

Tópica para una ciudad imaginaria: bosquejo de una poética de la polis en los estoicos griegos ¹

Mariano Nava Contreras ²

*Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela
mnava@ula.ve*

RESUMEN:

En la descripción de la ciudad estoica, como en todo discurso utópico, subyacen recursos retóricos y poéticos que configuran la descripción, y que funcionan en su interior a la manera de una tónica, a fin de hacerla prescriptivamente persuasiva. Este trabajo busca identificar algunos de estos recursos en los fragmentos políticos del primer estoicismo, y observar su funcionamiento e intencionalidad en el seno de este pensamiento utópico.

PALABRAS CLAVE: Estoicismo helenístico, Utopía antigua, Poética, Retórica, Zenón, Crisipo.

Topical for an imaginary city: sketch of a poetic of the polis in the Greek Stoics

ABSTRACT:

In the description of the Stoic city, as in every utopic discourse, underlies rhetorical and poetical resources that configures the description, and works into it as a topic, in order to make it prescriptively persuasive. This paper searches to identify some of these resources in the political fragments of the first Stoicism, and observe his functioning and intentionality at the interior of this utopic thinking.

KEY WORDS: Hellenistic Stoicism, Ancient Utopia, Poetic, Rhetoric, Zeno, Chrysippus.

¹ Este trabajo está adscrito al Grupo *Alcyone*. Grupo Interdisciplinario de Literatura y Pensamiento Antiguo (ULA-CDCHTA ZG-LiP-HO1-11-06).

² Profesor de lengua y literatura griega en la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela; Doctor en Filología Clásica por la Universidad de Granada, España, y con estudios postdoctorales en la Universidad de Atenas. Ha publicado estudios y traducciones en el campo de la literatura y la filosofía griega, así como sobre la tradición clásica en Venezuela.

Si hemos de atender al testimonio de Diógenes Laercio, Zenón escribió su *Politeia* «sobre la cola del perro» (epì tês toû kynòs ouràs), es decir, siguiendo la tradición de los cínicos. En esta afirmación se han apoyado estudiosos como Isnardi, Rist o Long para afirmar que el estoico escribió esta obra, una de sus primeras si no la primera, cuando aún era discípulo de Crates³. Otros como Erskine disienten de esta posición, aduciendo que se trata de una información manipulada por el biógrafo para excusar los tremendismos de esta obra juvenil de Zenón⁴, tremendismos que hicieron que Atenodoro, bibliotecario de Pérgamo, hubiera querido destruir el libro, y que llegaron a ruborizar aun a los estoicos romanos, como bien notan Schofield y Müller⁵. En todo caso, Rankin⁶ sostiene que Diógenes el Cínico, maestro de Crates, escribió también una *República*. Plutarco, por su parte, nos cuenta que Zenón escribió su obra "en contra de la de Platón"⁷, basándose en las evidentes diferencias que existen entre ambos, lo que constituye el principal argumento para la tesis de Erskine. Schofield resalta en este respecto las distancias que median entre la complicada elaboración de la sociedad utópica platónica y la estoica simplicidad de la utopía zenoniana. Asimismo Ángel Cappelletti, uno de los más fervientes defensores de esta oposición, contrasta lo que denomina el "comunismo libertario de Zenón", con el "autoritario" de Platón⁸, siguiendo una orientación que es usual

³ Margherita Isnardi: *Introduzione allo Stoicismo ellenistico*, Roma, Laterza, 1993, p. 1; J. M. Rist: *La filosofía estoica*, tr. de David Casacubieta, Barcelona, Crítica, 1995, p. 64; Antony Long: *Los filósofos helenísticos*, tr. de P. Jordan de Urries, Barcelona, Revista de Occidente, 1975, pp. 113-114.

⁴ Andrew Erskine: *The Hellenistic Stoa*, London, Duckworth, 1990, pp. 14-15.

⁵ Malcolm Schofield: *The Stoic Idea of the City*, London, Cambridge University Press, 1991, p. 3-21; R. Müller: "Zur Staatauffassung der frühen Stoa", Budapest, Akadémiai Kladó, 1984, pp. 303-311.

⁶ H. D. Rankin: *Sophists, Socratics and Cynics*, London, Croom Helm, 1983, p. 231.

⁷ Plut. *Stoic. Rep.* 8, 1034 F = *SVF* I 260.

⁸ Ángel Cappelletti: "Las obras de Zenón y las fuentes de su sistema", pp. 35-53, *Filosofía*, nº 7, Mérida, Venezuela, Universidad de Los Andes, 1994.

MARIANO NAVA CONTRERAS

desde el influyente estudio de Popper ⁹. Como quiera que se comprueben o se nieguen las filiaciones e influencias del pensamiento político de los del Pórtico, resulta innegable que éste se inscribe en la tradición de la literatura utópica cultivada especialmente a partir del siglo v. La *Politeia* de Zenón va a ser el texto referencial que marcará la orientación de la reflexión sobre la *polis* por parte de los estoicos, pero de ninguna manera es el único.

De Zenón, además de su *Politeia*, conservamos el título de un *Acerca de las leyes*; de Cleantes, Diógenes Laercio nos dice que escribió un *Acerca de la monarquía*, un *Acerca del juzgar* y un *Politikós* ¹⁰; de Perseo, el discípulo de Zenón que fue enviado a la corte del rey Antígono, sabemos que escribió una *República de los lacedemonios (Lakoniké politeia)*, un *Acerca de la monarquía* y una obra antiplatónica titulada *En contra de las leyes de Platón* ¹¹; así también Dionisio de Heraclea, el "tránsfuga", escribió un *Acerca de los antiguos reyes*, y Esfero, el discípulo de Cleantes, escribió un *Acerca de la república de los lacedemonios*; otra obra de tema espartano, *Acerca de Licurgo y Sócrates*, en tres libros, así como otra *Acerca de la monarquía*. Sin embargo, es de Crisipo de quien conservamos la mayor cantidad de obras fragmentarias, así como títulos, dedicados al tema político. De la lista que proporciona Diógenes Laercio, recogida por Von Arnim y complementada por Goulet y Hadot ¹², vale la pena destacar títulos como *Acerca del juzgar*, *Acerca de la justicia*, *Contra Platón acerca de la justicia*, *Contra Aristóteles acerca de la justicia*, *Demostraciones acerca de la justicia* ¹³, *Acerca de la ley*, *Acerca de la concordia*, *Acerca de la ciudad y de la ley* y, cómo no, una *Politeia*, además de una cantidad mayor

⁹ Karl Popper: *The Open Society and its Enemies*, London, Princeton University Press, 1957. Contra esta lectura de la *República* como una utopía autoritaria reacciona enérgicamente Cornelius Castoriadis (*Figuras de lo pensable*, Valencia, 1999).

¹⁰ D.L. VII 175.

¹¹ D.L. VII 36.

¹² "Chrysippe de Soles", *DphA* II 329-365, pp. 336-361.

¹³ Si bien Goulet y Hadot piensan que estos tres últimos podrían formar parte de una sola obra en siete libros.

MARIANO NAVA CONTRERAS

de títulos sobre temas concernientes a la ética que de alguna manera tocan aspectos políticos. Ambas *Politeiai*, la de Zenón y la de Crisipo, obras extensas a las que Diógenes Laercio concede importancia ¹⁴, consistían en una serie de anotaciones y prescripciones para lograr la sociedad más perfecta posible, y por ende la felicidad humana. Ambas, por otra parte, suelen ser íntimamente relacionadas con una tercera *Politeia*, atribuida a Diógenes el Cínico, acerca de cuya existencia los estudiosos no logran ponerse de acuerdo a pesar de lo afirmado por Rankin ¹⁵. Ambas, finalmente, estarán marcadas por una doble circunstancia, intrínseca y extrínseca, que las va a definir: en lo interior la presencia de una vigorosa y consolidada tradición de reflexión política con la que interactúa y se enriquece, en lo exterior el difícil momento de reacomodo que representó el desplome de la *polis*, el tránsito doble y nada fácil del individuo que se convierte de ciudadano en súbdito; pero también de miembro de una comunidad cívica, *polítês*, que deviene *kosmopolítês*, ciudadano del mundo, *mundanus*, para decirlo como Cicerón.

Son estos los factores que van a incidir en el discurso estoico acerca de la *polis*, y que lo van a dotar de una personalidad característica en el contexto de la tradición utópica. La ciudad estoica no será, pues, más que el reflejo de las virtudes del sabio, el único y genuino ciudadano. En este respecto, Estobeo nos trae una cita de Zenón, para quien "las ciudades deben embellecerse no con monumentos conmemorativos, sino con las virtudes de sus habitantes" ¹⁶. Es así que para los del Pórtico nombrar la *polis*, teorizarla, consiste en adaptar al espacio público los caracteres éticos del sabio, configurar un paradigma colectivo que se modela según los parámetros dictados por la recta razón, *orthós lógos*, y así como para

¹⁴ D.L. VII 4, 188 = *SVF* III 744.

¹⁵ Mientras Erskine (*op. cit.*, pp. 27 ss.) considera necesaria e indiscutible la existencia de una *Politeia* escrita por algún autor cínico, otros como Dawson (*Cities of the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 146, 173) recuerda que es tradición el que los cínicos no escribieron ninguna obra.

¹⁶ Estob. *Flor.* 43, 88 Mein = *SVF* I 266.

MARIANO NAVA CONTRERAS

Platón la ciudad tripartita se configura a imagen y semejanza del alma de los hombres, la ciudad sencilla y austera de los del Pórtico responde a los valores y paradigmas del Sabio-ciudadano, el *spoudaïos*. Los estoicos, que han leído muy bien a Aristóteles, saben que la buena política no es más que la trasposición al plano colectivo de los preceptos de la ética individual. Se trata, pues, en última instancia, de un salto cuantitativo.

La ciudad estoica es, por tanto y ante todo, simple, sencilla, austera, *aplôtês*. Para ello no son menester templos, tribunales ni gimnasios, las instituciones cívicas y las construcciones públicas por excelencia ¹⁷, pues la presencia de lo divino y la recta actitud frente al colectivo se guardan en el pensamiento ¹⁸. Así, estos edificios están proscritos de la ciudad estoica. En este sentido Jesús Lens nos recuerda el importante papel que juegan las religiones astrales en casi todas las construcciones utópicas, especialmente las relacionadas con los cultos solares ¹⁹, a lo que añadiremos la opinión de Farrington, quien considera que la teología natural de cínicos y estoicos no es más que una continuación de la de Platón, verdadero precursor de la religión astral en la filosofía griega ²⁰. La ciudad toda forma parte del cosmos, ella misma es manifestación del pensamiento divino y por ello no tiene necesidad de templos. Por otra parte, para Dawson, la prohibición de los gimnasios está relacionada con las críticas de Zenón a la educación platónica. Recordemos que Platón recomienda el establecimiento de los gimnasios en ciudad de Magnesia, allá en las *Leyes* ²¹. Zenón seguramente compartía con Platón un ideal de educación para la virtud que contemplaba el cultivo del cuerpo y del alma,

¹⁷ Sin embargo, Zenón no menciona al teatro ni al ágora entre los edificios proscritos. Cf. Dawson, *op. cit.*, pp. 188-190.

¹⁸ *SVF* I 146, 264, 267, III 324.

¹⁹ Jesús Lens: "La representación de la Edad de Oro desde Hesíodo hasta Pedro Mártir de Anglería", Jesús García González y Andrés Pociña Pérez (Eds.): *Pervivencia y actualidad de la cultura clásica*, Granada, Universidad de Granada, 1996, pp. 173-209.

²⁰ Benjamin Farrington: *Science and Politics in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1939 (tr. Domingo Plácido Suárez, Madrid, Editorial Ayuso, 1979, pp. 96 ss.).

²¹ Plat. *Lg.* 761 c.

MARIANO NAVA CONTRERAS

pero a diferencia de éste, rechazaba que un tal sistema educativo estuviera controlado por el Estado. Es por ello también que ni Zenón ni Crisipo mencionan ni el ágora ni el teatro, instituciones cívicas y edificios públicos por excelencia, donde el intercambio y la convivencia se daba de una manera mucho más espontánea, y con una mínima intervención por parte del Estado. Para Erskine, este rechazo de la intervención estatal en la vida ciudadana podría entenderse como una crítica de la decadencia ateniense ²², para Cappelletti, como una forma de protoanarquismo ²³.

Pero la prohibición de los edificios públicos no es el único aspecto de la ciudad austera. Austeros son también sus habitantes, respecto de sus bienes como de sus formas de convivencia. Sabemos que la moneda estaba prohibida, según cuenta Diógenes Laercio, aunque recordemos que para Zenón las riquezas eran cosas indiferentes (*adiáphora*) ²⁴. En este punto, el estoico se opone a lo establecido por Platón, tanto en las *Leyes* como en la *República*, pues éste reconoce la necesidad de la moneda para el intercambio de mercancías ²⁵, nos recuerda Erskine, aunque en otro lugar no permite que los guardianes tengan acceso al dinero por temor a que sean corrompidos ²⁶, y en otro más nos habla de la necesidad de "una moneda helénica común", "a causa de las expediciones militares y de los viajes a los países de otros hombres" ²⁷. Por ello Zenón es absolutamente claro cuando prohíbe el uso de la moneda "ni para el trueque ni para los viajes" ²⁸. Por lo demás, Trousson nos recuerda que la tradición utópica en general "teme al sistema monetario, que engendra desigualdades e injusticias y tiene tendencia a alterar la uniformidad y la simetría de las

²² Erskine, *op. cit.*, p. 68.

²³ Ángel Cappelletti: *Prehistoria del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, p. 38.

²⁴ Ateneo VI 233 b = *SVF* I 239.

²⁵ Plat. *Rep.* 371 b.

²⁶ Plat. *Rep.* 417 a-b.

²⁷ Plat. *Lg.* 741 e ss.

²⁸ D.L. VII 33 = *SVF* I 268.

MARIANO NAVA CONTRERAS

condiciones que reclama la ciudad ideal" ²⁹. Ello se ve complementado con el aspecto personal. Manda Zenón en su *República* llevar los cabellos cortos ³⁰, que hombres y mujeres vistan las mismas ropas y que ninguna parte del cuerpo quede cubierta ³¹.

Hay que decir que esta simplicidad y frugalidad de la ciudad estoica se relaciona con los orígenes mismos del discurso utópico, si queremos entender por tales algunos momentos de la *Iliada y la Odisea*, pero muy especialmente en el llamado Mito de las Edades, tal y como aparece en Hesíodo. Así en la descripción de las ciudades labradas en el escudo de Aquiles ³², de la isla de Calipso ³³ o muy especialmente de la tierra de los cíclopes, tan salvajes que "no tienen asambleas ni leyes" ³⁴. Sin embargo, la utopía primitiva por excelencia es la que describe Hesíodo en *Trabajos y días*, a propósito de la degeneración de los hombres. Al comienzo, cuando vivían los hijos de Cronos, "el campo proveedor de grano producía espontáneamente fruto abundante con generosidad; y ellos, contentos y tranquilos, se ocupaban de sus faenas en medio de múltiples bienes" ³⁵. Tales palabras son recogidas en el relato platónico de *El político*, según el cual, bajo el reinado de Crono, "no existían los regímenes políticos" (*politeíai te ouk êsan*) y los hombres "desnudos y sin cama, se pasaban al aire libre la mayor parte del tiempo" ³⁶.

Es verdad que el pensamiento utópico griego ha estado siempre ligado al problema del primitivismo, como dice Jesús Lens ³⁷. Sin embargo,

²⁹ Raymond Trousson: *Historia de la literatura utópica*, trad. de Carlos Manzano, Madrid, Península, 1995, p. 44.

³⁰ Musonio *Peri kourâs* ap. Stob. *Floril.* 6, 24 = *SVF* I 243.

³¹ D.L. VII 33 = *SVF* I 257.

³² *Il.* XVIII 478-608.

³³ *Od.* v 54-74.

³⁴ *Od.* IX 111.

³⁵ *Hes. Trab.* 117-119. Trad. de Lens Tuero y Campos Daroca, Madrid, Alianza, 2000, p. 76.

³⁶ Plat. *Pol.* 271 d-272 b. Tr. de Antonio González Laso, Madrid, 1981, p. 27.

³⁷ Lens Tuero, J., "La representación de la Edad de Oro desde Hesíodo hasta Pedro Mártir de Anglería", *op. cit.*

MARIANO NAVA CONTRERAS

también la literatura latina abunda en este tipo de lugares. Son signos de una vuelta a la primitiva felicidad del mundo los que se reconocen en la *Bucólica* IV de Virgilio ³⁸ y en la elegía primera de Tibulo, que da detalles de una arcaica *rusticitas* ³⁹, pero sabemos que fue Ovidio quien reelaboró para la literatura latina el mito de la Edad de Oro a partir de la descripción hesiódica ⁴⁰, dotándolo de los elementos fundamentales con los que se nos ha transmitido hasta ahora: primitivismo y sencillez. Aquí también se insiste en la ausencia de todo artificio para el trabajo de la tierra:

*Y la misma tierra, libre del peso del rastrojo y no tocada
ni herida por ningún arado, por sí misma daba de todo* ⁴¹.

Pero este primitivismo y sencillez que retrata la descripción utópica no hace más que descubrir una condición interna del ciudadano, que se desdobra en conductas y estados emotivos, como si la ciudad no fuera más que la representación ética y patémica de unos códigos que se convierten en piedra y madera. *Aretê* y *philia*, excelencia y amistad, van a ser los valores fundamentales a los que apuntan sus resultados performativos; pero ¿quiénes son estos ciudadanos? ¿para quiénes está pensada esta red de interrelaciones cívicas ideales que, en definitivas cuentas, es la utopía? ¿quiénes son, pues, los actores de este código que se representa en una escena diseñada por el filósofo? La información que nos trae Diógenes Laercio es bastante concisa: dice Zenón, en su *Politeia*, que "sólo los sabios son ciudadanos, amigos, parientes y libres" ⁴², lo que significa, en palabras de M. Schofield, que "sólo el hombre moralmente virtuoso es capaz de

³⁸ Virg. *Buc.* IV 38-39: "... el nauta mismo abandonará la mar y el pino marinero no trocará las mercancías". Tr. de Tomás Recio García, Madrid, 2000.

³⁹ Tib. I 3: *Me mea paupertas vita traducat inerti.*

⁴⁰ Ov. *Met.* I 89-150.

⁴¹ Ov. *Met.* I 101-102.

⁴² D.L. VII 33 = *SVF* I 222.

MARIANO NAVA CONTRERAS
sostener relaciones propiamente sociales" ⁴³. Es así que, al configurar el ideal del sabio, el estoicismo concreta, en palabras de Carlos García Gual, la personalización del carácter utópico ⁴⁴. Y así como Crisipo, si hemos de creer el testimonio de Plutarco ⁴⁵, en su libro *Acerca de la exhortación* decía que sólo la vida virtuosa bastaba para ser feliz, así también Clemente de Alejandría nos recuerda lo que Zenón decía, tal vez basándose en algún texto de Platón, de que "todos los hombres buenos son amigos entre sí" ⁴⁶.

Fraisse, en su clásico trabajo acerca de la *philia*, dedica largas páginas al estudio de la amistad de los estoicos. Para este autor, la concepción de la amistad de los del Pórtico está basada en consideraciones de tipo biológico y psicológico que la sitúa más cerca del íntimo círculo de Epicuro que de la *philia* pedagógica de Platón. No es posible hablar de amistad estoica sin considerar el ambiguo valor de la palabra *physis*, y sin tomar en cuenta el papel preponderante del concepto de la *oikeiosis*. Así, "al hacer de la amistad una exigencia natural, continúan el esfuerzo común del pensamiento griego para descubrir en lo más íntimo, así como en lo más espontáneo del hombre, el principio de la búsqueda del otro" ⁴⁷. Por ello, llama la atención que los estoicos en este respecto se hayan separado de modo tan radical de la herencia cínica, pues es sabido que para los del perro la amistad era algo absolutamente innecesario ⁴⁸, a diferencia de lo que pensaban Platón y Aristóteles. Algunas cosas más habrá que añadir al respecto. En primer lugar que, si como dice María

⁴³ Malcolm Schofield: "Epicurean and Stoic Political Thought", en Christopher Rowe and Malcolm Schofield (Eds.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 435-456.

⁴⁴ Carlos García Gual y María José Imaz: *La filosofía helenística, éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 144-145.

⁴⁵ Plut. *Comm. not.* 5, 1060 e = *SVF* III 139.

⁴⁶ Clem. Alex. *Strom.* v 14, 95, p. 703 Pott. = *SVF* I 223.

⁴⁷ Jean-Claude Fraisse: *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1974, pp. 333 ss.

⁴⁸ Pedro Pablo Fuentes González: "La amistad desde la perspectiva y la experiencia de los cínicos antiguos", José María Zamora Calvo (Ed.): *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, pp. 43-61.

MARIANO NAVA CONTRERAS

Daraki, Zenón escribió un libro, hoy perdido, acerca de Hesíodo, no deben extrañar los paralelismos que puedan surgir entre el sabio estoico y el hombre sencillo y virtuoso de la Edad de Oro ⁴⁹. En segundo lugar, si el sabio es el único capaz de ejercer la ciudadanía en la ciudad de los del Pórtico, y es el único que practica sin más la virtud, se entiende por qué están de sobra las leyes y los tribunales. Cabe aquí recordar el fragmento de Estobeo antes mencionado, referente a que el único monumento que debe adornar la ciudad son las virtudes de sus habitantes, afirmación que parece complementarse con la otra atribuida por Diogeniano a Crisipo, de que "todas las leyes establecidas" (*toùs keiménous nómous hapántas*) y "las instituciones políticas" (*kaì tàs politeías*) "son un error" (*hemartêsthai*) ⁵⁰. Así, sin necesidad de leyes prescriptivas ni de tribunales sancionadores, la práctica del bien común va a ser máxima tácita. Todo apunta a un elemento fundamental de la ética estoica que los del Pórtico van a heredar de la filosofía aristotélica. Como acierta Damianos Tsekourakis, la felicidad, *eudaimonía*, se convierte en *télos*, *summum bonum* ⁵¹.

La felicidad como factor esencial de la dimensión psicosocial de la utopía es una característica que a menudo vamos a encontrar en las descripciones utópicas ⁵². Hesíodo nos cuenta que los hombres de los tiempos de Cronos vivían "con el corazón libre de preocupaciones", y que "contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites" ⁵³. Más tarde Platón nos dirá que aquellos hombres de antaño estaban, respecto de la felicidad (*pròs eudaimonían*), muchísimo mejor que los de

⁴⁹ Maria Daraki: *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Agustin*, Paris, Éditions de la Découverte, 1989, pp. 56 ss. En realidad la autora no señala la fuente de esta información, que no puede confirmarse con la escueta lista que proporciona Diógenes Laercio.

⁵⁰ Diog. *Apud Eusebium praep. Ev.* VI p. 264 b = *SVF* III 324.

⁵¹ Damianos Tsekourakis: *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, Verlag, 1974, pp. 85-100.

⁵² Jesús Lens Tuero: "Jenofonte entre la utopía clásica y la helenística", pp. 55-91, *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, nº 1, Granada, Universidad de Granada, 1995.

⁵³ Hes. *Trab.* 112, 118-119.

ahora ⁵⁴. En este respecto, la práctica de la virtud y de la justicia será factor fundamental en el logro de este mundo feliz, como cuenta Ovidio en su poema:

De forma espontánea, sin ley, la lealtad y la honradez se cultivaban,
no existían el miedo ni el castigo, ni se leían palabras amenazantes
en la tabla de bronce, ni la turba suplicante temía la mirada de su juez,
sino que vivían seguros sin necesidad de un protector ⁵⁵.

Sin embargo, es Solón de Atenas quien mejor expresó, en uno de sus poemas, la relación entre la ordenación correcta de la *polis* y el estado anímico de sus habitantes. En la elegía conocida como *Eunomía* ⁵⁶ afirma que el mal gobierno "trae muchas aflicciones a la ciudad" (*kakà pleïsta pólei Dysnomiê paréchei*), y que por el contrario el buen gobierno:

... pule asperezas, modera la hartura, disipa el abuso,
marchita los brotes nacientes de la venganza,
endereza sentencias torcidas y embota el poder de la insolencia, y refrena la disensión,
y frena también la mala rabia envidiosa... ⁵⁷

Para el legislador ateniense como para los estoicos, la configuración ideal de la *pólis* guarda una fórmula que conjura los peligros de la disensión, la *stásis*. De este modo, *philia* y *eunomía* configuran la clave que garantiza la concordia, *homónoia*, y que lleva inevitablemente a la *eudaimonía*, la felicidad. Esta gramática de las interrelaciones psicosociales, que está al inicio de todo planteamiento utópico, es sin duda producto de una fe inequívoca en los poderes de la razón para hallar la fórmula de la

⁵⁴ Plat. *Pol.* 272 b.

⁵⁵ Ov. *Met.* 1 90-93.

⁵⁶ Fr. 3 Diels.

⁵⁷ Tr. de Juan Ferraté, Barcelona, 2000, p. 77.

MARIANO NAVA CONTRERAS

convivencia humana que garantice la felicidad y la paz general, en otras palabras, lo más genuino de la herencia socrática.

Hay finalmente un elemento en el que la *polis* estoica se aparta de la tradición utópica, y es el referente a la ubicuidad y virtualización de la ciudad ideal. Contrasta por ello la concreción de la utopía platónica, inscrita en una contundente espaciotemporalidad, con el carácter abstracto de la de los del Pórtico. La ciudad de Calípolis, descrita en la *República*, la de la Atlántida, descrita en el *Critias* y el *Timeo*, y la de los Magnetes, que está en las *Leyes*, tienen una configuración geográfica definida, marcada, por cierto, por la insularidad⁵⁸; un urbanismo cuya geometría es intencionadamente paradigmática; una constitución sociopolítica expresa, e incluso unas características climatológicas. Los datos que ofrece son de una extraordinaria verosimilitud, o al menos, en expresión bartheana de Vidal-Naquet, "multiplica los efectos de lo real"⁵⁹. Pero aún antes, la isla de Calipso, la de los cíclopes, el país de los lotófagos tiene una ubicación espacial definida dentro de las coordenadas del texto literario. El mundo de la Edad de Oro no la tiene, pero mantiene su memoria al inicio de los tiempos. La utopía de Zenón, por el contrario, carece de contexto. Su nombre, su emplazamiento, sus características son absolutamente indiferentes, *adiáphoron*, parece querer decirnos el filósofo, mientras en ella se practique la *areté*. Es por ello que la *polis* es el universo todo. *Polis* y *kosmos* son uno y lo mismo, ya que el mundo también es uno⁶⁰, un enorme animal feliz y pensante⁶¹ que habitamos por igual los dioses y los hombres⁶². Su única ley es el *lógos* universal, nos dice Crisipo⁶³, o lo que es lo mismo, "vivir de acuerdo con la naturaleza"⁶⁴,

⁵⁸ Trousson, R., *Historia de la literatura utópica*, op. cit., p. 43.

⁵⁹ Pierre Vidal-Naquet: *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2005, p. 26.

⁶⁰ D.L. VII 143 = *SVF* I 97.

⁶¹ Calcidio, *In Tim.* 294 = *SVF* I 88; Cic. *Nat. deor.* II 22 = *SVF* I 133.

⁶² Cic. *Fin.* XIX 64 = *SVF* III 333.

⁶³ Marciano, *Inst.* I = *SVF* III 314.

MARIANO NAVA CONTRERAS

como quería Zenón. Es indudable que Platón, que vivió antes de la caída de Atenas y de las conquistas de Alejandro, no hubiera sido capaz de imaginar semejante dislate.

En la *polis* estoica el paisaje urbano se despolitiza. La ausencia de edificios públicos transforma a la ciudad zenoniana en una especie de caserío universal. La comunidad de los sabios se equipara así a una pacífica colmena o a un laborioso hormiguero de descomunales dimensiones, imágenes que sin duda hubieran agradado enormemente a Aristóteles. De tal manera, estos procesos de virtualización de la *polis* pasan por un desmontaje concienzudo y cuidadoso de los procesos de teatralización del poder político, de sus estrategias de legitimación ante las masas. Desdramatización del poder, desmantelamiento del *Estado-como-espectáculo* que alcanza sus límites extremos cuando las leyes que norman la conducta del sabio-ciudadano se desmarcan del derecho positivo y se insertan en el orden de la naturaleza misma. Despolitización de las prácticas ciudadanas y politización de una manera holística y totalitaria de concebir el *kosmos*, para una comunidad desprovista de tiempo y de lugar. Utopía, pues, químicamente pura.

*
* *
*

Si, como dicen Ducrot y Todorov, por poética puede entenderse "toda teoría interna de la literatura", esto es, "los códigos normativos" que dan cuenta de un hecho literario ⁶⁵, los textos que conforman el pensamiento en torno a la *polis* como objeto de la reflexión filosófica son desde luego

⁶⁴ D.L. VII 87 = *SVF* I 179.

⁶⁵ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, tr. de Enrique Pezzoni, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987, pp. 98-99.

MARIANO NAVA CONTRERAS

susceptibles de ser analizados en tanto que discurso. En este sentido, los relatos utópicos cumplen "una función literaria bien establecida", como dice Gadamer refiriéndose a la *República* de Platón ⁶⁶. Así, la ciudad de los del Pórtico se inscribe en una tradición dilatada y vigorosa que supone "una desarrollada gramática política" ⁶⁷ inserta en un sistema de pensamiento coherente. La *politeia* se convierte, en palabras de Fioravanti, en un "instrumento conceptual del que se sirve el pensamiento político del siglo IV para enunciar su problema fundamental: la búsqueda de una forma de gobierno adecuada" ⁶⁸, y la utopía, en tanto que discurso que manifiesta literariamente este pensamiento, no puede ser más que una ficción, eso sí: la más subversiva de todas ⁶⁹.

Lo sabemos, habrá que esperar hasta el siglo XVI, con la aparición del célebre relato de Moro, para que podamos acuñar un nombre para el no-lugar. Sin embargo, la tradición de los *lógoi* y de los relatos de viajes, la descripción de lugares y pueblos imaginarios va a ser una constante que se entroncará después con la amplia corriente de la reflexión política, el desarrollo de un discurso crítico acerca de la ciudad y de las formas de gobierno que es legado original del pensamiento griego. Reflexión e imaginario, paradójica conjunción en torno a la sociedad ideal, son las dos vertientes que conforman la tradición utópica griega. Ella se configura a partir de una intencionalidad argumentativa susceptible de organizar los elementos que la constituyen en un elenco de lugares comunes, lo que Lens Tuero y Campos Daroca ingeniosamente han llamado "la tópica utópica" ⁷⁰. Tres son, de este catálogo, los *tópoi* que hemos identificado en

⁶⁶ Hans-George Gadamer: *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, tr. française par D. Ipparciel, Québec, Éditions Fides, 2006, p. 213.

⁶⁷ Klaus Rosen: *Il pensiero politico dell' antichità*, tr. italiana F. Ferraresi, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 9.

⁶⁸ Maurizio Fioravanti: *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, tr. Manuel Martínez Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 19.

⁶⁹ Anne Staquet: *L'utopie ou les fictions subversives*, Québec, Éditions du Grand Midi, 2003.

⁷⁰ Jesús Lens Tuero y Javier Campos Daroca: *Utopías del mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 43 ss.

MARIANO NAVA CONTRERAS

la utopía estoica: su austeridad como aspecto material, su virtuosidad en el contexto ético y su ubicuidad en lo que respecta a su representación espacial y temporal. Los tres interactúan con la coherencia teórica a que aspiraban los del Pórtico para todo su sistema filosófico. Austeridad como práctica de la virtud, y la virtud como realización que pudiera ocurrir en cualquier lugar, en cualquier momento. La poética, que sirve para darle congruencia a un mensaje filosófico pensado en colectivo.

Como bien apuntan Lens y Campos, "lo que repugna de la utopía no es tanto la estabilidad completa a la que aspira, sino los medios brutales y terminantes con los que la mantiene" ⁷¹. Sus perversiones nacen de un compromiso absoluto con la felicidad humana, que la hace hija del pensamiento de su tiempo y la lleva a proponer los preceptos más inimaginables. De allí su vocación persuasiva, su innegable naturaleza retórica. Los estoicos sospecharon los horrores de esta paradoja, y se detuvieron justo antes de ponerle lugar y fecha a la tenebrosa cita, comprendiendo que el espacio natural de utopía es la ficción, y que con una pequeña dosis de realidad sólo conseguirían engendrar una pesadilla, cosa que supo Orwell mucho tiempo después. Fue por ello que quisieron que su "república apolítica cosmopolita", como la definió Devine ⁷², su "utopía antiutópica", como la llamó Schofield ⁷³, su "comunismo ascético", como le dijo Husson ⁷⁴, fuera solo y precisamente eso: un no-lugar, un no-momento.

⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

⁷² Francis Devine: "Stoicism on the Best Regime", pp. 323-336, *Journal of the History of Ideas*, XXXI, Philadelphia, 1970.

⁷³ Malcolm Schofield: *Saving the City. Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*, London-New York, Routledge, 1999, p. 51.

⁷⁴ Suzanne Husson: "Le convenable, les passions, le sage et la cité", Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes (Eds.): *Lire les stoïciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 115-131.