



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTADO IDEAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LOS ESTOICOS: KYNÓSOURA

Oriol Farrés Juste

Universidad Autónoma de Barcelona

Zenón de Citio, el fundador de la secta estoica, escribió un tratado llamado *Politeía*. De él se conservan solamente algunos fragmentos dispersos entre la obra de comentaristas antiguos y de posteriores representantes del estoicismo. Al parecer, el título es un indicio de las intenciones de su autor, a saber, dar respuesta a otra *Politeía* – ni más ni menos que la *República* de Platón¹– y de paso atacar a la filosofía de los académicos del momento, como por ejemplo Polemo o Arcesilao². Este libro perdido casi en su totalidad debió de nacer, pues, de motivaciones combativas.

El caso es que la *Politeía* de Zenón materializa el testimonio de lo que podríamos denominar no sólo una utopía estoica, sino también, en términos más generales, una utopía antigua. Tal calificativo suele dar lugar a confusiones. Desde la conocida obra de Tomás Moro normalmente se entiende por utopía una fábula que cuenta –o mejor dicho, describe– la estructuración de una sociedad ideal cuyos habitantes son *igualmente* felices y en la cual se ha encontrado el mejor estado de cosas posible; es decir, se suele identificar enseguida con un género literario concreto. La herramienta básica que sirve para construir tales obras sería la imaginación³. Y tiene, las más de las veces, una función de crítica social a las instituciones y prácticas habituales de la época y el lugar donde su autor se encuentra. Pues bien, una pregunta se impone: ¿Se puede hablar exactamente, en este mismo sentido, de utopías en la antigüedad clásica? Probablemente, si restringimos mucho los términos a base de sumar condiciones y más condiciones, no habrá a lo largo de la historia más que un escaso puñado de escritos que merezcan el nombre de “utopía”. No obstante, se encuentran de vez en cuando obras que remiten a un tiempo en que la sociedad habría llegado a las cotas más altas de perfección, a su realización máxima. Con eso basta para hablar de utopías, aunque sea *lato sensu*.

¹ “Habiendo investigado estas doctrinas, Zenón escribió su República contra la de Platón.” (Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 8, 1034 f SVF I 260).

² Erskine, 1990.

³ Mannheim, 1966; Ricoeur, 1989.

El ideal utópico se alcanza, ya simulando un futuro óptimo, ya recordando –reconstruyendo desde la ficción- un pasado dorado. Estos escritos son producto de la imaginación o hasta puede que del deseo de ver superadas las contradicciones y las injusticias que abundan en el presente. Son imágenes idealizadas, son sueños visionarios. Y hay que decirlo: muy a menudo, el humor también es una de sus características. Algo de ello, mezclado e incompleto, lo encontramos en los fragmentos conservados de la *Politeía* de Zenón el estoico⁴.

¿Cómo presenta Zenón los rasgos de su sociedad ideal? Pues, en primer lugar, por lo que *no* tendrá, es decir, por todas aquellas cosas de las que carecerá; y por tanto, de modo negativo. Sus características nos son bien conocidas: No habrá templos, tribunales ni gimnasios, ni imágenes de los dioses (D.L. 7. 33, SVF 1.267; SVF 1.264). No se acuñará moneda (D.L. 7.33, SVF 1.267). La institución del matrimonio será abolida y habrá comunidad de mujeres y niños; puede que también una especie de “comunidad de hombres”, ya que la homosexualidad estará permitida. En definitiva y por decirlo de una vez, desaparecerán las familias (D.L. 7.33, 131, SVF 1.269). No habrá distinción ente los vestidos de hombres y mujeres; y tampoco parte del cuerpo alguna que tenga que ser cubierta por obligación, queriendo expresarse de este modo que la ropa será puramente funcional y no existirán inhibiciones ni vergüenzas (D.L. 7.33, SVF 1.257).

El tono es estoico, no cabe duda. Se trata, forzando un poco las cosas, de la eliminación de todo lo indiferente, y de la práctica de una virtud austera, casi ascética. Según la moral estoica, tomar lo indiferente como un bien es precisamente la causa de la maldad. Así, las propuestas políticas de Zenón corren paralelas a los dictámenes éticos del estoicismo, puesto que se ve cómo la construcción de la sociedad ideal pasa, con toda necesidad, por la supresión de lo superfluo. ¿Y qué se gana con ello? Se gana virtud, en una palabra. Y como el que la posee toda es el hombre sabio –el ideal moral de los estoicos- también la sociedad ideal pintada en la *Politeía* será una “sociedad de sabios” y, por tanto, una ciudad virtuosa. Pero hay más: “*todos los hombres serán compañeros ciudadanos*” (Plutarco, *De Alexandri Fortuna*, 1.6, SVF 1.262), con lo cual se podría llegar a afirmar que la república zenoniana debía abrazar al fin a todo el mundo hasta convertir, a lo mejor, en sabios a todos los hombres.

⁴ Plutarco resalta la idea de que *Politeía* es un escrito humorístico: “*Como yo ciertamente, por el perro, desearía –dijo- disponer en un banquete las distribuciones imaginadas por Zenón en La República, escrito más burlesco que serio.*” (Plutarco, *Charlas de sobremesa* III 6, 1, 653 e [SVF I 252]) Pero quizá no habría que ir tan lejos.

Este último punto está abierto a discusión tanto por la cuestión de si el estado ideal estoico tendría fronteras como por la de si todos los habitantes del mismo serían sabios o no. Ahora bien, sea como sea, una cosa resulta evidente: la constitución política de Zenón no sólo es una propuesta política (marcada únicamente por la organización de ciudades o estados), sino que no se puede disociar en absoluto de la ética. O mejor dicho, el estado ideal de Zenón es la expresión política de los preceptos éticos de la secta estoica. Y aunque es muy cierto que la separación entre ética y política no suele darse en el mundo antiguo, no lo es menos que en el caso de los fragmentos conservados de la *Politeía* de Zenón se muestra una imagen del estado extremadamente concordante con los valores estoicos, una fuerte identificación. La *Politeía* es, pues, el cuerpo político más coherente con la ética estoica y, en este sentido, su máximo ideal. A partir de ahí se podría pensar que se trata de una elucubración filosófica, de un experimento teórico, esto es, un intento de sacar todas las consecuencias lógicas de un estado regido por las reglas morales del estoicismo. Con una analogía se verá más claro: de la misma forma que en Aristóteles la república (o régimen mixto) representaba el régimen de la moderación y la templanza de las clases medias, virtudes éticas indudables en la filosofía moral del Estagirita, en el caso de Zenón su *Politeía* representa la sociedad de los sabios. Y mientras que en Aristóteles no se trataba de una sociedad ideal, sino de una propuesta factible y práctica, un término medio entre aristocracia y democracia basado en la reforma de las leyes, en el caso de los estoicos el ideal moral tiene expresión en un ideal político, en un horizonte a alcanzar. Como se verá, al menos en teoría, los estoicos son mucho más exigentes y menos realistas. Es más el terreno de Platón que el de Aristóteles.

En el cuarto párrafo del libro séptimo de Diógenes Laercio se dice que esta obra de Zenón fue escrita sobre la cola del perro (*kynósoura*). Tal sentencia podría ser un ataque o quizá una broma ingeniosa⁵. Sirve para desacreditar tanto a la obra como al autor. Como es sabido, Zenón fue en su juventud discípulo de Crates el cínico. Y si se presta atención a los fragmentos de la *Politeía* especialmente críticos con las instituciones y costumbres cívicas, resulta muy tentador asociar sus propias propuestas a la provocación tan cara al cinismo. Lo cínico se opone siempre a lo cívico. De hecho, el

⁵ Se podría referir a la constelación que hoy se conoce como Osa Menor o se podría tratar, también, de algún juego de palabras obsceno (Arato, 36).

mismo Diógenes de Sínope pudo haber escrito una *Politeía*⁶, y de este modo, siguiendo la tradición empezada por Platón, los cínicos también hubieran podido defender una sociedad ideal. Relacionar ambos planteamientos, sin embargo, resulta un tanto problemático. Principalmente por dos razones. En primer lugar, por una cuestión de datación; no está nada claro que Zenón de Citio escribiese sobre la república durante su juventud y, por este motivo, bajo la influencia de Crates y del cinismo. Si bien es cierto que Diógenes Laercio lo afirma en el libro séptimo de las *Vidas de los filósofos*, existen algunos argumentos bastante consistentes como para ponerlo en duda⁷. La segunda razón es más filosófica. Se sabe los cínicos eran más bien parasitarios de la polis y que no tenían un proyecto político muy definido. Su actitud se derivaba de una primera separación fuerte y llamativa entre ética y política. Buscar un hombre a plena luz del día con una linterna en medio del ágora, como hiciera Diógenes según cuenta una de sus anécdotas, no es otra cosa que expresar la necesidad de volver a un estadio ético –de conducta y de virtudes- anterior a la inmersión en las prácticas sociales o cívicas. El cinismo no es revolucionario, claro está. Al cínico le basta con declarar que el lugar donde vive, cualquiera que éste sea, se convertirá en su hogar y su ciudad. Por eso se concibe a sí mismo –y a todos los demás sabios- como ciudadano del mundo. Este cosmopolitismo es una forma de desertar de la polis, de rechazar la herencia común y de escapar de la prisión de una cultura que ha empezado a desmoronarse y que no tiene el atractivo de antaño.

Influencias habrá, porque muchos de los preceptos que aparecen en la *Politeía* de Zenón de Citio tienen una notable inspiración cínica. Pero esto no es tan interesante como el hecho de que la actitud de fondo haya cambiado de forma sustancial. Los estoicos, y Zenón entre ellos, no dejaron nunca de recomendar la implicación del sabio en los asuntos de la ciudad, a diferencia del cinismo y a diferencia de aquel Epicuro que vivía escondido en su jardín⁸. Y éste es precisamente el tema que ocupa la presente

⁶ En DL 6.80 se da una lista de obras escritas por Diógenes entre las cuales figura una *Politeía*, pero añade que Sátiro y Sosícrates mantienen que Diógenes fue ágrafo; hay además una lista elaborada por Soción en la que no se encuentra tal *Politeía*.

⁷ Escribe A. Erskine: “So far little attempt has been made to suggest a date for the composition of the *Politeía*; it could have been written any time from the Zeno’s arrival in Athens until his death in the late sixties of the third century. It will be seen that it is consistent with the rest of his philosophical ideas, as Philodemus pointed out. Consequently it would be peculiar if it was written after or at the earliest during his period as a pupil of Polemo, the head of the Academy (D.L. 7.1., SVF 1.1, Strabo SVF 1.10, Numenius SVF 1.11, Cic Acad. Post. 1.34, De Fin. 4.3, SVF 1.13). The *Politeía* is a conscious reaction against Plato and may therefore date from the time of his arguments with the Academic philosopher Arcesilaus in the third century.”

⁸ *Láthe biósas* [vive oculto] (Fr. 86); “Epicuro no hizo política” (DL, 10, 10)

comunicación: la compatibilidad entre utopía política y práctica cívica, esto es, la participación en las estructuras vigentes sin menoscabo de un proyecto de cambio radical. Ideal y praxis, para decirlo de modo un tanto moderno, pero que, al cabo, no es más que uno de los problemas que atraviesa la teoría política de los primeros estoicos. Por un lado, se entreen planteamientos muy revolucionarios con respecto a la realidad de la polis, las leyes y la educación del momento; y por otro lado, se manifiesta un interés sin paliativos en los asuntos de la ciudad. El sabio hará política, se casará, tendrá hijos, participará en los cultos.

La ética estoica puede ser una clave para comprender esta traslación: la entrada de los *preferibles* en el reino de lo *indiferente* abre una puerta a la implicación del filósofo en la causa y cosa pública. Puede que la ciudad, en comparación con la virtud del conocimiento y de la amistad entre sabios, sea un indiferente, pero aun así es preferible participar que no hacerlo⁹. ¿Cómo es esto? ¿Por qué razón tendían a recomendar esta colaboración, hasta el punto de enviar discípulos, como hicieron Zenón y Cleantes con Perseo y Esfero, a las cortes de reyes macedonios, egipcios o espartanos? Y para decirlo de algún modo, ¿cómo pueden ser compatibles, de buena fe, lo utópico y lo tópico? Éste es el núcleo y el interrogante de la presente comunicación, y el caso de la *Politeía* de Zenón se convertirá en el modelo que se empleará para bosquejar una respuesta. Dos son las hipótesis que se examinarán, de cara a la conclusión final. Son las que siguen: 1) la utopía como justificación y legitimación de las prácticas políticas del momento helenístico y 2) la utopía como “inspiración” para cambiar y mejorar el estado y la sociedad. Vayamos por la primera.

Utopías estoicas: ¿legitimación de los regímenes y los cambios políticos de la época del primer helenismo?

Existe un argumento sacado de la historia de la filosofía, y concretamente de la escuela marxista, según el cual las ideologías –y muy en especial las utopías- tienen una función legitimadora del *status quo*. Este argumento ha tenido un gran poder de persuasión y puede que todavía hoy mantenga parte de su encanto. A grandes rasgos, se podría decir que la ideología –al contrario de lo que, según tales teorías, hace la ciencia- representa una versión en negativo de las contradicciones y las problemáticas sociales del momento. Como en una caja negra, la ideología proyectaría una imagen invertida de

⁹ Rist, 1995.

la realidad material efectiva y, por este motivo, manipularía la conciencia de los hombres con respecto a su verdadera situación marcada generalmente por la opresión. Es la función enajenante o alienante de la ideología, que implica la formación de una “falsa conciencia”. Dicho de manera un tanto burda, la ideología haría ver la opresión como un fenómeno “natural” y del todo justo, un fenómeno incuestionable. Los ejemplos que Marx y Engels traen a colación son bien conocidos. La religión cristiana, con su obsesión por la salvación eterna de las almas, sería muy útil de cara a forzar la obediencia y el servilismo en el “mundo terrenal”. Mostrando un más allá que uno tendría que ganarse libre de pecado, legitimaría el orden del más acá mediante la fe. Éste es más o menos el sentido de la célebre sentencia: “la religión es el opio del pueblo”. Ideología sería todo sistema ideal (de ideas) que contribuyese a mantener el orden establecido. Si se lleva este argumento hasta sus últimas consecuencias, toda la cultura –y todas las culturas– estarían bajo sospecha, salvo quizá la cultura que produjera una sociedad revolucionaria.

La utopía da un paso más. Es igualmente legitimadora pero, en vez de dar una explicación de los hechos y costumbres sociales, en vez de interpretar la realidad presente, remite a “otro lugar”. La también celebre distinción entre socialismo utópico y socialismo científico está en la base del tratamiento de las utopías. En efecto, estos relatos no acompañarían a los hechos sociales en su transformación progresiva, sino que se evadirían en un más allá –ya fuese un tiempo pasado, ya un espacio alejado- para construir la sociedad ideal. Cabet, Fourier, Saint Simon, Owen, Proudhon, todos ellos fueron catalogados como “socialistas utópicos” y durante un tiempo han servido como modelo para examinar otras utopías desde dicho punto de vista crítico. Se daría, pues, desconexión con respecto a los procesos materiales de la sociedad y escapismo hacia islas y tiempos remotos, habría ruptura y aislamiento con respecto a la sociedad. A diferencia de la implicación efectiva en la transformación de las condiciones del presente, la utopía se limitaría a apuntar –imaginando- una situación nueva y diferente. La vuelta al pasado, a una era dorada, sería uno de los tópicos de las utopías cual arcadias reaccionarias.

Es difícil mantener hoy en día intactos ambos planteamientos, es decir, tal como nos aparecen en Marx. Desde Mannheim y Ricoeur, desde Berger, Lukmann y otros, la distinción tajante entre ciencia e ideología, al menos en ciencias sociales y humanidades, se ha vuelto problemática. Esto no quiere decir que todo sea ideológico y falseador, pero sí que es verdad que la separación radical y evidente entre lo ideológico

y lo verdadero es cuando menos delicada. Y paralelamente, el tópico de la buena sociedad que produce la buena cultura también se ha visto como un sueño que, muy a menudo, ha producido monstruosidades totalitarias. Ha habido, por consiguiente, una tendencia a la flexibilización de las distinciones categóricas o, si se quiere, a una mayor relajación. Ahora bien, esto no impide para nada el suponer que las utopías esconden ideologías –y sin tener que llegar a compararlas con una explicación canónica y científica de la realidad– es pertinente tratar de examinar qué intereses defienden.

El caso de la *Politeía* de Zenón de Citio es muy adecuado a este respecto. Para empezar, por el momento y el contexto en que aparece. Caída del sistema de la polis clásica y dominación de Atenas. Sin Demóstenes, sin los defensores ya del antiguo sistema y con el precedente del intento de Alejandro el Magno de establecer la concordia (*homonoia*) en el mundo conocido (*ecúmene*). Es decir, un Imperio que abarcara a todo el mundo conocido. No es extraño, pues, que el mismo Plutarco se refiera a la *Politeía* de Zenón en un sentido legitimador. A menudo compara los logros de Zenón en filosofía y los de Alejandro en política (Plutarco, *De Alexandri Fortuna*. 1.6, SVF 1.262), de modo que parece –sin usar el lenguaje moderno al que hoy estamos acostumbrados– que Zenón expresó en términos ideales lo que Alejandro, un poco antes, había tratado de hacer efectivo realmente. Una sociedad de sabios, sin fronteras, sin restricciones, sin discriminaciones de raza, penetrada por lazos de concordia, podría no ser más que una imagen idealizada-legitimadora de las pretensiones imperialistas de cada uno de los herederos de Alejandro, como mínimo antes del Tratado de Triparadisos (321). Ésta es una posibilidad para interpretar el utopismo de los primeros estoicos: una estilización de las tendencias político-militares de los sucesores y sátrapas; y por tanto, una justificación *a posteriori* de la gran campaña conquistadora de Alejandro. ¿Qué se podía ganar con ello? Tal vez la amistad con algunos de estos mismos sucesores de Alejandro.

Por otro lado, en la *Politeía* de Zenón de Citio se habla de un estado ideal y, al mismo tiempo, de ciudades (*póleis*) en plural. Cuando se dice que no existirán tribunales ni querellas entre ciudades del estado (D.L. 7. 33, SVF 1.267; SVF 1.264) se debe prestar atención a dos puntos. El primero es evidente por sí mismo: la idea de que debe haber una concordia en las relaciones entre ciudades del mismo modo que debe haberla entre los ciudadanos-sabios. Segundo, y más implícito pero tal vez más importante todavía: el fin de la polis, entendida como ciudad-estado, puesto que las relaciones entre ciudades son relaciones que se establecen dentro de un único estado. Es

una teoría política, la de Zenón, que ya está lejos de los tratados aristotélicos –muy centrados en los regímenes de las ciudades-estado– y donde cualquier pretensión de independencia ateniense, de aislamiento autárquico de las ciudades, ha quedado relegada fuera incluso de las sociedades ideales. Más legitimación, por tanto.

Sostendrían esta tesis acerca del carácter legitimador del estoicismo las relaciones de amistad y colaboración mutua entre Zenón y Antígono Gonatás, uno de los reyes macedonios que ocupó Atenas. La historia es de sobras conocida. Antígono pide a Zenón que ingrese en su corte para asesorarle y trabajar de consejero. Zenón se niega, alegando motivos de salud y de edad, no obstante le envía dos de sus discípulos suyos, Perseo y Filónidas de Tebas (DL, 7, 6-10). Estos jóvenes estoicos colaborarán de buen grado con Gonatás y, como recuerda Epicuro (Fr. 119), vivirán en la corte del rey. Se trataba de educar a los macedonios en la virtud y seguramente de dar consejos en materia de relaciones con los griegos. Si los hechos que Diógenes Laercio y Epicuro recogen son ciertos, entonces la praxis de la escuela estoica complementa de tal modo la teoría –el estado ideal- que es fácil pensar que ésta debió de tener una función de justificación del orden establecido después de Queronea, de las guerras lamíacas y de las cremonidíacas. Es más, los excesos burlescos en la *Politeía* podrían ser también una forma de sostener la necesidad de implicarse en el orden político y de abandonar proyectos fabulosos, que sólo serían motivo de risas y ocurrencias.

El mismo “igualitarismo al alza” que se puede deducir de los fragmentos recuperados de la *Politeía* de Zenón tendría asimismo, ahondando en estos argumentos, una función de justificación del orden establecido. Una sociedad de sabios es una sociedad de élites, una situación paradójica en la que los menos –que son los sabios al contrario de los ignorantes, identificados a menudo con la multitud o los locos- pasan a ser no sólo la mayoría, sino la totalidad de los habitantes del estado. Tal característica muestra un gran parecido con la metáfora marxista de la caja negra. En efecto, la sociedad ideal de los estoicos, dada su colaboración con las estructuras de poder vigentes, sería una inversión imaginaria de la realidad, un imposible. Todos iguales significaría todos sabios. Y teniendo en cuenta que los reyes macedonios solicitaron a menudo el consejo y la sabiduría estoicas (DL, 7, 7), cuesta poco suponer cuáles podrían ser las intenciones de fondo de una *Politeía* ideal: adoctrinamiento, justificación de las políticas emprendidas por los caudillos macedonios mediante el armazón conceptual estoico. Para rematar el argumento, los cambios que plantearían los estoicos no tendrían un carácter económico ni material (redistribución de las propiedades,

cancelación de deudas, etc.), sino un componente moral. El perfeccionamiento de la sociedad reclamaría cambios en la actitud y el comportamiento de los súbditos, es decir, reclamaría volver más estoicos a los hombres. Y es que, en efecto, vistos desde esta luz, los preceptos de autocontrol, dominación de las pasiones y aceptación del destino (fatalismo), tan comunes a la filosofía estoica, se podrían convertir en valores de sumisión al orden imperante como expresión de la racionalidad del mundo.

Las referencias al amor (*Eros*), a la amistad (*philia*) y a la concordia (*homonoia*) entre los ciudadanos para evitar el conflicto (*stásis*) latente o presente también permiten una lectura legitimista de la utopía zenoniana (DL, 7, 124; SVF 3.631). En efecto, como dijo Aristóteles en la *Política* (1280 b), la amistad puede estrechar los lazos de los ciudadanos allá donde las leyes se vuelven inoperantes, y así mitigar los conflictos y constantes reivindicaciones por parte de los menos favorecidos, que a la larga pueden dañar la cohesión de la ciudad. Entonces, la paz social mantendría las diferencias de hecho entre los hombres. Comparando (y quizás exagerando un poco), es ésta misma la función de la ideología según el sistema conceptual de raigambre marxista que después, aunque revisado, se ha mantenido hasta nuestros días.

La Politeía de Zenón como arma ciudadana para perfeccionar la sociedad

Pero también cabe argumentar en dirección opuesta. En este apartado se examinarán algunas razones que existen para pensar que la *Politeía* de Zenón, como utopía, podía haber funcionado como una orientación de ruptura y cambio en la sociedad, y no como legitimación del *status quo*.

Las primeras palabras de Zenón en su utopía son toda una declaración de intenciones. Como refiere Diógenes Laercio (7, 32): “*declara inútil la cultura general; porque los que no son honorables son detestables, enemigos, esclavos, extraños los unos a los otros, padres a hijos, hermanos a hermanos, parientes a parientes.*” Decir esto y decir que Zenón juzgó que la sociedad de su tiempo era corrupta es expresar prácticamente la misma cosa. Esta desconfianza con respecto a la cultura general es muy parecida a la actitud epicúrea; también el filósofo del Jardín fue muy crítico con respecto a los valores del momento y denunció, además, el escaso valor que tenía la educación tal como se la venía practicando (DL, 10, 6). El parecido es obvio: las dos escuelas helenísticas representaron una renovación en lo concerniente a usos, costumbres y prácticas pedagógicas que se habían asentado. En este sentido las propuestas filosóficas de ambas escuelas no tienden a conservar sino a transformar la

enseñanza, como mínimo la enseñanza de la filosofía. Contra el tópico platónico de que la filosofía es cosa de hombres mayores, casi de ancianos, los estoicos y epicúreos aceptarían en sus filas a jóvenes y adolescentes, lo cual en algunos casos será visto como una auténtica provocación.

Pero no es sólo en términos pedagógicos que debe verse la posible intención de cambio en la filosofía de los primeros estoicos. Fijémonos, una vez más, en el estado ideal que Zenón dibujó. Y comparémoslo con el de Platón. Si en la *República* de Platón cada parte del alma halla *mutatis mutandis* una expresión en una clase social determinada, el mismo esquema se puede aplicar a la de Zenón de Citio. El rey filósofo representaba la prudencia y la sabiduría de la parte racional del alma; los guardianes representaban la parte irascible, el coraje y el valor; y finalmente, los productores eran los que encarnaban la parte apetitiva, el vientre del estado. ¿Y qué sucede con la república zenoniana? Pues que del mismo modo que el hombre virtuoso, el sabio, ha encontrado el tono y la tensión apropiadas merced al *hegemonikón*, el estado se ha llenado de sabios, es decir, se ha racionalizado por completo. No hacen falta las divisiones entre clases, puesto que de lo que se trata no es de conseguir un equilibrio entre las pasiones y la razón, a la manera del mito del auriga del *Fedro*, sino de controlar las pasiones mediante el uso de la razón. Se trata de gobernar y gobernarse, de saber mandar y de mostrarse de acuerdo con lo que conviene, un proceder que es justamente, según Zenón, lo que caracteriza al sabio. La utopía zenoniana representa el triunfo total del *hegemonikón*, de la capacidad rectora superior del alma humana. En realidad, pues, la sociedad reflejaría este igualitarismo del alma y de la sociedad que, en cambio, en el precedente platónico están claramente jerarquizadas.

Es más, puede que Zenón nunca explicase de qué manera se debía hacer el cambio de la sociedad vigente a su estado ideal, es decir, no se conoce cuál podía ser la estrategia planteada para conseguir tal objetivo, y ni siquiera si había alguna. Ahora bien, por lo que sabemos, una sociedad sin moneda y sin propietarios, aunque sea una consecuencia lógica de razonamientos sacados de la moralidad estoica, es una sociedad que ha eliminado las causas de las diferencias entre ricos y pobres. En este punto es interesante recordar y relacionar estos pensamientos con la oleada de revueltas que vivió Grecia durante estos años. En Argos, en el 370, 1.200 ricos fueron atrapados y condenados a muerte y, evidentemente, sus propiedades fueron confiscadas (Diodoro, 15.57-3.58). A partir de ahí muchísimos conflictos estallaron en varias ciudades, conflictos muy semejantes a lo ocurrido en Corcira durante la Guerra del Peloponeso, y

a raíz de los cuales se instalaron múltiples tiranías: en Heraclia Pontica (364-352), en Pelene (336-335), en Siracusa (317-316) y en Casandra (280-276). También hubo muchas revueltas, como en Corinto (365), en Cos y Naxos (280) y en Mitilene durante el siglo IV a.C. Esta situación de fondo, con un panorama político muy marcado por la lucha entre desposeídos y propietarios, pudo inspirar también la solución utópica de Zenón, entendiendo que la igualdad era su respuesta más apropiada y eliminando la moneda y la propiedad para conseguir una riqueza común a los miembros del estado ideal. El razonamiento pudo ser que para conseguir la estabilidad entre los ciudadanos del estado se debían eliminar las clases sociales directamente, en lugar de buscar una solución de compromiso entre ellas o en lugar de fijar sus relaciones desde un poder absoluto. La sociedad sin clases, que en un sentido vago se puede denominar comunismo, fue la solución teórica de Zenón.

También la esclavitud es uno de los temas importantes en la ética estoica. Obviamente el loco, a diferencia del sabio, es esclavo (DL, 7, 32). Es cierto que las definiciones de esclavitud en el primer estoicismo son muy dispares, y van desde una función estrictamente material –ser propiedad de otro– a una función moral: esclavo de las pasiones o de las opiniones ajenas, ser subordinado, etc. En cualquier caso, el objetivo sigue siendo el mismo: el sabio no es esclavo en esencia aunque accidentalmente lo pueda llegar a ser y, por este motivo, decir que en la república ideal todos serán sabios es negar todo fundamento a la esclavitud. Si fueron o no tan lejos, estos filósofos helenísticos, es harto difícil de afirmar. Cabe pensar, sin embargo, que el estado ideal estoico está construido sobre la base del rechazo a la esclavitud, al menos en el mismo sentido en que se puede decir que la ética estoica es una ética contraria a la vida esclavizada. *“El hombre bueno no está constreñido por nadie ni constriñe a nadie, no es obstruido por nadie ni obstruye a nadie, no está forzado por nadie ni fuerza a nadie, no domina ni es dominado. Lo contrario vale para el hombre malo”* (Estobeo, *Églogas*. 2.99; SVF 3.567). Nuevamente, por tanto, los estoicos se podrían haber alineado con posiciones extremas en las que se criticaba la institución del esclavismo. Se trata, no obstante, de una hipótesis más que debe tenerse en cuenta; desde luego, no puede asegurarse en absoluto que éste fuera el caso. Ahora bien, en el plano teórico, tal hipótesis puede funcionar perfectamente: las relaciones entre los sabios son libres (*eleutheroi*) (DL, 7, 33) y ninguno de ellos es más sabio que otro. Por este motivo, cabe deducir que el estado ideal es una sociedad de hombres buenos, iguales y libres. Y esto, una vez más, da el tono revolucionario.

Finalmente, en el caso de que el objetivo del estado ideal haya de ser tomado en serio, es interesante lo que el mismo Diógenes Laercio refiere sobre los estoicos y sobre Zenón en particular; a saber, que el sabio debe practicar la amistad y la ciudadanía (DL, 7, 33). Por lo que se refiere a la amistad –como valor estoico incondicional– ya es de sobras conocido; pero el tema de la ciudadanía es un poco más sugerente. Pensase lo que pensase Zenón sobre el tipo de estado y la sociedad de su tiempo, nunca despreció la vida cívica. Como se sabe, se le llegó a levantar un sepulcro en el Cerámico después de su muerte en honor a su fidelidad y respeto por la ciudad (DL, 6, 15). Lejos de la provocación cínica, Zenón, a pesar de que no era ciudadano de Atenas, nunca dejó de recomendar la participación en el cuerpo cívico. El término “ciudadano” (*polités*) contiene precisamente esta idea de participación activa, de acción implicada en el marco general de la convivencia. No es descabellado pensar que Zenón creía en la participación política como medio adecuado para educar, para generar sabios, y que de este modo podía ver en ella un camino para llegar algún día a la república ideal. O hasta es posible que, a falta de vivir en un estado perfecto, Zenón comprendiese que la naturaleza humana se debe a la comunidad (*physei koinonikos*) y que el sabio no puede vivir en soledad (DL, 7, 123; SVF. 3.628). Así, el estado ideal era una especie de criterio último para medir los grados de realización de los regímenes: un modelo teórico y normativo a la vez.

Las exigencias de las enseñanzas de Zenón, espectaculares y poco comunes para la época, junto con el extremismo de su estado ideal, no le impidieron reconocer que el hombre no puede disociarse de la comunidad política. La idea de comunidad, tanto en el plano físico u ontológico de la doctrina como en el plano estrictamente político, acaba jugando un papel importante en su pensamiento. Junto con Zenón, los primeros estoicos no renunciaron a la solidaridad que nace de compartir un mismo espacio y quizá, con todo, pensaron en perfeccionarlo y agrandarlo para que fuese compartido por todos los hombres en tanto que portadores, por naturaleza y sin discriminaciones, de potencialidades racionales, principios y leyes morales. Llamaron a esto “civilización”; como más tarde diría Cleantes, discípulo de Zenón: “*si la ciudad-estado tiene que ser una estructura habitable, la ciudad es algo civilizado*” (Estobeo, 2.103, 14-17) Se vuelve plausible que el horizonte último de tales objetivos no sea otra cosa que aquella utopía de Zenón y, por tanto, que la implicación cívica estuviera inspirada por la realización a largo plazo de un estado mejor. Este estado no se soñaba, sino que se pensaba como una exigencia racional en el curso de un mundo que se perfeccionaba con

el paso del tiempo, es decir, resultaba totalmente coherente con su visión teleológica de la naturaleza. Pero en ningún caso se trató de un estado eterno, de un régimen inmortal, puesto que los estoicos siempre estuvieron convencidos de la caducidad de todas las cosas.

Conclusiones

Como decíamos al comienzo, la *Politeía* de Zenón es un escrito muy antiguo del cual se han recuperado pocas líneas. Es muy difícil saber con exactitud qué función debió de tener en su momento. En esta comunicación hemos desarrollado dos posibilidades contrarias con el objetivo de mostrar que hay al menos tantos motivos para pensar que su utopía promovía cambios progresivos en la sociedad como los hay para pensar que, en el fondo, se trataba de una legitimación, es decir, de un escrito enfocado a la conservación del orden establecido. Una vez mostrada la coherencia de ambos planteamientos no hemos salido de la encrucijada.

Arriesgar una de las dos posiciones no es el objeto de esta comunicación. Después de los trabajos de Pohlenz, Long, Inwood, Rist o Erskin, entre otros, basta con mostrar que la función de la utopía en el pensamiento estoico, permanece como una cuestión abierta, puede que necesariamente abierta, y también que la estricta coherencia por sí misma no es un indicador suficiente a la hora de escoger entre alternativas teóricas o prácticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnim, H von: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Irvington Publishers, New York, 1986.
- Berger, P., Luckmann, T.: *La construcció social de la realitat*, Herder, Barcelona, 1996.
- Cappelletti, A. J. (intro., trad. y notas): *Los estoicos antiguos*, Gredos, 1996.
- Günther, R., Müller R.: *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenisch-römischen Antike*. Kohlhammer, Leipzig, 1988.
- Erskine, A.: *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. Cornell University Press, New York, 1990.
- Inwood, B.: *Ethics and Human Action in Early Stoa*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Inwood, B., Gerson L.P.: *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*. Hackett, Indianapolis, 1997.
- Long, A.A., Sedley, D.N.: *The Hellenistic Philosophers. Volume 1: Tranlations of the Principal Sources with Philosphical Commentary*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Mannheim, K.: *Ideología y utopía, introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, 1966.
- Pohlenz, M.: *Die Stoa; Geschichte einer geistigen Bewegung (I)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959-1978.
Erläuterungen (II), Göttingen, 1972.
- Ricoeur, P.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Rist, J.M.: *La filosofía estoica*. Crítica, Barcelona, 1995.