al año 501/0) (149); desautorizar lo juzgado es la disolución del *dēmos* (152); la propuesta de Timócrates significa menoscabar la democracia al minar la autoridad de los tribunales (153); se considera que éste es el medio para destruir la democracia, a través de la reducción de los tribunales (154); los políticos defienden en las

<sup>29</sup> Sobre la posibilidad de que haya habido precedentes en época de Pericles, véase F. Sartori, "L'acme di Agirrio nelle fonti contemporanee", en M. Sakellariou (éd.), *Colloque international 'Démocratie athénienne et culture' organisé par l'Académie d'Athènes en coopération avec l'UNESCO (23, 24 et 25 novembre 1992)*, Athènes, 1996, 317. Según Harpocración, s.u. qewriké (= Philoch. *FGrH* 328 F 33) Agirrió también instauró el teórico o fondo estatal para espectáculos, pero Plutarco, *Pericles*, 9.1 y 34.2 asegura que fue Pericles, mientras que para Justino, VI 9.1-5 y los escolios a Esquines, III, *Contra Ctesifonte*, 24 lo hizo Eubulo.

propuestas de leyes sus intereses contra los vuestros (157); las ventajas de la democracia consisten en que no se dan los excesos que conocimos bajo los Treinta (163); el *êthos* de la ciudad reside en apiadarse de los débiles, no favorecer la *hýbris* de los poderosos, ni ser duros con los muchos para adular a los que tienen fuerza (171); marca el autor una contraposición entre los campesinos y ahorradores que tienen problemas para las liturgias y los que se gastan los bienes públicos (172); castigan a los pequeños y no se fijan en los crímenes de los poderosos (174); se define contra la posibilidad de votar una ley que no sea igual para todos los ciudadanos, como pretende Timócrates en favor de Androción (188); la firmeza es el medio de que los muchos no sean víctimas de los políticos (193); las víctimas de las acciones de Timócrates son precisamente los jueces, "porque ni tú ni Androción pagáis la *eisphorá*" (198); lo primero que hacen los que atacan al *dêmos* en un intento revolucionario es indultar a los que han sufrido castigo por delitos contra éste (206); es lo que trata de hacer Timócrates con su propuesta de ley, abrir la prisión (209); las leyes malas son como la moneda mala según un dicho de Solón (214); la ley es la base de la cohesión de la ciudad, para el funcionamiento de los ejércitos, de la economía, de la política: si la *politeia* se apoya en las leyes, existe utilidad para la comunidad (216). Los problemas de la moneda y los políticos también están presentes en Demóstenes, XXIV, *Contra Timócrates*, 212-214<sup>30</sup>.

En relación con la renuncia a realizar contribuciones económicas al Estado es importante Iseo, V, *Sobre la sucesión de Diceógenes*, 37-38, referido al año 392 (el discurso es de 389). En primer lugar constata la práctica de varias *eisphorái* anteriores "para la guerra y la salvación de la ciudad" (*εἰς τὸν πόλεμον καὶ τὴν σωτέριαν*) pese a la ayuda financiera persa; en 392 se decreta una suscripción pública de carácter voluntario, también apelando a la salvación de la ciudad, en un momento crítico en el que los espartanos acaban de tomar el puerto corintio de Lequeo, lo que supone ganar el control del golfo Corintio e interrumpir el aprovisionamiento y el comercio de Corinto, ciudad clave para dominar el Istmo. Como dice Migeotte, "después de tres años de guerra y varias derrotas, no era una simple fórmula retórica"<sup>31</sup>. El sujeto del discurso, Diceógenes, no ha contribuido a ninguna *eisphorá*, mientras que prometió trescientas dracmas para la suscripción, menos que Cleónimo el cretense (documenta por primera vez la contribución de no ciudadanos), pero después no pagó. Su nombre, junto al de otros en la misma situación, ha sido inscrito en una "tabla infamante" y fijada ante los héroes epónimos. La exposición pública de la "infamia" es de naturaleza moral, sin que sepamos si podía haber también consecuencias judiciales. Por otro lado ¿por qué una suscripción voluntaria en lugar de una *eisphorá*? Thomsen supone que porque ya habría habido una en el mismo año y sería una medida adicional<sup>32</sup>. Migeotte sugiere que pudo tener una finalidad concreta,

<sup>30</sup> S. von Reden, "Demos' *Phialê* and the Rhetoric of Money in Fourth-Century Athens", en E.E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*, London-New York, 2002, 55.

<sup>31</sup> L. Migeotte, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Québec-Genève, 1992, 12.

<sup>32</sup> Thomsen, *op. cit.*, 180. Cf. también Brun, *op.cit.*, 165, para quien sólo buscaba incrementar la recaudación de las *eisphorái*.

excepcional, la de pagar a los obreros que reconstruyeron el muro de Lequeo destruido por el polemarco lacedemonio Praxitas (cf. Jenofonte, *Helénicas*, IV 4.18); sea como fuere, para él la suscripción "no aparece aquí como un medio habitual para financiar la guerra"<sup>33</sup>.

Lisias, XVI, *En favor de Mantíteo*, 14 pone de relieve la situación precaria del tesoro público y de muchos ciudadanos atenienses: Mantíteo reparte sesenta dracmas a dos ciudadanos de su demo (treinta a cada uno), para que puedan costearse las provisiones para la campaña; su intención es que cunda el ejemplo. En Lisias, XIV, *Contra Alcibiades el Joven*, 14 se mencionan los soldados que carecen de lo indispensable, mientras otros están enfermos. Todo ello hace cundir el desánimo entre el ejército cívico, al mismo tiempo que los intentos de eludir el servicio.

Lisias, XXX, *Contra Nicómaco*, 22 se refiere a confiscaciones a ciudadanos reacios a cumplir con sus obligaciones fiscales, como consecuencia de la escasez de recursos del Estado. Es el año 399, momento en que predominan los *nómoi* de los nomótetas sobre los *psephísmata* de la Asamblea. Andócides, I, *Sobre los misterios*, 87 cita la ley que dice que ningún ψήφισμα prevalece sobre los νόμοι. La superioridad de los *psephísmata* se consideraba por los oradores del siglo IV característica de la democracia extrema<sup>34</sup>. La opinión de Rhodes es que la distinción entre ambas instituciones es un producto de la restauración de 403/2. Se enmarca aquí el problema de Nicómaco, acusado por Lisias, XXX, *Contra Nicómaco*, en un juicio celebrado en 399, que se refiere a época anterior. Lisias (10-14) acusa a Nicómaco de legislar contra Cleofonte para complacer a los Treinta. En 28 equipara a Nicómaco con Tisámeno, tratados desfavorablemente en comparación con Solón y los grandes legisladores del siglo V. Andócides, I, *Sobre los misterios*, 82-84 habla sobre el decreto de Tisámeno, aprobado en la Asamblea, pero que atribuye el poder legislativo a los nomótetas, elegidos por el Consejo, que recibe poderes de revisión de las leyes<sup>35</sup>. El Areópago vigila que sólo usen leyes (νόμους) establecidas. Se trataba de recuperar las leyes de Solón y Dracón, κατὰ τὰ πάτρια. El decreto de Tisámeno por tanto excluye a la Asamblea<sup>36</sup>. Andócides, *ibid.*, 89 comenta la ley citada y recuerda que ningún decreto del pueblo o del consejo será superior a una ley. Corresponde a la regla adoptada en el año 403/2, en que se impone una nueva concepción de la legislación, que diferencia la ley (*nómos*) de los nomótetas del *pséphisma* del pueblo, aunque los nomótetas formaban parte de la Heliea<sup>37</sup>. La decisión final estaría en organismos restringidos<sup>38</sup>. Aristóteles, *Política*, IV 4.25 (= 1292a4-6) pone de relieve

<sup>33</sup> Migeotte, *op. cit.*, 13. Sobre las *eisphorai* pasadas en la guerra de Corinto, supra n.6.

<sup>34</sup> P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, 49; N. Robertson, "The Laws of Athens: The Evidence for Review and Publication Author(s)", *JHS* 110, 1990, 48, 60-61.

<sup>35</sup> Rhodes, *op. cit.*, 50.

<sup>36</sup> L. Sancho, "¿Qué tipo de democracia? La politeía ateniense entre 403 y 322", *SHHA* 23, 2005, 189 n. 38.

<sup>37</sup> M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991, 165-167. Cf. Lisias, XIV, *Contra Alcibiades el Joven*, 4.

<sup>38</sup> P.J. Rhodes, "The Athenian Code of Laws, 410-399", *JHS* 111, 1991, 98.

ve la diferencia entre las democracias en que se impone la ley y las que tienen como autoridad los *psephísmata*. Ello quería decir que cualquier modificación tendría que venir de los nomótetas, y no de la Asamblea. Antes de 403 el sistema era simple, porque todas las formas de legislar se identificaban, como en Aristófanes, *Tesmoforias*, 361, pero ya la Segunda Tetralogía de Antífones en su inicio establece una diferencia, lo que hace pensar a Sealey que está escrita después de 403<sup>39</sup>. Una nueva ley podía anular los decretos anteriores, como se ve en la Ley ática de 375, 55-56. Se puede deducir que la Asamblea a partir de entonces no era soberana<sup>40</sup>. No era el pueblo en Asamblea quien votaba las leyes. De hecho, de los decretos documentados ninguno se refiere a una normativa legal duradera, sino a circunstancias bélicas o individuales<sup>41</sup>. Se conserva la alianza de Eretria con Atenas del año 394 como decreto de la *Boulé*, sin mención del *dêmos* (IG II2 16 + SIG 123). No parece suficiente la explicación de Rhodes de que se trata de un momento de incertidumbre de las fórmulas<sup>42</sup>. En todo caso, la incertidumbre sólo se explicaría por tratarse de un momento conflictivo en que está en juego la recuperación del poder del *dêmos*. Musti desarrolla y defiende los argumentos de Hansen en el sentido de que los cambios legislativos de inicios del siglo IV significaron el inicio de un proceso de reducción del poder del *dêmos*<sup>43</sup>.

Así pues, del análisis de las fuentes del siglo IV, especialmente de los discursos y las comedias, juntamente con el estudio de las posiciones políticas individuales y con la observación de la perspectiva ofrecida por las instituciones, sobre todo en lo que se refiere a los derechos de ciudadanía, su disfrute o privación, se desprende un panorama coherente, en que los factores se explican mutuamente. La democracia ateniense se apoyaba en condicionantes históricos que no pueden reproducirse tras la derrota de la guerra del Peloponeso. Las posibilidades de una restauración democrática significaron que no todo estaba perdido, pero las vicisitudes posteriores, en la vida económica, en las biografías conocidas y en el ejercicio de los derechos, mostraron que lo que anteriormente transcurría de manera relativamente fluida y sobre la base de la concordia, ahora se rodeaba de tensiones y con la sensación de peligro constante. En condiciones económicas negativas, el pueblo se halla al borde de perder los derechos y los individuos de las minorías emprenden rutas para las que no necesitan apoyarse en la concordia con las mayorías.

<sup>39</sup> R. Sealey, "The Tetralogies Adscribed to Antiphon", *TAPhA* 114, 1984, 82-84.

<sup>40</sup> M.H. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1987, 95.

<sup>41</sup> Hansen, *ibid.*, 113.

<sup>42</sup> Rhodes, *op. cit.*, 83.

<sup>43</sup> D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari, 1995, 195.