

EL PENSAMIENTO UTOPICO EN LA ANTIGÜEDAD CONCEPTO DE UTOPIA - ORIGEN Y EVOLUCION

Nelly López de Hernández

A principios del siglo XVI Tomás Moro acuñó la palabra "Utopía" la que, desde entonces, ha adquirido una serie de significados que le añaden variedad, complejidad y confusión.

Según su creador, Utopía es el "país de ninguna parte" y en él instaló su feliz república de la que describió la economía, el urbanismo, las relaciones entre los ciudadanos, su constitución y los detalles de la vida cotidiana de sus habitantes.

Moro escribió su obra inicialmente en latín, pero fue ya traducida al inglés en 1551. El término "utopía" hizo fortuna y pronto comenzó a usárselo tanto como sustantivo que como adjetivo.

El sustantivo sirvió para designar todo proyecto irrealizable, mientras que el adjetivo "utópico" se emplea para destacar el carácter imposible de un deseo y "utopista" para calificar a los elaboradores de ensueños.

En su ensayo sobre la nueva y la vieja utopía que figura en la obra *Uso y abuso de la Historia*, Finley afirma que hay un juego lingüístico en la propia palabra, que generalmente se ignora. La "u" inicial corresponde a la

negación griega *ou* y *topos* significa *lugar*. Por lo tanto, *Utopía* significa *en ningún lugar*. Pero, según Finley, si se ejercita la imaginación esa *u* puede también corresponder al prefijo griego *eu* (bueno, bien) y en tal caso obtenemos la expresión *lugar bueno* o *ideal*, lo que sería propiamente la Utopía.

Para sostener esta opinión, Finley se apoya en dos versos que figuran en el apéndice de la obra de Moro:

Por tanto, no Utopía, sino mejor
es mi nombre Eutopía, país de felicidad".¹

Esta ingeniosa interpretación de Finley carece de apoyatura real pues, sin duda, no pensó Moro en *Eutopía* como un país de felicidad ya que consideraba improbable la existencia de un estado tan perfecto. Por consiguiente, para Moro, Utopía significaba literalmente *en ningún lugar*.

En la actualidad, la utopía o el utopismo están en boga, pero es muy difícil saber con exactitud lo que con ello se pretende decir en cuanto al contenido.

Todo pensamiento utópico implica un elemento de fantasía, de sueño, o por lo menos de aspiración a una vida y un mundo mejores. Todos los hombres han tenido y tienen ensoñaciones de ese tipo, tanto acerca de su vida personal como sobre la sociedad o el mundo en que viven. Con frecuencia estos sueños suelen acercarse a las fantasías o proyectos de los paranoicos, razón por la cual, en el lenguaje vulgar el adjetivo "utópico" no sólo tiene connotaciones positivas, sino frecuentemente negativas como "no práctico", "inútil" e incluso peligroso porque distrae la atención y el esfuerzo de aquello que es verdaderamente practicable.²

Desde la aparición de la Utopía de Moro se utilizó esta palabra para designar obras literarias de distinto carácter: novelas, diálogos, etc. que imaginan una sociedad

1 FINLEY, M., Uso y abuso de la Historia. Cap. 11. Vieja y nueva Utopía. Barcelona, Edt. Crítica, 1977, p. 274.

2 FINLEY, M., op. cit., p. 274 -5.

o estado libre en el que se suponen superadas las deficiencias humanas.

Pero últimamente esas utopías son profundamente pesimistas respecto de la libertad y felicidad que podrían alcanzarse en tales mundos perfectos. Basta citar como ejemplos las obras de A. Huxley *Un mundo feliz* y *La isla o 1984* de G. Orwell.

Sin embargo, en tiempos recientes el término "utopía" ha ido adquiriendo un sentido específicamente sociológico y el análisis del pensamiento utópico se ha convertido en un rico campo de investigación y polémica para los sociólogos.

El pensamiento utópico en la antigüedad

Como introducción al tema del utopismo en el pensamiento antiguo, vale la pena establecer las diferencias existentes entre la ciudad clásica, concebida como un círculo cerrado, y el mundo de la cultura occidental al que se considera como dotado de un movimiento progresivo hacia una meta futura.

La ciudad clásica es vista como un círculo mágico consagrado por el antepasado fundador, renovado por la sangre de los sacrificios, y cuyo fin es proteger a los individuos de todo mal y de las consecuencias de sus propios pecados. Esta ciudad es construída sobre el plan mítico del universo y trata de mantenerse fiel a este mito, buscando por todos los medios evitar los cambios. En efecto, esos cambios, apartándola de la perfección mítica, la conducen al desequilibrio y el caos.

Tales ciudades (o sociedades) aparecen fijadas en el tiempo por el sentimiento de su perfección y permanecen idénticas a sí mismas tanto tiempo como pueden conservar en los individuos que las componen el sentimiento de participar en la inmortalidad de la ciudad. El individuo justifica su existencia en función del grupo a que pertenece.

Nunca un filósofo de la antigüedad pensó que el tiempo podía ser un factor de perfeccionamiento porque acercaba la humanidad al reino del verdadero Dios. En

rigor, vieron la historia de la humanidad como presa en el curso de los tiempos, como un eterno recomenzar, luego de grandes cataclismos³. Es decir, tenían una visión cíclica del tiempo.

A diferencia de esta concepción cíclica del tiempo y de la ciudad como un ente cerrado y perfecto, en armonía con el universo y cuya perfección depende de la eliminación del cambio, la llamada civilización occidental tiene una concepción evolutiva y progresiva de la humanidad, dirigida hacia un fin. Se trata de una civilización dinámica, encaminada hacia el porvenir. Esta característica distintiva de Occidente nació en el curso de la marcha de Israel hacia la Tierra Prometida y durante la larga espera de la llegada del Mesías. Se formó así una concepción nueva de la ciudad, que ya no tiene necesidad de un trazado mágico, integrando al hombre en el universo y aprisionándolo en ritos.

La ciudad nueva, en la concepción occidental, es la reunión de los hombres de buena voluntad y en ella reina la certidumbre de la salvación de cada uno de ellos por la promesa de Dios y la espera de la venida del Mesías al fin de los tiempos.

Para comprender el nacimiento de Occidente y el origen de su deseo de encontrar en el futuro su ideal de perfección en la tierra, es necesario remitirse a los siglos de la lucha de Israel para conservar su tierra, su fe y su templo.

La Biblia fue leída, no tanto como un mito de creación de los tiempos sino como un manifiesto revolucionario con profecías referidas a todos los períodos de crisis, de exilio, de cautividad. Los hombres creyeron y aún creen, que se acerca el fin de los tiempos anunciado por los profetas y que cada sufrimiento, guerra o tribulación es la antecámara del advenimiento del reino de los justos.

En adelante, la ciudad terrestre debía preparar la venida de la ciudad celeste, aboliendo toda distinción entre amos y esclavos, uniendo sus hijos en un mismo

3 PLATON, El político, Parágrafos 269 d y ss. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, pags. 23-30.

amor. El cristianismo, heredero de este movimiento, sacó fuera de sus defensas a la ciudad clásica.

Pero el cristianismo, convertido en religión oficial del estado romano, no cambió la esclavitud por la libertad, la espada por el arado, y los ricos, en su mayoría, aceptaron no entrar en el reino de los cielos con tal de conservar intactas sus riquezas de este mundo. Esta contradicción, que echó por tierra las esperanzas de muchos creyentes que aguardaban algo de felicidad terrenal, continuó a lo largo de la historia y provocó el estallido de crisis agudas manifestadas en movimientos milenaristas o quiliásticos.

Antes del cristianismo, el milenarismo fue la esperanza de Palestina, sojuzgada por diferentes amos, de los cuales uno de los peores fue el reino de los seléucidas, aplastada luego por Roma y dispersados sus habitantes tras la destrucción del Templo y más tarde de la propia Jerusalén.

El cristianismo debió en parte su rápida difusión a la inquieta espera del Mesías, considerado como signo del fin de los tiempos.

El origen bíblico de esta esperanza en el reino milenario de la felicidad, se remonta a Isaías, al libro de Daniel y al Apocalipsis de San Juan, si bien debemos destacar las fuertes influencias de origen iranio.

Aunque existen algunas divergencias entre los diferentes textos que integran la corriente literaria apocalíptica, los rasgos más generales de la misma pueden señalarse con claridad.

El orden divino instaurado en el universo ha sido quebrantado por las fuerzas del mal y se hace necesario restablecerlo logrando que se instale sobre la tierra el Reino de los cielos. Como preludio para ese acontecimiento, han de sobrevenir gran número de calamidades, terrenales y cósmicas. Pasada esta etapa, tendrá lugar el exterminio de los malvados, la vuelta de los judíos de la Diáspora a una Palestina liberada y una Jerusalén gloriosa y el advenimiento de una era de prosperidad y paz que será una vuelta a la felicidad paradisíaca de los orígenes del mundo. Este primer acto del drama escatológico ha de

durar mil años (quiliasmo) y los justos reinarán con el Mesías en una primera resurrección (son los llamados tiempos mesiánicos).

Al cabo de esos mil años, Satanás (el Mal) entrará de nuevo en acción con lo que ha de comenzar una época final de locuras y vejaciones hasta que el fuego de Dios caiga desde el cielo sobre los malvados y se inicie el último Día y el Juicio Final. A partir de él quedará instaurada una segunda creación que hará surgir una nueva tierra y unos nuevos cielos sometidos exclusivamente y para siempre a la soberanía de Dios.

Con el Juicio Final se producirá una nueva resurrección y la separación definitiva entre los buenos y los malos. Los primeros gozarán de la felicidad eterna y los segundos, el eterno castigo o la aniquilación⁴.

Con el correr de los siglos, el milenarismo se conservó como la esperanza de los pobres de este mundo, una esperanza acrecentada por las guerras sin fin, las hambrunas, las epidemias, es decir, cada vez que asolaban la tierra los jinetes del Apocalipsis.

Ante la peligrosidad involucrada en los movimientos milenaristas la Iglesia no tardó en suprimir de su doctrina oficial las esperanzas terrestres de estos movimientos. San Agustín fue quien con más energía los condenó; él fue quien acabó con su fuego y vació la doctrina de su contenido social. Según él, el reino milenario comenzaba con Jesús y la primera resurrección consistía en que el hombre se entregara a su Salvador. El reino en que los justos resucitados reinaban con Cristo no era ni más ni menos que la comunidad de la Iglesia de los creyentes, la Ciudad de Dios terrenal. La segunda resurrección y el juicio final no significaban nada para la historia de la humanidad, sino únicamente para las almas individuales: el reino de Dios en la tierra era y sigue siendo, la Iglesia que se acrecienta.

Sin embargo, y precisamente por estar prohibido

⁴ SIMON, M. y A. BENOIT, El judaísmo y el cristianismo antiguo. Barcelona, Labor, 1972, p. 17-18.

por la Iglesia, este sueño encontró acogida entre los pobres y se amplió hasta hacer explosión durante la revolución protestante en los levantamientos de los campesinos, especialmente en las sectas de los anabaptistas y de los husitas.

El movimiento de los husitas representa la primera revolución que podríamos llamar comunista, en cuyo trasfondo estaba el quilliasmo como doctrina de la posibilidad de realizar en la tierra el reino de Dios. Sus predicadores anunciaban una nueva Jerusalén en la que iba a renovarse el comunismo de los primeros tiempos del cristianismo: ninguna clase social, ningún dominio, ninguna propiedad privada, ningún impuesto; sólo una comunidad democrática bajo la dirección de Dios, concebido como rey místico.

El movimiento husita y el anabaptista, pese a que fracasaron en cuanto a su objetivo de instaurar un reino paradisíaco en la tierra, no hubieran sido posibles sin la doctrina del quilliasmo que los encendió ideológicamente. Podríamos decir que el milenarismo encarnó la ciencia de la revolución y fomentó la voluntad de sublevación de las clases oprimidas y les dio una conciencia revolucionaria.

Con el correr de los siglos los movimientos milenaristas provocaron la inquietud de los ricos y los poderosos. Por ello, los humanistas del Renacimiento y los filósofos de la Ilustración elaboraron sus utopías y ensueños sobre la idea de la ciudad justa pues rechazaban la de la ciudad de iguales que era la que el pueblo anhelaba.

La utopía se convierte en el refugio de aquellos que se espantan de las grandes corrientes que no cesaron de sacudir al Occidente después del advenimiento del cristianismo. Por ello las utopías presentan innegables analogías con la ciudad tradicional clásica, sujeta a leyes que nadie puede cuestionar porque son justas, es decir, conformes al mito.

Utopías de la Antigüedad

Características generales

Finley utiliza conceptos antitéticos para dividir las utopías en dinámicas y estáticas, igualitarias y jerárquicas.

Las dinámicas, según este autor, son aquellas destinadas a satisfacer las necesidades del mundo real en tanto que las estáticas, o mejor ascéticas, son aquellas elaboradas en un período histórico en que la escasez de recursos era el hecho predominante.

El límite entre ambos tipos de utopías puede establecerse en la revolución industrial que trajo aparejados importantes cambios en relación con la producción y distribución de los recursos.

Antes de esa revolución, la escasez era la norma, razón por la cual toda concepción de ciudad ideal debía apoyarse en la simplicidad, el ascetismo y la limitación de las necesidades. La sociedad así generada era de carácter estático y éste es, pues, uno de los rasgos esenciales de las utopías de la antigüedad⁵.

Otro rasgo importante era su carácter autoritario y jerárquico. La sociedad perfecta es aquella establecida sobre clases estrictamente jerarquizadas y basada en la natural desigualdad entre los hombres. Aun los estoicos, con su concepción igualitaria y solidaria de la humanidad, no lograron deshacerse totalmente de la idea de la diferencia natural existente entre los hombres, y el propio Zenón de Citio excluyó de su república ideal a los viciosos y a los moralmente injustos.

El fin de las utopías antiguas era el de poner orden, regularidad y virtud en un mundo sumido en el caos, la injusticia y el vicio.

Remotas fantasías utópicas griegas

Remontándonos a la época heroica del mundo griego, podemos hacer referencia al relato homérico sobre el reino de los feacios presentado como ejemplo de reino

⁵ FINLEY, M., op. cit., p. 284 y ss.

feliz, capaz de llevar la tentación al pertinaz espíritu de Odiseo a quien nada, ni aun la inmortalidad ofrecida por Calipso, había hecho vacilar en su afán de retornar a Itaca.

Varios fragmentos de los cantos VI y VII de la Odisea nos muestran la prosperidad y felicidad de los feacios, pudiéndonos detener en la descripción del palacio de Alcinoos como testimonio de esa prosperidad.

"A derecha e izquierda corrían sendos muros de bronce desde el umbral al fondo; en lo alto de los mismos extendíase una cornisa de lapislázuli; puertas de oro cerraban por dentro la casa sólidamente construída; las dos jambas eran de plata y arrancaban del bronceo umbral; apoyábase en ellas argénteo dintel, y el anillo de la puerta era de oro. Veíanse a entrambos lados unos perros de plata y de oro, inmortales y exentos para siempre de la vejez, que Hefestos había fabricado con sabia inteligencia para que guardaran la casa del magnánimo Alcinoos. Había sillones arrimados a la una y a la otra de las paredes, cuya serie llegaba sin interrupción desde el umbral a lo más hondo y cubriánlos delicados tapices hábilmente tejidos, obra de las mujeres. Sentábanse allí los príncipes feacios a beber y a comer, pues de continuo celebraban banquetes.

Sobre bien construídos pedestales hallábanse en pie unos niños de oro, los cuales alumbraban de noche, con hachas encendidas en las manos, a los convidados que hubiera en la casa.

Cincuenta esclavas tiene Alcinoos en su palacio: unas quebrantan con la muela el rubio trigo; otras tejen telas y, sentadas, hacen girar los husos moviendo las manos cual si fuesen hojas de excelso plátano, y las bien labradas telas relucen como si destilaran aceite líquido. Tanto como los feacios son expertos en conducir una velera nave por el Ponto, así sobresalen las mujeres en fabricar lienzos, pues Atenea les ha concedido que sepan hacer bellísimas labores y posean excelente ingenio"⁶.

En *Los trabajos y los días* de Hesíodo, encontramos referencias, en el llamado *mito de las edades*, a un tema

⁶ HOMERO, La Odisea, cantos VI y VII.

frecuente en la literatura utópica griega: el reinado de Cronos, concebido como una época feliz durante la cual los hombres no conocen las desdichas, el trabajo, la vejez, las necesidades. Un verdadero paraíso terrenal. Las edades que luego se van sucediendo aportan a los hombres cada vez males mayores hasta llegar a la edad de hierro, concebida como una verdadera, antiutopía en donde el hombre no tiene escapatoria y su única esperanza es la de trabajar y aguardar la ayuda de los dioses para aliviar su carga de sufrimientos. No hay posibilidad de retornar a la mítica edad de Cronos y el hombre está condenado a padecer el mal y la muerte. El mito de Pandora permite a Hesíodo explicar el por qué de este reinado del mal en el mundo⁷.

En cierto modo, la edad de Cronos podría ser comparada con el "paraíso terrenal" del pensamiento judaico-cristiano, pero en este pensamiento hay una importante diferencia respecto del mito de la edad de oro: la creencia de que algunos hombres -los justos- podían esperar un retorno al paraíso terrenal mediante el Juicio Final y la Resurrección. Ello ha de ocurrir por la gracia divina y no por la acción social y estará reservado a los elegidos. En ese sentido se puede trabajar mediante la fe o el martirio, pero no cambiando la sociedad.

La concepción del estado ideal en el siglo IV a C.

Hemos hecho mención a algunas fantasías utópicas correspondientes al período más remoto de la historia griega.

Durante la época arcaica y clásica, los griegos se dedicaron a organizar sus instituciones y a dar forma a las "politeiai" destinadas a regir la vida de las ciudades. Se abocaron, pues, a la acción política más que a la reflexión política.

Algunas ciudades evolucionaron hacia regímenes

7 HESÍODO. Los trabajos y los días. Mito de las edades y mito de Pandora.

aristocráticos: otras, encabezadas por Atenas, hacia la democracia, fuera moderada o radical. En el Occidente griego, el sistema que más perduró fue el del gobierno personal de los tiranos.

A mediados del siglo V a. C., especialmente en Atenas, floreció la discusión política estimulada por el racionalismo creciente, por el auge del imperialismo y por la acción de importantes personajes intelectuales que centraron su atención en el individuo y su capacidad para influir sobre la opinión pública. Tales personajes fueron los sofistas. Contrapuesto a ellos, pero utilizando métodos didácticos similares que indujeron a la confusión, se alzó la figura de Sócrates quien habría de ejercer influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico y político de la época.

Los males causados a Grecia por la larga guerra del Peloponeso, la derrota ateniense y la pérdida de su imperio sirvieron como estimulante, no ya para la acción política sino para la reflexión. Precisamente el siglo IV, el de la inevitable decadencia de las "poleis" griegas, marcó la culminación del pensamiento político y la aparición de los más grandes filósofos del mundo antiguo quienes pusieron las sólidas bases sobre las que se levantó el edificio de la teoría política hasta el presente.

Puesto que la "polis" estaba en crisis, también lo estaban sus instituciones, tanto democráticas como aristocráticas. El pensamiento se centró, pues, en la búsqueda de modelos sobre los cuales era factible construir estados ideales, libres de los males que en esa época aquejaban a los estados reales.

A partir de ese momento la filosofía, ligada indisolublemente a la vida de la "polis", buscó por todos los medios sacarla de su crisis y esbozar la "politeia" ideal que sirviera a esos propósitos.

Aristóteles en el libro II de la Política dedicado especialmente a criticar las teorías comunistas e igualitarias expuestas por Platón en la República, hace referencia a otros autores que anticiparon estas teorías. Menciona

a Faleas de Calcedonia⁸ y especialmente a Hipodamo de Mileto, el urbanista más famoso de su tiempo y el primer arquitecto que tuvo ocasión de levantar ciudades enteras, desde su origen, y trazar, al mismo tiempo, los grandes lineamientos de una constitución⁹.

Hipodamo de Mileto era considerado un meteorólogo, es decir, especialista en fenómenos celestes. Por tal motivo es encargado de trazar el plan de la nueva ciudad en armonía con el esquema del mundo, tal como se lo concebía entonces, pues la ciudad debía hacer participar a los hombres de la armonía cósmica.

Hipodamo no podía limitarse a ser un urbanista en el sentido que se entiende actualmente pues, por la ley de las correspondencias, levantando los muros de la ciudad, creaba estructuras sociales y fundaba una constitución.

Según Aristóteles, Hipodamo fue el primero que, sin dedicarse a la política, expuso cierto plan sobre el régimen mejor de gobierno: "Proyectaba una ciudad de diez mil hombres, dividida en tres sectores: una clase, de artesanos; otra, de agricultores, y otra, de defensores, que tendría en su poder las armas. Repartía en tres secciones el país: una parte, consagrada religiosamente; otra, pública y otra, particular. Sagrada, aquella de donde se hicieran las ofrendas rituales a los dioses, pública, la que proveería la subsistencia de los defensores, y particular, la de los agricultores"¹⁰.

La división tripartita de las clases en la ciudad griega no era una innovación de Hipodamo, sino que ella se vincula con todo un pasado legendario, el de los mitos de fundación a partir de Teseo. Hipodamo no busca crear estructuras nuevas sino, por el contrario, aproximarse a la pureza de los orígenes, reencontrando en las leyendas de fundación la rigurosa geometría y las estructuras sociales rígidas nacidas de la concepción de la armonía del cosmos.

8 ARISTOTELES, La Política, libro II, cap. VII.

9 Idem, II, VIII.

10 Ibid.

En el curso de su larga historia Atenas conoció una organización cósmica que expresaba la voluntad de los hombres de integrarse al esquema del universo. En el fragmento 5 de la Constitución de Atenas de Aristóteles se habla de esa primitiva organización de los atenienses: "Se dividen en cuatro tribus, pues los atenienses han imitado las estaciones del año y cada una de las tribus se divide en tres fracciones, de manera que hagan en total doce partes, como los meses del año, y éstas se llaman "trittys" y "phatrias"; en la phatria se ordenan treinta estirpes (gene), como los días del mes, y la estirpe es de treinta varones"¹¹.

La "polis" ideal en el pensamiento platónico

En la época de crisis de la "polis", concretamente después de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, la fantasía utópica se mezcló con el pensamiento científico y la reflexión política, a tal punto que a veces es muy difícil distinguirlos.

En el caso de Platón, las consecuencias de la guerra provocaron sus reflexiones acerca de lo justo y de lo injusto para el individuo y la ciudad, la ciudad perfecta, el arte regio del político, la importancia de las leyes, etc., es decir, toda su filosofía política. Cómo se produjo esa evolución hacia la reflexión filosófica, partiendo del joven deseoso de participar activamente en la vida de la ciudad, lo encontramos claramente expuesto en la famosa Carta VII de Platón, reconocida como auténtica.

La decisión platónica de filosofar está directamente vinculada con su voluntad de corregir la actividad política como ocupación necesaria para toda la vida humana.

En la teoría de Platón se pone de manifiesto la concepción que domina el conjunto del pensamiento antiguo. De acuerdo con ella, el orden del Cosmos, la organización de la ciudad y la disposición del alma humana presentan por naturaleza una analogía u homología estructural. Concretamente, el "cosmos", lo "bien organizado" suministra el plan y el dinamismo al cual deben adecuarse el universo

11 ARISTOTELES, La Constitución de Atenas, fragmento 5.

político y el mundo individual. Con este conjunto se relaciona el problema de la conducta, pues, "conducirse" es actuar en algún sentido -bueno o malo- dentro del cosmos, obrar políticamente en pro o en contra de la ciudad y asegurar, en la propia alma, la preeminencia de tal o cual principio.

Por lo tanto, para Platón, no existe distinción entre política y moral: la ciudad corrompida pervierte las mejores almas individuales, así como las almas decadentes determinan la declinación de la ciudad. En consecuencia, en la teoría platónica están ligados estrechamente el aspecto moral, el aspecto político y el aspecto cósmico, es decir, el alma, la polis y el cosmos.

La teoría del alma humana, su inmortalidad, las partes que la componen y la subordinación existente entre las mismas, constituye elemento esencial de su ética y, por ende, de su política.

Según Platón, el alma es inmortal y en varios diálogos importantes, como el Fedro y el Fedón, afirma esa inmortalidad. La posibilidad misma del conocimiento humano presupone la supervivencia del alma a lo largo de los tiempos. En efecto, el saber no es otra cosa que un re-conocer algo que ya se aprendió antes de que el alma cayera en el mundo fenoménico. La experiencia proporcionada por los sentidos no permite descubrir sino aquello que ya había sido puesto antes en el alma.

La idea de que el alma, antes de su manifestación empírica en el mundo fenoménico, está ya en contacto con el Logos, con la Razón, es un postulado platónico indispensable para alcanzar el conocimiento de lo universal, es decir, de las esencias.

Pero el alma, hundida en la prisión del cuerpo y el mundo de lo sensible, debe aprender a comportarse en el desorden que trae aparejado la participación en el mundo fenoménico. En el diálogo Fedro, Platón nos muestra la complejidad del alma humana y su lucha para imponer en ella el principio superior o racional¹².

En la República, obra fundamental de su pensamiento político, Platón nos hace ver que el alma humana tiene

12 PLATON, Fedro, parag. 245-248.

tres partes: una, la más hundida en el cuerpo y los sentidos, es el alma concupiscente y tiene su lugar en el vientre. A ella se opone el alma racional, situada en la cabeza y casi independizada del dominio de lo corpóreo: constituye la porción divina del hombre pues es la que está en relación con lo inteligible. Su destino último es la contemplación de las ideas, en especial la de Bien.

Entre los impulsos instintivos y la razón se encuentra como intermediario el valor cuyo asiento es el corazón, que no sabe, pero quiere y presiente de manera confusa el orden del Bien.

La multiplicidad reconocida por Platón en el alma humana exige un orden, una subordinación al principio superior. Para que reine en el alma la "eudaimonía" (felicidad), la armonía, la justicia, es necesario que las dos partes inferiores se subordinen a la superior (o razón).

De un modo similar debe procederse en la ciudad. La causa de las desdichas de la "polis" y por lo tanto, de las de los ciudadanos es la desunión. Pero la grave dificultad que debe enfrentar el gobernante radica en el modo de lograr la unidad frente a la diversidad y hacer que el Estado sea uno teniendo en cuenta que su naturaleza implica la agrupación de intereses, pasiones y caracteres también diferentes por naturaleza.

A fin de encontrar la solución a estos problemas Platón se remonta a los orígenes de la comunidad humana. En el libro II de la República afirma que la ciudad tiene su origen en que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo y necesita de muchas otras cosas "...un hombre se une a otro llevado por una necesidad, y a otro llevado por otra necesidad diferente, y como las necesidades son varias, su multiplicidad reúne a muchos hombres en un mismo lugar, que se asocian para ayudarse entre sí, y a esta sociedad le damos el nombre de ciudad"¹³.

El hombre es "primitivamente" un ser en la indigencia, necesitado y obligado a defenderse contra la adversidad natural y llevado espontáneamente hacia la unión con sus semejantes. La primera sociedad surgida de este modo

13 PLATON, La República, II, 369 b c.

estuvo basada en el principio de intercambio o trueque directo de los bienes requeridos por los integrantes de esa comunidad.

Con el tiempo aparecen los intermediarios cuya tarea consiste en facilitar los trueques y, aunque con ellos podríamos decir que el gusano ha entrado en el fruto, todavía la corrupción no se ha adueñado de la comunidad. La vida es aún frugal y sencilla, tanto en la vestimenta como en la habitación y en los utensilios indispensables para la vida.

Glaucón, hermano de Platón e interlocutor de Sócrates en la República, objeta esta frugalidad y sencillez afirmando que, de una manera similar, podría cebarse una ciudad de cerdos. Sócrates acepta que no todos han de conformarse con esa vida simple y ruda y buscarán rodearse de comodidades, objetos de lujo, perfumes, manjares pues no sabrán resistir las tentaciones a que los exponen sus impulsos y deseos.

La ciudad sana de cuyos orígenes se ha ocupado Sócrates, será reemplazada por otra compleja, con multitud de oficios, servidores y comerciantes encaminados a dar satisfacción a deseos que hasta entonces habían sido considerados superfluos e inadecuados para una vida frugal¹⁴.

En consecuencia, siempre que se quiera reflexionar con seriedad sobre la organización de la ciudad, será necesario tener en cuenta el hecho de que, sea cual fuere la racionalidad que presida los orígenes de la existencia social, se darán por igual las dos posibilidades de justicia e injusticia, de auténtico orden y de orden falso.

Es necesario, pues, que valiéndose del discernimiento que proporciona el ejercicio de la dialéctica, se ofrezca un modelo político que se ajuste tanto a las realidades comprobadas como a los más exigentes ideales.

Ese modelo político es desarrollado por Platón en la República a través de los rasgos atribuidos a su ideal Kallípolis.

La pequeña ciudad que en sus orígenes se bastaba

14 Idem, 373 a b c.

a sí misma por la sobriedad de sus costumbres y apetencias, al modificarse estos últimos se torna insuficiente y requiere de un territorio cada vez mayor. La necesidad de más y mejores tierras provocará la expansión hacia las ciudades vecinas las que, a su vez, estarán impulsadas por motivos similares. El choque bélico se hará inevitable.

A fin de salvaguardar la libertad y seguridad de la creciente "polis", es indispensable un ejército poderoso, capaz de defenderla de cualquier agresión exterior. Platón se muestra enemigo de un ejército democrático, formado por campesinos mal entrenados física y técnicamente. Por el contrario, es decidido partidario de un ejército profesional, adiestrado para cumplir la función de guardián de la ciudad ideal.

Platón sabe, sin embargo, que la decadencia y muerte de las ciudades procede, no tanto de sus enemigos externos, cuanto de la desunión que se introduce en el cuerpo de los ciudadanos debilitándolo hasta causar su ruina. En consecuencia, es necesario expulsar del Estado todos los gérmenes de división, todo aquello que se interponga entre la comunidad y el individuo, es decir, entre el ciudadano y la "razón hecha realidad" que es, o debería ser, la ciudad. Entre esos obstáculos figuran, en primer lugar, la familia y las relaciones de parentesco. La familia y lo que la constituye: patrimonio e hijos, deben abolirse. También hay que abolir la irracional división del trabajo según los sexos que relega a las mujeres a las tareas domésticas. La mujer -aparte de sus funciones fisiológicas que es posible reglamentar-, posee capacidades que le ha otorgado la naturaleza y puede cumplir, tanto como el hombre los deberes de la ciudadanía y la defensa de la ciudad.

Ello implica, nada menos, que las mujeres pueden desempeñar el oficio de guardianes y, eventualmente, el de magistrados o gobernantes de la ciudad.

Del análisis de la República se desprende que el primer objetivo para lograr la ciudad ideal es el de formar adecuadamente a los "guardianes" o defensores de la misma, quienes han de poseer las cualidades de los perros de raza. Sócrates compara, en efecto, a los jóvenes de noble nacimiento con los perros de raza pues "tanto el uno como

el otro han de tener sagacidad para descubrir al enemigo, velocidad para perseguirlo y fuerza para luchar con él, si fuera preciso, una vez que le hubieran dado alcance"¹⁵.

Puesto que estos guardianes han de recibir una educación especial y estar sometidos a un régimen comunitario severo que les prohíbe poseer cualquier tipo de propiedad o vínculos familiares, Platón juzga necesario utilizar el mito -en este caso un falso mito- para explicarles las relaciones que deben existir entre los hombres, las funciones que cada uno debe desempeñar y los lazos que los unen a la ciudad.

Según este mito, los hombres son nacidos de la misma madre, la Tierra, una madre que es necesario proteger y defender. Pero a la tierra que es la sustancia original, el dios mezcla el oro, la plata, el hierro o el bronce. Así, el niño es marcado desde su nacimiento por el metal que está en él y del cual sólo los filósofos, gobernantes de la ciudad, saben reconocer el brillo. Hay oro en la sustancia con la cual son amasados los magistrados, plata en la de los guerreros y hierro y bronce en la composición de los artesanos y labradores¹⁶.

A pesar de su desprecio por las fábulas de los poetas antiguos, Platón retoma uno de los temas de Hesíodo, el de las razas metálicas que se han sucedido en la historia de la humanidad.

Pero la ciudad de Platón no es una raza, un "genos" que tiene su edad y su tiempo propios, sino que está fundada para la eternidad y su estabilidad no puede ser perturbada. Mientras que en el mito de Hesíodo, las razas se suceden, en Kallípolis viven juntas en un eterno presente para el mayor bien de la ciudad.

Las clases sociales de la República son hereditarias en principio, aunque no totalmente cerradas como las castas de la India, pues puede ocurrir que de los individuos con alma de oro nazca un retoño de plata y de la plata un retoño de oro y las mismas variaciones se producen

15 PLATON, Rep., II, 375 a.

16 PLATON, Rep., III, 415 a.

entre los otros metales¹⁷. Hay, pues, en la República una jerarquía estricta de clases sociales atemperada por una débil movilidad social.

Estas tres clases: la de hierro y bronce de los artesanos, la de plata de los guardianes y la de oro de los magistrados representan las tres funciones principales de toda ciudad: producción, defensa y administración.¹⁸ A cada una de ellas corresponde una de las tres partes del alma humana. A la clase de los productores corresponde la concupiscencia de la cual la virtud es la templanza; a la clase de los soldados conviene la pasión de la cólera, de la cual la virtud es la fortaleza; a la clase de los magistrados corresponden la inteligencia y la reflexión de las cuales la virtud es la prudencia o sabiduría. Así hay en el alma del individuo las mismas partes y en el mismo número que en la ciudad, y en tanto que en el individuo la justicia es la estrecha subordinación jerarquizada entre las diferentes partes del alma, de la misma manera la ciudad es justa cuando cada una de las clases que la componen cumple con su función. La injusticia aparece cuando una de ellas trata de cumplir una función que no le corresponde.

La ciudad debe ser una encarnación de la justicia a fin de permitir el nacimiento de ciudadanos justos. Es por ello que encontramos en Platón una especie de dialéctica ascendente que va del individuo a la ciudad, modelando ésta sobre el arquetipo de aquél y fundando así una psicología, y una dialéctica descendente por la que se pasa de la estructura de la ciudad a la del individuo, fundando una sociopsicología¹⁹.

En la Kallípolis de Platón las leyes son innecesarias pues la sabiduría de los magistrados permite conservar el orden jerárquico y la estabilidad funcional de las clases.

17 Idem, 415 b.

18 En relación con este tema, resulta conveniente recordar los estudios comparativos llevados a cabo por G. Dumézil sobre los dioses de los indoeuropeos y sus tres funciones esenciales.

19 BRUN, Jean. Platón et l'Académie. París, P.U.F., 1960. cap. VII.

Asegurada esa estabilidad, también se asegura la permanencia de la ciudad en su perfección. Esta ilegalidad ideal tiene su fundamento en la educación que ha de recibir cada clase y de cuya vigilancia se encargan los magistrados. En esencia, pues, la ciudad ideal de Platón se apoya en una "paideia" perfectamente organizada y controlada.

Las utopías elaboradas siglos más tarde se basarán, inspirándose en Platón, en una educación permanente y sistemática cuyo producto serán ciudadanos formados para vivir en un estado ideal.

De las tres clases que componen Kallípolis, sólo las de los guardianes y los magistrados reciben la esmerada educación que corresponde a las funciones importantes que han de desempeñar.

A cambio de su derecho de poseer bienes y familia, la de los productores queda excluida de esa educación superior.

La de los guardianes procurará hacerlos fuertes de cuerpo y espíritu, desprovistos de toda ambición que no sea la defensa de la ciudad y carentes de afectos materiales que puedan llegar a inhibirlos en el desempeño eficiente de su superior tarea. Aquellos de los guardianes mejor dotados, los que se revelan como poseedores de un alma de oro, son escogidos para recibir la educación que les permitirá acceder a la ciencia suprema, la dialéctica, que se eleva de idea en idea hasta alcanzar la idea suprema, el Bien. Este logro les impondrá el deber de gobernar de acuerdo con la inteligencia, lo que redundará en beneficio de la comunidad. Si bien estos magistrados filósofos preferirían entregarse al gozo de la contemplación de las Ideas, deberán comprender que su destino está ligado al triunfo de la racionalidad que ellos encarnan. La comunidad será la que resulte beneficiada con el sacrificio de estos gobernantes que no tienen ningún interés personal en hacerlo ni buscarán esquilmar a la ciudad en beneficio propio o el de sus amigos.

Organizada de esta manera, Kallípolis alcanzará la justicia que, como en el caso del alma individual, resultará de la armonía de las partes y de la subordinación de

las clases inferiores a las superiores.

Treinta años más tarde de la elaboración de la República, Platón presentó en las Leyes, no una ciudad ideal sino una de segundo rango.

La República está colocada al nivel de las esencias, en tanto que la ciudad proyectada en las Leyes es una ciudad de tipo colonial [Nueva Magnesia] para la que se plantean problemas concretos tales como el lugar de emplazamiento, el papel que desempeñará en ella el dinero, el comercio, la actividad estética, la religión, etc.

Aunque Platón desarrolla en las Leyes perspectivas que equivalen a una retirada con respecto a las rigurosas exigencias que aparecen en la República y que muchos autores consideran como una concesión a la realidad histórica, tanto en una como en otra trata de salvar, por todos los medios, la independencia y la unidad que son los constitutivos esenciales de la polis.

El Ateniense, uno de los tres participantes del diálogo y que es, indudablemente, el portavoz de Platón, habla como un "nomotheta", es decir, un hombre al que se le ha pedido que fije una constitución y un código civil y moral. Elabora una verdadera utopía en la que nada es dejado al azar, ni la represión de los delitos, la concertación de los matrimonios, las creencias religiosas, etc. El modelo no es menos exigente que el presentado por Sócrates en la República, pero toma como base una hipótesis diferente. Es al hombre deformado, proveniente de cualquiera de las ciudades existentes -Atenas, Tebas, Corinto, etc.-al que hay que organizar tomando en cuenta el hecho de que no ha existido la posibilidad de educarlo desde su nacimiento como se suponía en la República. El legislador de las Leyes se aplica a enderezar a este hombre del siglo IV y trata de demostrar que con los regímenes políticos existentes se puede organizar una nueva ciudad con una aceptable racionalidad.

Lo que preocupa a Platón, más aún que las leyes justas, es el destino de las almas después de la muerte. En el libro X de la República se refiere al tema mediante el mito de Er, el panfilio, resucitado de entre los muertos

al cabo de doce días.

El relato sobre las experiencias de Er en el mundo de las almas cuyos cuerpos habían perecido y debían soportar castigos por sus acciones hasta que, purificadas, reencarnaban en un nuevo cuerpo, constituye la justificación de la teoría platónica acerca de la ciudad armoniosa y de sus leyes austeras. Este tipo de ciudad y legislación es el único capaz de preparar al hombre para la adecuada elección de un nuevo destino, de una nueva etapa en el ciclo de su devenir.

Para alcanzar ese objetivo, la ciudad justa no debe innovar sino, por el contrario, tratar de vincularse con el pasado, depositario de toda sabiduría. Es en el pasado donde Platón tratará de reencontrar las leyes primordiales y lo buscará especialmente en la más antigua historia de Atenas.

Esta historia es reconstruída en dos de los diálogos más conocidos y misteriosos de Platón: el *Timeo* y el *Critias*, este último incompleto o deliberadamente interrumpido.

En el primero de ellos, un sacerdote egipcio de la ciudad de Sais, conversa con Solón a quien instruye acerca del parentesco entre su ciudad natal y Atenas, fundadas ambas por la diosa Neith, llamada en griego Athéna. Según el sacerdote, Atenas es más antigua que Sais, la cual ha recibido sus mejores costumbres y sus leyes de aquellos remotos atenienses²⁰.

Entre las numerosas hazañas atribuídas a aquellos primitivos atenienses, el sacerdote de Sais menciona la destrucción del poderío de la orgullosa Atlántida.

En el diálogo *Critias*, Platón completa los datos relativos a la vida y organización de la antigua Atenas y, al mismo tiempo, da una detallada descripción de la Atlántida²¹.

La primitiva Atenas, fundada sobre la razón, presenta notable similitud con la ciudad ideal de la República y se opone, en el pensamiento de Platón a la Atlántida.

²⁰ PLATÓN, *Timeo*, 23 d.

²¹ PLATÓN, *Critias*, Obras Completas, T. II, pag. 856-871.

fundada sobre la "hybris" y arquetipo de ciudad injusta, nacida del capricho de un dios tumultuoso, Poseidón, en recuerdo de sus amores con Clito, una hija de la Tierra. Esta Atlántida llega un día a amenazar el Mediterráneo occidental con todo su poderío y nada parecía poder impedir su victoria sobre Atenas, la ciudad justa. Debemos destacar que la Atlántida no es solamente lo opuesto mítico de Atenas, la virtuosa. Ella representa el Oriente al que Atenas ha de vencer por vez primera rechazando el ataque de los Atlantes; el Oriente cuyo principio político es la monarquía de derecho divino.

A los Atlantes, ricos de todos los tesoros de la tierra, se oponen los atenienses que desprecian los bienes de este mundo hasta el punto de tenerlos en común para no conceder al cuerpo más de lo que éste merece. La victoria de Atenas sobre la Atlántida es ya la victoria de los pobres sobre los ricos, de los que han escogido el desprendimiento sobre aquellos que no pueden apartarse de las riquezas de la tierra.

A pesar del triunfo de Atenas sobre la Atlántida, ambas soportan, aunque de un modo diferente, las consecuencias de un tremendo cataclismo. No debemos olvidar la teoría platónica de las catástrofes o cataclismos periódicos a que se ven sometidos los diferentes pueblos de la tierra.

Cuando ocurre el gran cataclismo, el ejército de la Atenas primitiva, vencedor de los Atlantes, se hunde bajo la tierra, en tanto que la Atlántida desaparece sumergida en el mar.

Si bien Atenas no es destruída por completo, queda privada de la mayor parte de la tierra que antes poseía. "Lo poco que queda de ella, de excelente calidad, es un testimonio de lo que fue el pasado, así como en los atenienses de la época de Solón se ha conservado "algo de la semilla" de los atenienses de antaño. Atenas, pues, no está "perdida", siempre que esta palabra tenga algún sentido en la filosofía de Platón; pero en relación con la ciudad del siglo V y del siglo IV, la que describe Platón es un modelo antitético y, para decirlo de una vez, una anti-

Atenas²².

Este tema de la historia remota de Atenas, nos vincula con el de la filosofía de la historia en Platón. A primera vista parece paradójico hablar de una filosofía de la historia en relación con este filósofo pues se ha afirmado, y con razón, que los griegos carecían del sentido de la historicidad, que ignoraban la noción de un curso dramático y original del devenir humano y que privilegiaban a la Naturaleza, la que se repite en forma de ciclo con relación al tiempo.

A pesar de lo correcto de estas afirmaciones, se requiere la aclaración de algunos matices pues no es totalmente cierto que los griegos estuvieran cerrados a la historicidad. La "indagación" de Heródoto, la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides, las Hellénicas de Jenofonte, son relatos de historiadores.

En estas obras se señala el destino sensible y profano del hombre; el mito y la interpretación legendaria son discutidos en favor de una racionalidad que encuentra su legitimación en el presente, en aquello que vive el ciudadano común.

Los griegos no tenían ningún concepto para pensar la temporalidad, esa temporalidad que nosotros consideramos como real. Sin embargo, no pudieron menos que reflexionar sobre ella en la medida en que se les imponía de hecho en relación con las decisiones políticas o en las discusiones sobre temas de interés vital.

Tucídides es el doctrinario de la lucha por una nueva racionalización; Jenofonte quiere salvar al hombre por la moralización; Isócrates, por la retórica. Platón, por su parte, crea la filosofía de la historia como género cultural y como manera de pensar.

La filosofía de la historia se nutre de acontecimientos, pero no los toma como tales sino que les confiere sentidos que están legitimados por el solo hecho de inscribirse en una visión totalizadora.

22 VIDAL-NAQUET, P., Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro. Barcelona, Ediciones Península, 1983. pag. 317.

Platón reconstruye, en abstracto, el devenir de la humanidad a fin de proporcionar a sus coetáneos un modelo que les permita comprender cuál es el camino de la degeneración y la posibilidad de combatirla. Este modelo lo expone Platón en dos aspectos: por un lado, un "discurso sobre la historia universal", presentado en dos versiones algo diferentes por el Político y por las Leyes; el otro aspecto es un análisis "de las causas de la grandeza y la decadencia" de una ciudad, desarrollada en el libro VIII de la República. A estos textos se han de añadir los enigmáticos pasajes del Timeo y el Critias en los que se describen las antiquísimas constituciones de Atenas y la Atlántida.

Platón presenta la situación originaria de la humanidad como un estado casi perfecto, como una edad de oro; las relaciones del hombre con los dioses, con la naturaleza y con los demás hombres eran de buena convivencia, sin desarmonías. El devenir acontecía no como una degeneración sino como una repetición de felices sucesos. ¿cómo podía suceder tal cosa, siendo que en la concepción platónica, temporalidad y decadencia están inseparablemente unidas? A esta pregunta encontramos la respuesta en el Político con un mito admirable y extraño ²³.

En las Leyes, Platón evoca las leyendas "según las cuales la especie humana ha padecido muchas veces graves destrucciones por diluvios, epidemias y multitud de otras causas"²⁴.

Los escasos grupos que lograban escapar del cataclismo vivían con patriarcal frugalidad, felices en su autarquía, con independencia económica, social y afectiva. De esta manera venía a realizarse la imagen de los tiempos dichosos de Cronos, anteriores al cambio de dirección del mundo que nos es descrito en el Político. Pero esta imagen no podía mantenerse de forma duradera: era preciso que aquellas familias aumentaran y se reunieran para formar comunidades más vastas²⁵.

23 PLATON, El político, 269-273.

24 PLATON, Las Leyes, IV, 679 b.

25 PLATON, Las Leyes, 680 e, 681 a.

Para lograr la unidad de esas comunidades, sobrevino la política. Hubo que designar legisladores que fijaran reglas aplicables para todos y hubo que ponerse de acuerdo sobre el poder ejecutivo. Las Leyes analiza las diversas modalidades según las cuales se organizaron las "poleis".

Con la política empírica vinculada a las motivaciones de una humanidad sometida en adelante al devenir, se introdujo la historia y, con ella, la amenaza cada vez mayor de la injusticia. El libro VIII de la República explica cómo se impone, psicológica y sociológicamente, la degeneración.

La filosofía de la historia de Platón es desesperanzada, hasta diríamos trágica. La materialidad en que está inmerso el mundo sublunar acaba por derrotar al elemento divino que hay en él puesto que, decididamente, los hombres se rigen por los apetitos, por el deseo de una vida confortable que los arrastra a la infelicidad y la injusticia. ¿Qué sentido tiene, pues, el esquema de la ciudad ideal presentado en la República?

Este interrogante nos conduce al tema esencial que se vincula con lo que suele llamarse la "utopía" platónica.

Con frecuencia nos planteamos en qué sentido es utópica la obra de Platón y en qué forma el conocimiento filosófico puede modificar la suerte de la humanidad, dominada por el ritmo aciago del devenir.

En la República, Sócrates responde a este interrogante afirmando que sólo abordará el problema de la injusticia en la sociedad, en la medida en que este análisis le permita comprender posteriormente la cuestión de la injusticia individual; en efecto, la sociedad escribe con mayúsculas lo que el alma presenta en caracteres tan pequeños que difícilmente se logra descifrarlos.

Al final del libro IX declara que, de todos modos, si el modelo de Kallípolis no es políticamente aplicable, por lo menos cada cual puede servirse del mismo para arreglar su conducta personal. Aceptar y practicar la concepción de la justicia que define la filosofía, es optar por una existencia en la que reina la "eudaimonia".

Por otro lado, debemos destacar que si bien Platón se inspiró para estructurar su ciudad ideal en ciertos hechos muy conocidos, como por ejemplo, la educación espartana, las comidas comunitarias, la facilidad otorgada por la constitución espartana a los maridos para usar mujeres en común, etc., supo organizar todo esto en un sistema coherente de organización política que requería una imaginación verdaderamente utópica.

Finalmente, aunque Platón sabía que la realización de su Kallípolis era una tarea muy difícil, no la consideraba imposible si el poder pasaba a manos de los filósofos o si se lograba convertir, con la ayuda de un filósofo, el peor tirano en el mejor gobernante. Además, si Kallipolis no podía ser realizada, al menos servía para proponer al legislador terrestre un modelo ideal al que podía tratar de aproximarse.

La ciudad ideal de Aristóteles

Aristóteles, en el libro II de la Política había expresado sus críticas a la Kallípolis de Platón, lo mismo que a las constituciones ideales de Faleas de Calcedonia y de Hipodamo de Mileto. No obstante, como todo pensador político griego, debía proponer su propia ciudad ideal como continuación de los principios directivos de la existencia cívica.

En líneas generales, el proyecto de Aristóteles es semejante a la ciudad de las Leyes de Platón. Se explica esta influencia platónica por el hecho de que los libros VII y VIII (inacabados) de la Política de Aristóteles, los últimos de la obra de acuerdo con el orden tradicional, fueron redactados en la primera época del filósofo, la de Assos.

De acuerdo con su maestro, Aristóteles fija a su ciudad ideal ciertas condiciones materiales de población y territorio.

La población, entendiendo por ella el cuerpo de ciudadanos, debe ser suficientemente numerosa para que

la ciudad posea la "autarkeia", pero no sobrepasar un cierto límite, más allá del cual los ciudadanos no pueden conocerse entre ellos ni saber lo que son. A diferencia de Platón, Aristóteles no fija la cifra límite, pero establece que la población debe poder ser abarcada fácilmente de un golpe de vista.

Esta población debe poseer ciertos caracteres naturales, una cierta naturaleza, propia de la raza griega, de la gran familia helénica. Los pueblos de las regiones frías de la Europa del norte son valerosos, pero poco inteligentes y poco hábiles en la técnica. Las naciones asiáticas, inteligentes y con inventiva, no tienen valor lo que los conduce a la servidumbre. Los griegos, que ocupan una situación geográfica intermedia son, a la vez, inteligentes y valerosos: es por ello que viven libres bajo excelentes instituciones políticas. Y si ellos se atuvieran a la "unidad de constitución", serían también capaces de gobernar el mundo.²⁶

Según Aristóteles, deben ser excluidos de la ciudadanía ideal no solamente los artesanos, los obreros y los hombres de trabajo, sino también los comerciantes y los agricultores. La razón de ello es la falta de virtud y la falta de ocio. El ocio está ligado a la virtud de la cual es inseparable de felicidad.

Aristóteles nos dice que el ocio es preferible a la vida activa y es un fin en sí mismo, aun admitiendo que el trabajo y el ocio son uno y otro indispensables. Es en razón de esta concepción que los grupos sociales mencionados son separados del cuerpo de los ciudadanos por no formar parte integral y orgánica de la comunidad política, si bien son condiciones necesarias de ella, de su existencia y su prosperidad.

En cuanto al territorio, Aristóteles recomienda el que se basta mejor a sí mismo, con un suelo fértil, apto para toda clase de producciones y de una extensión tal que los habitantes puedan llevar una vida de ocio, sin mezquindad ni privaciones y también sin excesos de ninguna clase.

Este territorio debe ser difícil de invadir, por lo

26 ARISTOTELES, La Política, libro IV (VII), 7.

cual conviene que se pueda abarcar de un solo golpe de vista, como la población. El centro de la "polis", la ciudad propiamente dicha, debe estar instalado en una situación favorable tanto en relación con el mar como con la tierra. Aristóteles, rehusándose a una actitud dogmática, pese al pro y el contra antes de decidirse en favor de un acceso al mar, del cual las ventajas militares y comerciales le parecen más evidentes que los inconvenientes²⁷.

Excluídas de la ciudadanía las clases profesionales, reducidas al rango de "condiciones necesarias", todo el acento se coloca en esta constitución ideal sobre las dos clases que son, por excelencia las partes integrales y orgánicas de la ciudad: la clase militar y la deliberativa. En sus manos son concentradas en lotes iguales las propiedades no afectadas al dominio público pues es indispensable que los ciudadanos tengan suficientes recursos. Aristóteles se aparta de todo comunismo y no admite que ningún ciudadano sea privado de los medios de subsistencia. Predica, además, la institución de la comida en común.

En esas dos clases mencionadas son concentrados los cargos públicos. Descartando la especialización rigurosa de funciones establecida por Platón en la República, el Estagirita reglamenta la distribución de cargos o funciones de acuerdo con la edad. Los mismos ciudadanos serán combatientes, gobernantes, jueces y sacerdotes, pero en épocas diferentes y sucesivas de su vida. A los jóvenes corresponderá la guerra, que es la que requiere fuerza física, a los de más edad, la deliberación y la justicia que requieren la prudencia; a los ancianos, retirados de la vida activa, el servicio de los dioses, es decir, las funciones sacerdotales.

Con realismo, Aristóteles destaca la gran ventaja política de este sistema que consiste en apartar de la clase militar la tentación de cambiar la constitución, "pues aquellos que disponen soberanamente de las armas son también dueños absolutos de mantener o de cambiar las instituciones", y sería poco sabio pretender conservar permanentemente en la subordinación a aquellos que tienen

27 ARISTOTELES, Pol., IV (VII), 5 y 6.

la posibilidad de emplear la fuerza. Pero todo peligro parece descartado cuando la función militar y la de gobernar, aunque están en las mismas manos, no lo están al mismo tiempo²⁸.

Se nos presenta un problema, cuando pretendemos clasificar este sistema preconizado por Aristóteles para su ciudad ideal. En efecto, entre aquellos que componen el estrecho cuerpo de ciudadanos, todo es legal: propiedad, participación en el poder, educación. Todos los ciudadanos alcanzan el mismo nivel social, moral y cultural. Es grande, pues, la tentación de hablar de una "democracia idealizada". Sin embargo, analizando el conjunto de grupos sociales que quedan al margen de la ciudadanía, comprendemos que es demasiada idealización.

El término "Aristocracia" es el que se nos impone y ajusta al régimen preconizado por Aristóteles.

Como en el caso de la Kallípolis de Platón, también en la ciudad ideal aristotélica ocupa un lugar destacado la educación. La misma queda excluida de la iniciativa privada y es el legislador el que tiene como cargo fundamental el ocuparse de ella. Aristóteles, apartándose de la práctica ateniense que dejaba a los padres el cuidado de la educación de sus hijos, señala que, en realidad, "todos pertenecen a la ciudad pues cada ciudadano es una parte de ella y el fin de cada parte está dirigido naturalmente hacia el fin del todo".

En primer lugar, el legislador debe asegurar a los niños que educa un cuerpo en perfecto estado. Ello implica practicar una política de eugenesia que fija la edad del matrimonio hacia los 18 años en las mujeres y 37 años o un poco menos para los hombres, siendo la mejor estación para realizar las uniones el invierno. Determina igualmente el período de procreación, pues los infantes nacidos de padres de edad avanzada son deficientes, como los nacidos de padres muy jóvenes. El período de procreación debe corresponder al pleno vigor de la inteligencia, que llega hasta cerca de los 50 años. Cuando esta edad haya sido sobrepasada en cuatro o cinco años, se debe liberar a

28 Idem, 9.

los ciudadanos de la obligación de traer hijos al mundo y durante el resto de vida que les quede por delante no tendrán relaciones sexuales salvo por razones de salud o una causa semejante. En caso de engendrarse hijos en edad avanzada, debe practicarse el aborto.

También el legislador prescribe el régimen que deben seguir las mujeres embarazadas: actividad corporal y completa tranquilidad de espíritu.

El infante nacido en las mejores condiciones debe recibir una educación fundada en un cierto espíritu y desarrollada siguiendo un cierto programa.

En el primer aspecto, la educación pone el acento en el saber por sí mismo, la inteligencia por ella misma, el gusto artístico por él mismo.

Toda especialización es excluida y por lo tanto, toda tendencia profesional: un hombre libre no debe dedicarse con exceso y de manera profunda aun a las artes liberales, que deben servirle para alegrar la vida de ocio fuera de toda base utilitaria.

En relación con el programa educativo, la legislación dispone que el infante reciba una primera educación hasta los siete años: un cuerpo de inspectores o paidónomos controla a los padres, sobre todo en lo relativo a los juegos. Luego, en el curso de dos ciclos sucesivos de siete años -el primero hasta la pubertad a los 14 años y el segundo hasta los 21- la ley establece reglas que los padres deben respetar estrictamente. De siete a catorce años habrá un entrenamiento del cuerpo mediante la gimnasia. De los 14 a los 21 años serán educados en las artes liberales (con un lugar especial otorgado a la música), a fin de promover la virtud en el espíritu de los educandos pero evitando cuidadosamente toda especialización. La forma de educación prescrita por Aristóteles debe ser liberal y noble, no útil o necesaria²⁹.

El estoicismo y su influencia

²⁹ ARISTOTELES, Pol., V (VIII).

La filosofía por excelencia del período helenístico fue la del Pórtico o estoicismo. Su fundador, Zenón de Kitium (en Chipre), rechazó la moral de evasión preconizada por los epicúreos y, aunque al principio fue discípulo del cínico Crates de quien recibió la mayor influencia, también se apartó de esta escuela por sus excesos y su gusto por el escándalo.

El estoicismo, a través de las diversas etapas de su evolución y de sus distintos representantes, puso su marca indeleble sobre el mundo helenístico: la marca de su cosmopolitismo y su idea de fraternidad universal, la de su concepción del sabio y la de su actitud, variada, frente a la política.

El pensamiento político estoico es inseparable de la filosofía general del Pórtico, apoyada sobre la conciencia de sus relaciones con el universo.

En consecuencia, la física, moral y política estoicas deben ser analizadas en conjunto.

Zenón, fundador del estoicismo antiguo, tenía la convicción de que el esfuerzo realizado por el hombre para liberarse de sus pasiones, hacerse dueño de sí mismo y, encontrar de ese modo la felicidad, no podía cumplirse sin tomar el mundo como punto de apoyo y como modelo.

En efecto, la regla de vida interior que cada hombre debe darse no puede dar frutos si no concuerda con la naturaleza y se inspira en la razón que la gobierna.

Ante sus ojos, el dios supremo y universal es el mundo, su sustancia y su razón. Los dioses tradicionales de la religión griega son personificaciones de las fuerzas de la naturaleza. Lo que hay de divino en el mundo es el fuego, uno de los cuatro elementos de la física estoica: fuego, aire, agua y tierra; pero el fuego tiene un rango privilegiado pues es el elemento por excelencia.

El fuego es el principio, el autor, el organizador del mundo. La influencia de Heráclito es aquí evidente.

El fuego da nacimiento al aire, el aire se convierte en agua y luego se origina el elemento más pesado, la tierra. Este fuego divino lleva consigo el orden y la inteligen-

cia: es la razón cósmica o Logos. Todo el acontecer cósmico se produce de acuerdo con leyes rigurosas que son la expresión de una Providencia divina (Pronoia). La mezcla del fuego y del aire produce un hálito ardiente [pneuma] que penetra el universo en sus partes más minúsculas y hace del mundo un gran viviente, una verdadera "physis". El alma del hombre es una parte de este hálito divino y el factor determinante de su ser es la capacidad de pensar (nous). El alma del hombre no es inmortal, sino que al producirse la muerte del cuerpo se disipa en lo invisible y vuelve al universal espíritu divino, al fuego de donde salió.

Esta física estoica, que en realidad es una metafísica, merece ser llamada "panteísmo" pues su principio característico es la inmanencia de Dios en el mundo. El fuego divino es el origen de todo y su providencia lo penetra todo. En consecuencia, todas las cosas están coordinadas y unidas; el cuerpo más pequeño es solidario con los otros cuerpos y está presente en ellos. El universo entero está presente en todas sus partes.

La unidad de la naturaleza se expresa en la célebre teoría estoica de la simpatía universal según la cual todas las partes del universo se influyen recíprocamente, cualquiera sea la distancia que exista entre ellas. La simpatía universal es el fundamento de la práctica religiosa de la adivinación, que tantas críticas atrajo sobre los estoicos.

Otros aspectos de la física estoica también suscitaron problemas y críticas, en especial los relativos al tema del mal y al de la libertad del hombre.

Para los estoicos el mundo es perfecto: nada le falta, todas sus partes están ajustadas. Su perfección se explica por la acción de la divinidad que le es inmanente, que pone todo su orden y que mantiene el curso razonable de las cosas. ¿Cómo puede entonces encontrar cabida el mal en ese mundo perfecto?

Una forma de explicar esa presencia es la de que el mundo es un cuerpo acabado, en tanto que sus partes existen en función del todo y no en función de ellas mismas. En razón de que esas partes deben someterse a la unidad,

se puede concluir que lo que es un bien para el conjunto puede ser un mal para alguna de sus partes.

Por otro lado, los estoicos consideran que el mal existe en el mundo en virtud de una necesidad fatal por la cual nada puede existir sin su contrario. Esta idea fue aceptada por la mayor parte de los filósofos griegos.

Además, el mal entra en el plan de la naturaleza y tiene su utilidad en función del todo.

Tal vez el problema de mayor importancia suscitado por la física estoica es el del destino y sus relaciones con la libertad del hombre, esa libertad que los estoicos afirmaron como la única propiedad exclusiva del hombre, como el principio del conocimiento y el principio de la moral. Para los estoicos el hombre tiene la seguridad de ser libre, pero en esta seguridad encuentra la advertencia de que se destruirá si obra según el capricho. La verdadera libertad consiste en querer que las cosas se produzcan, no de acuerdo a nuestro deseo, sino tal como se producen. En el terreno más importante de todos, el de la conducta, el hombre es libre de querer las cosas tal como ellas son y los acontecimientos tal como se producen.

Llegamos así a la fórmula que es como la directiva del estoicismo: *vive conforme a la naturaleza*, lo que equivale a decir: *vive conforme a la Razón* (Logos), pues lo que define al hombre y lo diferencia de los demás seres vivos es la razón.

El hombre se da cuenta de que no vale nada sin la razón y también de que no puede tener conciencia de la razón sin quererla: la razón implica la voluntad pues ambas son inseparables. La voluntad debe ser esclarecida, la razón debe ser querida y ambas entrelazan sus fuerzas.

La voluntad, con el tiempo, terminó por alcanzar un valor extraordinario y por dominar la doctrina estoica. La idea de una voluntad inflexible y todopoderosa es, tal vez, lo que los estoicos han legado de más precioso a los hombres.

De acuerdo con los estoicos, se podría creer que la vida según la razón y la naturaleza es el medio para alcanzar la felicidad (eudaimonía), pero se advierte que

la vida según la razón y la naturaleza es ella misma la vida feliz: ella es su propio fin.

La vida según la razón es la virtud, el único bien, que se basta a sí misma y no existe nada sobre ella.

La virtud es el único bien del cual no podemos ser desposeídos, pues depende sólo de nosotros. Nos podrá ser arrebatada la fortuna o la salud, pero no podrán despojarnos de la razón ni de la voluntad de ser razonables.

El verdadero estoico es aquel hombre capaz de alcanzar la "autarquía", bastarse a sí mismo, ser el capitán de su alma³⁰.

El esfuerzo de liberación que cada hombre debe realizar, de acuerdo con la moral estoica, parece corresponder a un mundo personal y solitario. Sin embargo, este esfuerzo que, necesariamente debe ser solitario, nos permite acceder a lo que hay de más universal en el hombre. Se comprende, entonces, cómo esta moral estoica que parece limitada estrictamente al individuo, pudo hacer aparecer los lazos existentes entre los seres humanos que hasta entonces no habían sido tomados en cuenta.

En el mundo antiguo reinaban la separación de clases y la desigualdad: todas las ciudades estaban cerradas a los extranjeros, la mayoría de los cuales eran menospreciados por su condición de bárbaros; además, era muy grande la distancia que separaba al hombre de la mujer, al hombre libre del esclavo.

Frente a esta visión del mundo, los estoicos elaboraron la idea de la igualdad universal, tanto en relación con los individuos como con las naciones. Puesto que los

30 Una muy bella manera de expresar este sentimiento la encontramos en la poesía de William E. Henley:

"Out of the night that covers me,
black as the Pit from pole to pole
I thank whatever gods may be
for my unconquerable soul.

It matters not how strait the gate
how charged with punishments the scroll,
I am the master of my fate:
I am the captain of my soul."

hombres participan de una misma razón, poseen una misma libertad y son imágenes de un mismo Dios, existe entre ellos una igualdad radical.

El conocimiento de esta igualdad es el origen de una noción muy importante que debemos a los estoicos: la noción de derecho natural. Los derechos que el hombre posee por naturaleza están garantizados por la ley, que no es otra cosa que la expresión de la razón. Según los estoicos, toda ley positiva debe respetar los derechos naturales. Esta idea es una de las más importantes que introdujeron en el mundo. Retomada y confirmada por los juristas latinos, en especial por Cicerón, se fue enriqueciendo a lo largo de los siglos: su culminación es la célebre Declaración de los derechos del hombre, aporte imperecedero de la Revolución Francesa. Algunos de sus artículos parecen haber sido redactados por los filósofos estoicos.

Otra idea muy importante desarrollada por el estoicismo es la de la ciudad del mundo o Cosmópolis.

En los fragmentos del escrito de Zenón acerca "Del Estado", sobre el cual los antiguos opinaban que estaba escrito *en la cola del perro*, es decir, bajo la influencia de los filósofos cínicos, figuraban las siguientes palabras: "No deberíamos vivir en estados o poblaciones divididas y cada una con su derecho, sino creer que todos los hombres son nuestros compatriotas y conciudadanos: no debería haber más que una forma de vida y un orden estatal, del mismo modo que un rebaño común se cría según una sola ley". De acuerdo con esta concepción, en el estado mundial estoico no desempeñan papel decisivo la nacionalidad, la posición social o aun los lazos familiares. Lo único que importa es la humanidad, entendida y educada en el sentido estoico, "sólo los justos son entre sí conciudadanos y amigos, parientes y libres"³¹.

Esta concepción utópica de Zenón no pasó de un mero ejercicio literario y ni siquiera los discípulos del fundador del estoicismo aceptaron un proyecto de comunidad elaborado según los principios cínicos. Sin embargo, la idea principal, la de la unidad del género humano y el

31 DIOGENES LAERCIO, Vida de Zenón, 25.

consecuente ideal del estado mundial y la fraternidad entre los hombres, pasó a la escuela estoica que se convirtió en la principal portadora del ideal humanístico durante el período helenístico.

En la ciudad mundial o Cosmópolis, reinarán la libertad y la igualdad; en consecuencia, la justicia y el derecho encontrarán su lugar verdadero.

Las utopías igualitarias del período helenístico

Un tema que ha suscitado y continúa suscitando largas controversias, es el relativo a la influencia de ciertas corrientes del estoicismo en el surgimiento de teorías igualitarias durante el período helenístico, época convulsionada tanto en el aspecto político como en el socio-económico.

La presencia de algunos representantes del estoicismo junto a los hombres que trataron de llevarlas a la práctica, constituye el elemento fundamental de las controversias.

Posiblemente el caso más interesante sea el protagonizado por Aristónico de Pérgamo, descendiente bastardo del rey Eumenes II.

En el año 133 a. C., cuando en Roma se iniciaba la agitación campesina suscitada por Tiberio Graco, murió Atalo III, rey de Pérgamo. Como no tenía descendencia legítima y anticipándose sin duda, a lo que inevitablemente habría de suceder, legó en su testamento el reino de Pérgamo a Roma.

Pero un hijo ilegítimo de Eumenes II, Aristónico, se negó a aceptar esta disposición de su hermanastro y desató una guerra para recuperar el trono. Roma, por supuesto, no pensaba renunciar a tan suculenta herencia y procuró por todos los medios acabar con Aristónico.

Puesto que las clases altas, normalmente aliadas de Roma, no le brindaron ningún apoyo, Aristónico trató de atraerse a las clases oprimidas de Asia Menor, a los desheredados de la fortuna y, en especial, a los esclavos.

En su Geografía, Estrabón nos dice lo siguiente

en relación con el levantamiento de Aristónico: "Retirándose al interior, unió rápidamente una multitud de pobres y esclavos, a los que conquistó con las promesas de libertad y a los que llamó Heliopolitanos"³².

En esta escueta frase de Estrabón aparece mencionado el nombre de Heliópolis o Estado Solar lo cual, unido al hecho de que junto a Aristónico halló refugio el expulsado maestro y consejero de Tiberio Graco, el estoico Blossius de Cumas, llevó a suponer que Aristónico se proponía introducir en su reino el régimen utópico igualitario enunciado por el pensamiento estoico y ya descrito por lambulos, protagonista de un curioso viaje hacia una isla del océano Indico -acaso Ceilán- cuyos habitantes, los Heliopolitanos, vivían en completa igualdad y no existían los esclavos.

Conocemos este fantástico viaje y relato de lambulos a través de Diodoro de Sicilia³³, quien nos describe ese amable pueblo primitivo que adoraba al Sol y vivía según un derecho natural comunista. Los habitantes de esta Isla del Sol gozaban de una permanente juventud, desconociendo las enfermedades y, luego de disfrutar de una larga vida (150 años) se acostaban para dormir eternamente.

No necesitaban trabajar para vivir pues la tierra les brindaba en abundancia (compárese con Hesíodo y Platón) cuanto les era indispensable para su vida placentera y sana.

Entre ellos reinaba completa igualdad y su estructura política realizaba en muchos aspectos los ideales sociales de cínicos y estoicos.

lambulos, al final de su relato, reconoce que éste es una invención suya.

El hecho de que Aristónico haya llamado a sus partidarios "heliopolitanos" y que les prometiera una vida de libertad e igualdad, indujo a muchos a pensar que buscaba llevar a la práctica el proyecto utópico de lambulos. Sin embargo, no hay ningún fundamento para aceptar esa

32 Estrabón, XIV, 1.

33 DIODORO SICULO, II, 55-60.

dependencia, aunque sí puede suponerse que tanto Aristónico como lambulos compartieran una tradición común relativa al dios solar Helios. Este no tuvo nunca importancia en el ámbito religioso propiamente griego, pero sí dentro de las religiones orientales en las que los cultos solares fueron preponderantes y el sol divinizado estuvo estrechamente ligado al imperio de la justicia. Esos cultos solares cada vez cobraban más fuerza dentro del mundo helenístico, sobre todo entre los estratos más miserables de la sociedad y los esclavos.

Para terminar esa referencia a Aristónico, digamos que su levantamiento fue aplastado por Roma con la ayuda de los reinos de Bitinia, Capadocia y las ciudades griegas del Asia menor. El bastardo revolucionario constituía una seria amenaza para todos ellos.

Otra interesante utopía narrada también por Diodoro³⁴, es la atribuida a Evémero de Messana, amigo del rey Casandro de Macedonia y que parece haber vivido entre fines del siglo IV y principios del III a. C.

La campaña de Alejandro Magno a la India despertó, como ocurrió más tarde con el descubrimiento de América, no sólo el interés por los aspectos exóticos de los pueblos que allí vivían sino las ensoñaciones sobre reinos ideales que podían ser ubicados en ese contexto geográfico.

Tal es el caso de Evémero quien relata un viaje de exploración hacia la Arabia Feliz en cuyo transcurso había ido a dar a una isla llamada Pancaia, situada cerca de las costas de la India. En ella vivían, además de los aborígenes del lugar, grupos de escitas, cretenses e indios.

La forma en que la sociedad está organizada, según Evémero, responde a las estructuras ideales elaboradas por los filósofos.

Los habitantes de la isla están divididos en tres clases: sacerdotes, campesinos y guerreros, siendo la de los sacerdotes la más importante, por lo que podemos decir que la población vivía en un estado teocrático regido por el clero. La idea de una casta sacerdotal, extraña a la mentalidad religiosa griega, posiblemente haya sido

34 DIODORO SICULO, V, 41-46.

tomada de la sociedad hindú.

En Pancaia no existe la propiedad privada y cada habitante solo posee su casa y el jardín que la rodea. Los productos de la tierra son distribuidos por los sacerdotes quienes, debido a su posición privilegiada, se reservan una doble cantidad.

La lectura de Diodoro nos amplía estos datos:

"El cuerpo político de los habitantes de Pancaia está dividido en tres clases: la primera entre ellas es la de los sacerdotes a la cual están asignados los artesanos; la segunda comprende a los campesinos y la tercera a los soldados, a los cuales se agregan los pastores.

Los sacerdotes son los conductores para todas las cosas tomando las decisiones en discusiones legales y teniendo la autoridad final en todas las cuestiones que atañen a la comunidad; y los campesinos, que están sujetos al cultivo de la tierra, traen sus frutos al mercado común ... y lo mismo sucede con los pastores... Hablando en general, no hay nada excepto la casa y el jardín que el hombre posea, pero todos los productos y las rentas son tomados por los sacerdotes quienes reparten con justicia lo que corresponde a cada hombre y ellos guardan para sí una porción doble.

La ropa de los habitantes de Pancaia es suave porque la lana de las ovejas de la tierra se distingue de otras por su suavidad; ellos usan ornamentos de oro, no solamente las mujeres sino también los hombres, con collares de oro retorcido alrededor de sus cuellos, brazaletes en sus muñecas y anillos colgando de sus orejas a la manera de los persas.

La misma clase de calzado es usada por ambos sexos y es de variados colores.

Los soldados reciben un pago que es prorrateado entre ellos y a cambio protegen la tierra por medio de fuertes y puestos fijados a intervalos..."

Como reflexión final acerca de estas utopías que hemos descrito, podemos afirmar que, aunque persistan las discrepancias en torno a la vinculación que pueda haber existido entre estas utopías igualitarias y las teorías políti-

cas de los estoicos. parece poco probable que se trate de una mera coincidencia la presencia de filósofos estoicos junto a personajes que intentaron llevar a cabo revoluciones sociales durante el período helenístico.

Tal es el caso de Blossius de Cumas junto a Tiberio en Roma y luego a Aristónico en Pérgamo o el de Sphairos de Bizancio (o de Borístenes) junto a Cleómenes III de Esparta.

Pese a que estas revoluciones, en especial las de Esparta, no lo fueron en el sentido de progreso social, sino que pretendieron un retorno a la "polis" de la época clásica con sus aspiraciones de perfección y permanencia, no cabe duda que sus jefes, o al menos algunos de ellos, escucharon las doctrinas estoicas acerca de la igualdad y solidaridad entre los hombres.