

POLÍTES Y KOSMOPOLÍTES: ALGUNAS NOTAS SOBRE CIUDADANÍA Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO ANTIGUO

Luís Andrés Bredlow (SFP-UB)

La noción de “ciudadanía”, de la que nos hemos reunido a hablar aquí, nos viene, como tantas otras cosas, de los antiguos, de los griegos; conviene, pues, recordar, aunque sea muy someramente, qué significaba eso de ser ciudadano entre los griegos, y cómo se reflejaba en los escritos de los filósofos que han llegado hasta nosotros, ya sea para hacer su apología o su crítica. Desde luego, el tema es demasiado vasto para tratarlo exhaustivamente; por tanto, me limitaré a señalar, un tanto arbitrariamente, algunos puntos que me parecen significativos.

En los textos griegos más antiguos, el *polítes*, el ciudadano, parece ser simplemente el que vive en una ciudad, una *pólis*; en Homero, son *polítai* los habitantes de Troya, pero también los de la modesta villa de Ítaca, que recogen el agua de la fuente pública¹; nada nos indica que ese nombre se asocie a alguna condición social o jurídica particular. Sólo varios siglos después, en Tucídides (III 42,5), encontramos por primera vez al “buen ciudadano”, *tòn agathòn políten*, ya en el sentido propiamente político de la palabra: el ciudadano como titular de unos derechos y unos deberes que los demás no tienen (en el pasaje de Tucídides, el derecho fundamental de hablar en la asamblea).

Lo que ha pasado durante esos siglos es que la ciudad, la *pólis*, ha dejado de ser un simple hecho geográfico, una población rodeada de murallas, y ha pasado a ser una entidad política, la primera a la que podemos aplicarle en rigor ese nombre (no en vano nuestra palabra “política” viene de *pólis*): un conjunto de ciudadanos unidos por una misma ley; y es esa ley justamente la que los hace ser ciudadanos.

Conviene insistir un poco en este punto: la *pólis*, como entidad política, es el conjunto de los ciudadanos, los *polítai*; en los documentos oficiales, quien promulga las leyes, declara guerras o firma tratados no es la ciudad de Atenas o de Corinto, sino “los atenienses” o “los corintios”. Los griegos desconocen la noción del Estado como entidad abstracta, como persona jurídica² (la *politeía*, más que “república”, es la constitución o forma de gobierno de una ciudad), del mismo modo que las ciudades griegas no cuentan con un aparato estatal separado del conjunto de los ciudadanos: no había burocracia profesional ni ejércitos permanentes; por lo cual los ordenamientos políticos y legales, incluso los menos democráticos, de hecho dependían siempre del

consenso de los ciudadanos o, por decirlo de modo menos idílico, de la relación de fuerzas vigente en cada momento.

Hemos de recordar que en las ciudades del periodo arcaico, y en gran parte de Grecia todavía mucho después, los derechos de ciudadanía no eran los mismos para todos los ciudadanos. Las leyes de Solón dividían a los ciudadanos atenienses en cuatro clases en razón de sus rentas, reservando las magistraturas supremas a los más ricos; a los más pobres se les concedía el derecho a participar en las asambleas, aunque excluyéndolos de los cargos públicos³. La *isonomía*, la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, no llega a imponerse en Atenas sino al cabo de más de un siglo de luchas civiles, con las reformas de Clístenes, Efialtes y Pericles, que abren el acceso a los cargos públicos a todos los ciudadanos y ponen el poder formal en manos de las asambleas populares.

Se suele decir que la igualdad política, la democracia, el gobierno del pueblo, fueron inventos originales de las ciudades griegas de la época clásica; pero eso no es del todo cierto. En realidad, todo eso venía ya de tiempos muy remotos, de las asambleas populares que encontramos ya en Homero, y de más lejos aún, de las asambleas del pueblo en armas de las tribus indoeuropeas primitivas, bastante parecidas a las que vemos en todas las sociedades tribales. En Grecia, esas asambleas nunca habían desaparecido del todo; siempre subsistieron más o menos a la sombra de los reyes, las aristocracias y las oligarquías⁴, como subsistieron también en los países del Oriente y, con más vigor, entre las poblaciones bárbaras de la antigua Europa. En suma, eso a lo que se suele aludir con términos como “democracia” o “autogestión”, el gobierno del pueblo por el pueblo, por las asambleas de hombres libres e iguales, no es un invento de los griegos, sino algo común a casi todas las sociedades llamadas primitivas en todas partes de la tierra.

Lo original, lo singular de Grecia es más bien que esas antiquísimas instituciones tribales pudieran resurgir o reconstituirse y, en muchos lugares, recobrar hasta cierto punto el poder precisamente en las ciudades, es decir, en unas sociedades ya relativamente modernas, urbanas, con un gran desarrollo del comercio, de la navegación y de las industrias manufactureras. A eso contribuía sobremanera la misma naturaleza esencialmente guerrera de las ciudades griegas; la guerra fue, como escribió Marx, “la gran empresa general, el gran trabajo comunitario” de las sociedades antiguas⁵. La fuerza militar de cada ciudad dependía del fervor con que el grueso de los ciudadanos se batía por la causa común y, por tanto, de la mayor o menor participación que en cada caso tuvieran en los asuntos públicos. La expansión imperial de Atenas era indisociable

del ascenso de la democracia, del creciente poder de los ciudadanos de a pie cuyos brazos movían los trirremes de su armada. Por otra parte, las guerras victoriosas aportaban esclavos (era uso corriente esclavizar a los vencidos, aun cuando eran otros griegos); y como es bien sabido, la libertad y la igualdad de los ciudadanos nativos de Atenas y de otras ciudades se pagaba con el trabajo de los esclavos forasteros, a medida que iba sustituyendo ventajosamente a la explotación de los propios paisanos pobres como fuente de riqueza y fundamento de la economía. La noción misma de libertad, la condición del *eleútheros*, del hombre libre, se definía por oposición a su siniestro revés que era la esclavitud⁶; lo cual debería ya de por sí disuadirnos de toda valoración demasiado idealizadora de la supuesta “invención” de la libertad por los griegos.

Por lo demás, es de recordar que la democracia griega nunca llegó a difundirse mucho más allá de Atenas y las ciudades de su zona de influencia (cuya soberanía estaba, por otra parte, severamente limitada por el poder hegemónico del *dêmos* ateniense); en la mayoría de las otras ciudades seguían vigentes las constituciones más o menos oligárquicas o los regímenes tiránicos, sin mencionar las regiones rurales de Tesalia, de Creta o del Peloponeso, en donde las viejas aristocracias terratenientes seguían gobernando a unas variopintas poblaciones semiserviles que no eran ciudadanos libres ni propiamente esclavos. Incluso en la misma Atenas la democracia nunca estuvo aceptada unánimemente ni sin la oposición más o menos vigorosa de los partidarios de la oligarquía (que más de una vez lograron por breve tiempo hacerse con el poder), mientras que las tiranías y las oligarquías hubieron de enfrentarse a su vez a frecuentes revueltas democráticas más o menos radicales; de modo que lo que caracteriza en general a la *pólis* griega no es tanto la democracia como la pugna enconada entre las diversas formas de democracia y de oligarquía (sin excluir las más variadas formas mixtas o intermedias) y los concomitantes debates sobre la mejor forma de gobierno, que son el germen y venero perpetuo de nuestra filosofía política.

No es de extrañar, por tanto, que no hubo nunca en Grecia una noción clara y común de lo que era ser ciudadano; el significado exacto del vocablo *polítes* variaba de ciudad en ciudad, de región en región, y aun con cada cambio de régimen dentro de una misma ciudad⁷. En las ciudades democráticas como Atenas, la ciudadanía tendía a identificarse con el conjunto de los nativos libres; por el contrario, en Esparta, baluarte de todas las oligarquías, se excluía de los plenos derechos de ciudadanía no sólo a los hilotas y los periecos, los campesinos y artesanos libres, sino también a los descendientes de espartiotas legítimos que no estaban en condiciones de sufragar las aportaciones a los

syssítia o comidas colectivas; en otros lugares, la condición de *polítes* implicaba ciertos derechos y garantías de orden personal, pero sin voz ni voto en los asuntos políticos.

De todos modos, incluso en una democracia igualitaria como Atenas los ciudadanos fueron siempre una minoría bastante reducida de la población. La gran mayoría eran, desde luego, los esclavos; pero además quedaban excluidas las mujeres, que ni siquiera tenían derecho a llamarse atenienses, sino mujeres e hijas de atenienses (según la leyenda, era éste el castigo que sufrieron en tiempos remotos por haber elegido, con mayoría de un voto sobre los varones, a Palas Atenea como patrona de la ciudad⁸); y quedaban excluidos asimismo los metecos, los forasteros residentes en la ciudad (cuyo número equivalía aproximadamente a un tercio de los ciudadanos), aunque se los obligaba a prestar servicio militar, así como los *nóthoi*, los “bastardos”, los hijos de ciudadano y extranjera. Se ha dicho, con bastante plausibilidad, que la ciudadanía entre los griegos siguió siendo siempre, en cierto modo, una institución tribal, una reunión de hombres unidos por lazos de sangre o de parentesco más o menos ficticios⁹, aunque trasplantada a una sociedad que ya estaba muy lejos de ser una sociedad de tribus; lo cual explicaría, en todo caso, además de la exclusión de los habitantes libres de ascendencia forastera, también el hecho, que ya hemos señalado, de la ausencia de toda noción de Estado como entidad distinta del conjunto de los *polítai* reunidos¹⁰. Por otra parte, la igualdad de derechos políticos contrastaba con la desigualdad económica entre ciudadanos ricos y pobres, sancionada por la ley: en Atenas, los miembros elegidos de los tribunales de justicia estaban obligados por juramento solemne a no votar nunca a favor de ninguna propuesta de redistribución de tierras ni de condonación de las deudas privadas¹¹.

Tal era la situación general cuya expresión teórica más madura encontramos en la *Política* de Aristóteles, compendio y exaltación de la experiencia de la *pólis* griega, que a los ojos del Estagirita se presenta como la “comunidad perfecta” (*koinonía téleios*)¹². Aristóteles, como es sabido, justifica la esclavitud como inherente a la naturaleza humana (*Pol.* I, 3-7); condena la libertad de las mujeres, por dañina al bienestar de la ciudad¹³; en la cuestión de la ciudadanía, propende a una solución mucho más restrictiva y oligárquica que la vigente en la Atenas de su tiempo: en la ciudad óptimamente organizada, quedan excluidos de los derechos ciudadanos los campesinos, los obreros manuales y los comerciantes¹⁴; en suma –dice-, toda “clase de productores de cualquier cosa que no sea la virtud”¹⁵.

La esclavitud, la sumisión de las mujeres, la exclusión de los ajenos a la propia tribu, la desigualdad entre los propios ciudadanos (desigualdad de riqueza y condiciones de vida y, bajo las oligarquías, también desigualdad política y de derechos) fueron, en resumidas cuentas, las condiciones generales de las ciudades griegas, que hemos de tener presentes a pesar de todas las maravillas del arte y del pensamiento que nos han legado. Pero, con todo, ese orden vigente no reinaba sin contestación. A lo largo de toda la historia de las ciudades griegas, y con cada vez mayor virulencia durante su declive, se levantan movimientos populares que reclaman el reparto igualitario de la tierra, esto es, la igualdad no ya solamente política y legal, la *isonomía*, sino la *isótes*, la igualdad social y económica efectiva de todos los ciudadanos, proclamando, como el pueblo de Siracusa tras derribar en el año 357 la tiranía de Dionisio, que “el principio de la libertad es la igualdad, el de la esclavitud la pobreza”¹⁶. Asimismo la igualdad de las mujeres era tema de acalorados debates en la Atenas de los siglos V y IV *ante*¹⁷, que todavía podemos entrever en las bromas de Aristófanes, en la *Lisístrata* y las *Asambleístas*, y de otros poetas cómicos sobre la *gynaikokratía* o gobierno de las mujeres¹⁸, pero también en los diálogos de Platón y de Jenofonte¹⁹.

Incluso la esclavitud, la institución fundamental del mundo antiguo, era cuestionada. Aristóteles, en la misma *Política*, nos informa de que a algunos les parecía ser “contra natura el ser dueño de esclavos, pues por ley uno es esclavo y otro libre, mientras que por naturaleza en nada se distinguen; por lo cual tampoco es justo, ya que es obra de la violencia”²⁰. Aristóteles no menciona los nombres de quienes sostuvieron esa opinión disidente, pero el hecho de que dedique cuatro capítulos a su refutación hace sospechar que no fueron del todo insignificantes. De uno de ellos, Alcídamente, sofista y orador, un escoliasta nos ha conservado esta preciosa frase: “Libres dejó a todos la divinidad; a nadie hizo esclavo la naturaleza”²¹.

La negación más radical de los valores y de las instituciones establecidas de la *pólis* fue sin duda la filosofía de los cínicos, cuyo origen se atribuye a Antístenes, un *nóthos*, un “bastardo” según la ley de Atenas (era hijo de madre tracia y estaba, por tanto, excluido de la ciudadanía), y a Diógenes, llamado el Perro, el extranjero de Sínope. De Diógenes se cuenta que, cuando le preguntaron de dónde era, dijo: “Soy ciudadano del mundo, *kosmopolítes*” (Diógenes Laercio, VI, 63). Es la primera vez que encontramos esa hermosa palabra; de otro cínico, Crates de Tebas, dice Diógenes Laercio (VI, 93) que “tenía por patria la mala reputación y la pobreza, inexpugnables a la fortuna”.

El movimiento cínico fue ante todo una manera de vivir, una protesta contra el orden establecido; pero fue también, a su manera, una filosofía política, una crítica radical de todas las instituciones dominantes y una propuesta de cambio revolucionario de la sociedad. Sabemos que a nombre de Diógenes circulaba una *Politeía* o *República*, que se ha perdido, y de cuya autenticidad han dudado algunos estudiosos recientes (creo que un tanto injustamente)²²; por las escasas noticias que han llegado hasta nosotros –sobre todo a través de los restos del libro *Sobre los estoicos* del epicúreo Filodemo, hallados en los papiros de Herculano–, sabemos que en ese libro se hablaba de la inutilidad de las armas en una sociedad justa²³, se propugnaba la abolición de la moneda (que debía sustituirse por tabas)²⁴, la desaparición del matrimonio y de la familia y la igualdad radical de hombres y mujeres²⁵. Eso concuerda bastante bien con lo que leemos en Diógenes Laercio (VI, 72): Diógenes el Cínico enseñaba que la única constitución justa, la única *politeía* justa es la que hay en el universo, en el *kósmos* (*mónen te orthèn politeían eína tèn en kósmoi*); y –prosigue– “decía también que las mujeres deben ser comunes, no reconociendo para nada el matrimonio, sino que el enamorado conviva con la enamorada; y que comunes habían de ser, por tanto, también los hijos”.

Esa contestación radical de los cínicos tuvo sus continuadores en los estoicos, menos escandalosos en el comportamiento, pero más rigurosos en el razonamiento teórico. También Zenón de Cicio, el fundador de la escuela estoica, escribió una *Politeía*, una “República”²⁶ (como Platón, como Diógenes), en la que declaró que “en las ciudades no deben construirse ni templos, ni juzgados, ni gimnasios”²⁷; que “las ciudades no han de adornarse con monumentos, sino con las virtudes de sus habitantes”²⁸ (es significativo que diga “de sus habitantes”, *tôn oikóúnton*, no “de los ciudadanos”²⁹); que el poder del dueño sobre el esclavo es un poder “innoble” (*phaúle*)³⁰; que las mujeres deben ser comunes, de modo que “los celos que ocasiona el adulterio quedarán erradicados”³¹, y vestir del mismo modo que los varones, “sin ocultar ninguna parte del cuerpo”, y que no ha de usarse dinero ni para el intercambio ni para los viajes³². La filosofía política de esos primeros estoicos es, pues, una negación radical del Estado, del dinero, de la familia y de la religión oficial. Ahora el cosmopolitismo, la ciudadanía del mundo, ya no es sólo una actitud personal de rebeldía contra el orden establecido, como acaso lo era en los cínicos, sino que se convierte, por así decir, en programa político; pues Zenón propugnaba, según refiere Plutarco, que “no vivamos ordenados por Estados ni naciones, distinguidos cada cual por sus propias nociones de lo justo, sino que todos los hombres nos tengamos por compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo modo de

vivir y un solo orden y mundo, como de grey que comparte un mismo prado criándose bajo la ley común”³³.

Evidentemente, eso no es solamente una nueva manera de entender el concepto de ciudadano, del *polítes*, sino negar el concepto mismo de ciudadanía: si todos son ciudadanos, si todos somos compatriotas, entonces la noción de ciudadanía ya no tiene sentido. Zenón, que era de origen fenicio –un bárbaro, según los griegos–, no reconoce ninguna diferencia jerárquica entre griegos y bárbaros, ni entre hombres y mujeres o entre hombres libres y esclavos; a todos nos une una misma ley que es el *lógos*, la razón que –como dice Heraclito– es común a todos.

Es cierto que esa proclamación cosmopolita debió de sonar ya algo menos escandalosa en tiempos de Zenón que una o dos generaciones antes, en los tiempos de Diógenes. Entre los dos está Alejandro: después de las conquistas de Alejandro Magno y su imperio, eso de que todos los hombres, griegos y bárbaros, sean compatriotas y conciudadanos bajo una misma ley, ya no parece tan quimérico; después de Alejandro, eso se presenta de repente como un ideal político realizable. Plutarco, después del paso que he citado, añade que Alejandro llevó de las palabras al hecho lo que en Zenón había sido como un sueño o una visión de filósofo. Lo cual, desde luego, no es exacto (recordemos que Zenón escribió después de Alejandro): no sólo porque en los reinos de Alejandro y sus sucesores no hay rastro del cambio revolucionario que preconizaban los estoicos; lo que es más, lo que esos nuevos reyes hicieron no fue ascender a los pueblos de Oriente a ciudadanos libres de Grecia, sino más bien someter a los griegos mismos al yugo del despotismo oriental, con sus prosternaciones ante los reyes endiosados que tanto indignaban a los hombres libres de Grecia. Las nuevas ciudades griegas que se fundaron en el Egipto de los Tolomeos no admitían como ciudadanos a los nativos del país; en el mejor de los casos, las poblaciones autóctonas conservaban en aquellos reinos un cierto grado de autogobierno local dentro de sus instituciones tradicionales, como Babilonia y las ciudades del Asia Menor bajo los primeros Seléucidas³⁴.

Sería, pues, erróneo ver en las monarquías helenísticas una realización, siquiera parcial, del ideal cosmopolita de los estoicos, ni los propios estoicos de las primeras generaciones debieron de verlas como tal; si alguna parte tuvieron en los enfrentamientos políticos de su tiempo, parece haber sido más bien del lado de las ciudades democráticas de Grecia que aún resistían a la dominación macedónica³⁵. Los estoicos, desde luego, fueron una escuela filosófica, no un partido revolucionario; aun así, algunos de ellos no desdeñaron tomar parte en los pocos movimientos políticos de

su tiempo que se aventuraron a un cambio más o menos radical de la sociedad. Cuando en 227 el rey Cleómenes III de Esparta, en una suerte de revolución desde arriba, liquida el poder político y económico de los oligarcas, admite a la ciudadanía a cuatro mil pobres y periecos y redistribuye la tierra en lotes iguales entre todos, lo asiste un filósofo estoico, Esfero de Borístenes, discípulo de Zenón y de Cleantes, encargado de reorganizar la educación de los ciudadanos³⁶. Cien años después, encontramos a otro estoico, Blosio de Cumas, como asesor de Tiberio Graco, el primer gran reformador igualitario de la república romana³⁷; tras el asesinato de Tiberio, Blosio participó en el Asia Menor en la insurrección de los heliopolitas de Aristonico de Pérgamo, el enigmático pretendiente atálida que hizo de la liberación de los esclavos su programa de gobierno³⁸.

Esos movimientos, desde luego, fueron derrotados; y la filosofía estoica que por aquellas fechas empieza a difundirse entre los círculos dirigentes del incipiente Imperio Romano ya no es la filosofía radical de Zenón y Crisipo, de Esfero y Blosio, sino el estoicismo conservador de Panecio y Posidonio³⁹, que luego será, con modificaciones menores, el de los estoicos imperiales. Los estoicos siguen hablando de la comunidad humana, de la república verdadera que, como escribe Séneca, “abarca a los dioses y a los hombres, y en la cual (...) los límites de nuestra ciudad se miden con el Sol”⁴⁰, pero esa república ya no es utopía de un mundo mejor, sino imagen edificante del mundo tal como es, con todas sus injusticias y desigualdades⁴¹; recomiendan tratar con clemencia a los esclavos, recordando que son, después de todo, como dice Séneca, “nuestros compañeros de esclavitud (*conservi*), si meditas en que lo mismo puede la fortuna con unos y con otros”⁴², pero ya no cuestionan la institución misma de la esclavitud. Y hablando de ciudadanía, recordemos, en fin, que no fue Marco Aurelio, el emperador filósofo, quien concedió los derechos de ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio sino, medio siglo después, Caracalla, un emperador que de filósofo no tenía absolutamente nada, en su *Constitutio antoniniana* de 212, probablemente con el fin de aumentar la recaudación de impuestos.

El mundo antiguo nos ha legado, pues, junto al concepto de ciudadanía, también la exigencia ética de su superación en una comunidad más amplia y más abierta, la comunidad de todos los seres hermanados por el uso de la razón; exigencia que en el mundo antiguo no llegó a cumplirse, ni en el moderno tampoco, pero que no por eso es menos vigente y actual ahora que entonces. Pero también nos ha legado –para ser justos con la *pólis* griega y su teórico Aristóteles-, dentro de todas las limitaciones que hemos

visto, el ejemplo de lo que era, en aquellas ciudades, ser ciudadano, ejercer de ciudadano. Eso, en griego, se decía *politeúesthai*: es muy significativo que nuestras lenguas modernas, como el latín imperial del que descienden, no tengan ningún verbo que corresponda a nuestro sustantivo “ciudadano”, como *politeúesthai* correspondía a *polítes*. No lo tienen porque no hace falta: es señal de que nuestro concepto moderno del ciudadano desciende del *cives* del imperio de Caracalla, no del *polítes* griego. Para los griegos, el ser ciudadano era esencialmente una actividad: participar en las asambleas, proponer, discutir, en suma, tomar parte en el gobierno de la ciudad.

Aristóteles supo ver muy bien las condiciones que se requieren para eso. Decía, entre otras cosas, que una ciudad debe ser lo bastante grande para abastecerse a sí misma, sin depender de nadie, pero no demasiado grande tampoco; pues para el buen gobierno es indispensable que todos los ciudadanos se conozcan unos a otros: ¿cómo, si no, iban a saber a quién elegir para los cargos públicos?⁴³ Si diez hombres son demasiado pocos para formar una ciudad, cien mil ya son demasiados⁴⁴.

No nos riamos de eso demasiado fácilmente. Hoy en día, los Estados nacionales, que han dominado el mundo moderno, se han quedado demasiado pequeños para poder afrontar los problemas demasiado vastos del mundo actual, y a la vez demasiado grandes como para que los habitantes puedan efectivamente decidir entre todos sobre los asuntos vitales que los afectan. La superación del Estado nacional, que será la tarea política más urgente de las próximas generaciones, tendrá que ir en dos sentidos opuestos y complementarios: hacia la comunidad mundial y hacia el autogobierno local; por no decir: hacia la ciudad griega (pero esta vez sin esclavos, sin excluir a nadie) y hacia la república universal de los estoicos. Aún podemos aprender de los antiguos.

¹ *Il.* XV, 556; XXII, 429 (los habitantes de Troya); *Od.* VII, 32 (verso rechazado por Kirchoff y Schwartz), los de la capital del reino feacio, y XVII, 206, los de la *pólis* (ib. 182, 201) de Ítaca.

² Gschnitzer 1965; Finley 1984, 107; Vlachos 1994, 17 (sobre cuya explicación del hecho véase, sin embargo, n. 10 y texto correspondiente).

³ Arist. *Ath. Pol.* 7,2-4; Plutarco, *Solón*, 18.

⁴ V. Rodríguez Adrados 1984, 341-345.

⁵ Marx 1977, 430.

⁶ Así ya en Homero, *Il.* VI, 455 *eleútheron êmar* frente a *douilion êmar* ib. 463; cf. Teognis, 535-538.

⁷ “Outside their own cities, Greeks were uncertain what ‘citizenship’ was, and more uncertain what it ought to be” (Dawson 1992, 35).

⁸ Varrón ap. Agustín, *De Civ. Dei*, XVIII, 19; cf. Vidal-Naquet 1981, 285s.

⁹ “The familiar translation ‘citizenship’ masks for us the extent to which the *politai* thought of themselves as a sort of tribal or fictive kinship group” (Dawson 1992, 34). No contradice esa hipótesis el hecho de que la condición de *polítes* se concedía ocasionalmente a forasteros: se trataba de un honor excepcional, no de un derecho adquirido (v. Gschnitzer 1965).

-
- ¹⁰ Mejor, en todo caso, que la suposición harto idealista de que la *pólis* se fundaba en el reconocimiento de una libertad de los individuos “en tant qu’entités existentielles autonomes” que preexistía, aunque sólo “en puissance”, a la libertad política y legal (así Vlachos 1994, 17).
- ¹¹ Demóstenes, XXIV, 149.
- ¹² *Pol.* I, 2, 1252b28.
- ¹³ *Ib.* II, 8, 1269b12-14 y lo que sigue.
- ¹⁴ *Ib.* VII, 9, 1328b37-1329a21. En este punto, Aristóteles estaba de acuerdo con su maestro Platón: v. *Rep.* II, 370b-d; III, 394e; *Leyes* VIII, 846a, 847b-c.
- ¹⁵ *Ib.* 1329a20-21 (*oud’ állo outhèn génos hò mè tès aretès demiourgón estin*).
- ¹⁶ *Plut. Dión*, 37; v. Fuks 1984; amplias referencias también en Pöhlmann 1925, 326-342.
- ¹⁷ V. el resumen de Gould 1980.
- ¹⁸ *Gynaikokratía* fue el título de sendas comedias de Anfís (fr. 8) y Alexis (fr. 41); v. R.G. Ussher, en la introd. a su ed. de *Aristophanes Ecclesiazusai*, Clarendon, Oxford, 1973, XV.
- ¹⁹ V. p. ej. *Plat. Rep.* V, 455d-456a; *Jenof. Banq.* II,9.
- ²⁰ *Pol.* I, 3, 1253b20-23.
- ²¹ Alcídamente fr.1 Sauppe = Escol. a *Arist. Rhet.* I, 13, 1378b18; cf. Avvezù 1982, López Cruces 2005. Las actitudes igualitarias que suelen atribuirse a los sofistas Hippias (C 1 DK=Plat. *Prot.* 337c-338b) y Antífonte (B 44 DK=P. Ox. XI, 1364, fr. B, col. 2) han sido puestas en entredicho por algunos estudios recientes; v. Solana Dueso 1996, 239, 267-271.
- ²² Frs. en Giannantoni 1990, II, 284-287, cf. Dorandi 1982, a completar con los testimonios indirectos recogidos en Basta Donzelli 1970; sobre la cuestión de la autenticidad, v. Giannantoni 1990, IV, 464-466, y Dawson 1992, 111-113, 146-151.
- ²³ Filodemo, *De Stoicis*, P. Herc. 339, col. XVI (Dorandi 1982, 102; fr. 126 Giannantoni).
- ²⁴ Filodemo, *ib.*; cf. Ateneo, *Deipn.* IV, 159c (=fr. 125 Giannant.); para la interpretación de esa curiosa propuesta, v. Basta Donzelli 1970, 243s.; Dorandi 1982, 121; Dawson 1992, 180s.
- ²⁵ Filodemo, *ib.* cols. XVIII-XIX.
- ²⁶ Frs. en Festa 1932, I, 9-25 (en italiano); Baldry 1950; Dawson 1992, 166-172 (en trad. inglesa; comentario *ib.* 206-212); Giliberti 2003 (*non vidi*). El análisis más detallado de los textos ofrece Erskine 1990, 9-42.
- ²⁷ Diógenes Laercio VII, 33= SVF I, 267= fr. 25 Festa= fr. 6 Baldry.
- ²⁸ Estobeo, *Flor.* 43, 88= SVF I, 266= fr. 24 Festa.
- ²⁹ Como observa Erskine 1990, 51.
- ³⁰ Dióg. L. VII, 122; v. la pertinente interpretación de todo el pasaje en Dawson 1992, 177s.
- ³¹ Dióg. L. VII, 131= SVF I, 269= fr. 7 Baldry; cf. *ib.* VII, 33.
- ³² Dióg. L. VII, 33= SVF I, 257, 268= frs. 22 y 27 Festa= fr. 6 Baldry.
- ³³ *Plut. De Alex. fort.* I, 6, 329a-b= SVF I, 262= fr. 19 Festa= fr. 12 Baldry.
- ³⁴ Un buen resumen de la situación política bajo los reinos helenísticos ofrece Eddy 1961, 324-342.
- ³⁵ Como ha demostrado sobre todo el perspicaz estudio de Erskine 1990, 64-102; cf. Dawson 1992, 195-206 (con una valoración un poco más cautelosa de la militancia democrática de los primeros estoicos).
- ³⁶ Plutarco, *Agis y Cleómenes*, 32; sobre la influencia del estoicismo en la revolución espartana, v. Erskine 1990, 123-149, y Dawson 1992, 200-204.
- ³⁷ Plutarco, *Tib. Graco*, 8; cf. Erskine 1990, 150-180.
- ³⁸ Plutarco, *ib.* 20; Estrabón, XIV, 1, 38; sobre Aristónico, v. Vogt 1957, 21s., 35s.; Vavrinek 1975; Gruen 1984, 596-608.
- ³⁹ Sobre el cambio conservador en la escuela estoica, v. Erskine 1990, 181-204 y 211-214 (apéndice sobre Panecio); Dawson 1992, 223-243.
- ⁴⁰ Séneca, *De otio sap.*, 31.
- ⁴¹ “Their world community is a rhetorical expression for the present state of things, implying acceptance of existing society with all its inequalities” (Dawson 1992, 231).
- ⁴² Séneca, *Ep.* 47, 1; otras referencias en Erskine 1990, 197s.
- ⁴³ *Pol.* VII, 4, 1326a5-b25.
- ⁴⁴ *Eth. Nic.* IX, 10, 1170b31.

BIBLIOGRAFÍA

- Avvezù, G. 1982: *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Università di Padova (Bollettino dell' Istituto di Filologia Greca), Roma.
- Baldry, H.C. 1959: "Zeno's Ideal State", *Journal of Hellenic Studies* 79, 3-15.
- Basta Donzelli, Giuseppina 1970: "Un' ideologia 'contestaria' del secolo IV a.C.", *Studi Italiani di Filologia Classica* 42, 225-251.
- Dawson, Doyne 1992: *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, Nueva York.
- Dorandi, Tiziano 1982: "Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)", *Cronache Ercolanesi* 12, 91-133.
- Eddy, Samuel K. 1961: *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln.
- Erskine, Andrew 1990: *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Duckworth, Londres.
- Festa, Nicola 1932: *I frammenti degli stoici antichi*, Laterza, Bari.
- Finley, M.I. 1984: *La Grecia arcaica*, Crítica, Barcelona.
- Fuks, Alexander 1984: *Social Conflict in Ancient Greece*, Magnes Press, Jerusalén.
- Giannantoni, Gabriele 1990: *Socratis et socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, Nápoles.
- Giliberti, Giuseppe 2003: *La politeia di Zenone*, Schena, s.l.
- Gould, John 1980: "Law, Custom, and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *Journal of Hellenic Studies* 100, 38-59.
- Gruen, Erich S. 1984: *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, University of California Press, Berkeley.
- Gschnitzer, F. 1965: "Bürgerrecht", en *Lexikon der Alten Welt*, Artemis, Stuttgart-Zurich.
- López Cruces, Juan Luis et al. 2005: *Alcidamante de Elea. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid.
- Marx, Karl 1977: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Crítica, Barcelona.
- Pöhlmann, Robert von 1925: *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 3ª ed. Beck, Munich.
- Rodríguez Adrados, Francisco: "Organización política, social y militar", en F. Rodríguez Adrados et al., *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 319-353.
- Solana Dueso, José 1996: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Círculo de Lectores, Barcelona.

Vavrinek, Vladimir 1975: "Aristonicus of Pergamum", *Eirene* 13, 109-129.

Vidal-Naquet, Pierre 1981: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris.

Vlachos, Georges C. 1994: *L'idée d'homme libre dans la République des Athéniens. Le témoignage de Démosthène*, Sakkoulas, Atenas.

Vogt, Joseph 1957: *Struktur der antiken Sklavenkriege*, Steiner, Wiesbaden.