



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Las utopías en Grecia antigua

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Historia

PRESENTA
Javier Alejandro Díaz Rodríguez

Asesor: Dr. José Ricardo Francisco Martínez Lacy

Mayo, 2015

Santa Cruz Acatlán, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Las utopías en Grecia antigua

Agradecimientos:

Mi más sincero reconocimiento para la Universidad Nacional Autónoma de México; asimismo, doy gracias a mis profesores y compañeros de carrera.

A mis padres Santa Lucia y Alfredo, a mis hermanos Alfredo y Alberto, a mi abuela Guadalupe, a mi sobrina Teresa y a mi novia Giovanna por su incondicional apoyo.

A mi asesor Ricardo Martínez Lacy y a mis sinodales por sus sabios comentarios y sugerencias.

Al doctor Álvaro Moreno Leoni y al licenciado Héctor Vega Rodríguez por sus valiosos comentarios en el proceso de redacción del presente trabajo.

Índice

| | |
|--|-------|
| Introducción | p.6 |
| 1. La utopía | p.12 |
| 1.1. El concepto de utopía | p.13 |
| 1.2. ¿Qué no se puede interpretar como utopía en el mundo antiguo? | p.26 |
| 2. Las utopías en la Grecia clásica | p.38 |
| 2.1. La <i>República</i> | p.43 |
| 2.1.1. Ideales y constitución | p.50 |
| 2.1.2. Organización política | p.54 |
| 2.2. Las <i>Leyes</i> | p.63 |
| 2.2.1. Organización política | p.70 |
| 2.2.2. La comunidad | p.75 |
| 3. Las utopías helenísticas | p.84 |
| 3.1. Jámbulo | p.85 |
| 3.1.1. Las Islas del Sol | p.94 |
| 3.2. Evémero | p.102 |
| 3.2.1. Panquea | p.106 |

| | |
|----------------------------------|-------|
| Conclusiones | p.114 |
| Bibliografía | p.119 |
| Autores de la antigüedad clásica | p.119 |
| Autores contemporáneos | p.121 |

Introducción

En el presente estudio se analiza por qué se escribieron utopías en la Grecia antigua y se exponen sus principales elementos. También, esta investigación es una propuesta que plantea qué textos de la antigüedad pueden ser considerados como utopías. La importancia de la investigación que aquí desarrollé radica en que por medio del estudio de las denominadas utopías griegas podemos entender mejor el pensamiento político de sus autores a la vez que de este modo comprendemos mejor el pensamiento intelectual sobre la política en determinada época (en este caso, Grecia clásica y helenística). No considero hayan existido como tal utopías en el mundo antiguo, ni antes de la modernidad, pero sí considero que hay algunos textos que podemos interpretar como tales, la presente investigación versará sobre ello. Aquí nombraré utopías a tales textos debido a que se trata de una interpretación, no me refiero al género literario como tal, que por cierto por consecuencia lógica debió aparecer después de la *Utopía* de Tomas Moro por lo que ni siquiera dicha obra podría considerarse como perteneciente a ese género literario en sentido estricto.

Algunos estudiosos contemporáneos han interpretado ciertos textos y acontecimientos de la antigüedad como utopías. Aunque hay otros que niegan la existencia de las utopías antes de la época moderna, estos no son la mayoría, casi todos aceptan que por lo menos la *República* de Platón puede ser entendida como una utopía. Por otro lado, entre quienes aceptan la existencia de utopías en el mundo antiguo no hay acuerdo ni tendencia dominante sobre qué es lo que se puede considerar una utopía en dicha época. Por lo general, se suele aceptar como utopías la *República* y, en menor

medida, las *Leyes* de Platón, también se ha propuesto que pueden ser interpretados así el resumen de Jámbulo y los pasajes sobre la isla de Panquea, supuestamente, visitada por Evémero. Aunque también se ha considerado como utopías las comedias *Las aves* y *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes, la *República* de Zenón, la *Historia verdadera* de Luciano. De forma similar, se ha pensado que la rebelión de Aristónico fue influida por la obra de Jámbulo, y se ha considerado como utópicos los proyectos de ciudad de Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto. Asimismo, se ha considerado como lugares utópicos algunos países, islas míticas y maravillosas, por ejemplo, Esqueria o el país de los hiperbóreos. Seguir la postura de algún estudioso o definir una propia sobre el tema, significa prácticamente estar en contra de casi todos los demás investigadores, y, por mi parte, como explicaré más adelante, sigo la interpretación de Moses I. Finley en su artículo “Vieja y nueva utopía”, aunque no considero, como dicho autor, que los feacios puedan tener rasgos utópicos, ni que Hipodamo haya podido ser escritor de utopías. Por lo tanto, en este trabajo de investigación me dispongo a tratar de buscar una solución para saber qué textos antiguos y por qué pueden ser considerados como utopías.

Puedo afirmar que los textos que considero como utopías, y que por lo tanto son el objeto de estudio de esta investigación, son la *República* y las *Leyes* de Platón, el resumen de Diodoro de Sicilia sobre la obra de Jámbulo y los pasajes de él mismo sobre Evémero y su supuesto viaje a Panquea. En consecuencia, la metodología que utilizaré para desarrollar la presente investigación, será el análisis hermenéutico de las fuentes contrastadas con el significado y las implicaciones de la palabra utopía, por lo mismo, discutiré también sobre las principales interpretaciones que se han sugerido sobre el

sentido de dicha palabra, por eso concentraré mi atención exclusivamente en las ideas fundamentales de cada autor sin profundizar en cada uno de ellos.

Mientras que las utopías de Platón pertenecen a la primera mitad del siglo IV a.C., los pasajes sobre Evémero y el resumen de Jámbulo son conservados en la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia, un autor de mediados del siglo I a.C., aunque, presuntamente, las obras de ambos autores fueron escritas en la época helenística. Evémero debió escribir su *Inscripción sagrada* entre los últimos años del siglo IV y principios del III a.C., porque se sabe que fue amigo del rey Casandro de Macedonia. En el caso de Jámbulo, no se sabe cuándo escribió ni en qué momento vivió, lo único que se puede decir es que fue anterior a Diodoro y, muy posiblemente, de la época helenística.

Por otra parte, la forma en que se distribuyen los capítulos tiene como objetivo identificar qué es y qué puede ser considerado como utopía en la antigüedad, y el análisis de cada una de éstas.

En el primer capítulo definiré qué se entiende por utopía y cómo se puede aplicar dicho concepto al estudio de algunas obras de la antigüedad, además señalaré cuáles son las obras que pueden ser consideradas como utopías tomando una postura interpretativa al respecto. También crítico brevemente algunas de las principales propuestas sobre que es la utopía para de ese modo resaltar lo que entiendo por ella. Debido a que la intención del presente escrito no es ofrecer una definición detallada sobre el concepto de utopía me limito retomar la de Moses I. Finley (la cual expongo en dicho capítulo), la cual enriquezco y matizo en los siguientes capítulos cuando analizo cada uno de los textos. La

metodología y las interpretaciones que sigo o rechazo están expuestas en este capítulo, esto lo hago para que se entienda mejor lo que considero se puede interpretar como utopía.

En el segundo capítulo estudio las utopías de la Grecia clásica: la *República* y las *Leyes* de Platón. Analizo los aspectos que permiten interpretar dichos textos como utopías, además discuto la relación que existe entre ambas obras como proyecciones del primer y segundo mejor estado. De la misma forma, relaciono ambas obras con las ideas políticas de Platón más importantes, aunque mi objetivo primordial es entender por qué fueron escritas, por lo que no expongo extensamente el pensamiento político de Platón cuando no tiene que ver directamente con el tema de la presente investigación. Por ejemplo, no tomo en cuenta la experiencia política en Sicilia que tuvo (la cual fracasa por su ingenuidad ante la política) porque aún cuando en la *Carta VII*, que es la fuente principal, hace alusiones a la idea de un gobernante muy bien educado, nada deja pensar que haya tomado su propia *República* como un manual para realizar su cometido¹, tampoco se observa que alguna vez haya intentado fundar el estado que en su tratado esbozaba.

En el tercer capítulo analizo las utopías helenísticas: el resumen de la obra de Jámbulo y los pasajes sobre la descripción de la isla de Panquea visitada por Evémero. Los problemas de interpretación y el análisis de su contenido son los puntos más importantes y detallados, y, de la misma forma, al igual que en el segundo capítulo: entender por qué fueron escritas. No contextualizo la utopía de Jámbulo debido a los

¹ Cf. Lucas Soares, *Platón y la política*, Madrid, Tecnos, 2010, p.14-23.

problemas para situarla en un periodo específico, esto lo discuto al comienzo de la sección del tercer capítulo donde empiezo a hablar sobre él.

Tanto Jámbulo como Evémero retomaron ideas sobre un gobierno ideal y las expusieron a través de relatos de viajes fantásticos a islas paradisiacas, se alejan del modelo platónico, pero se acercan más a las utopías modernas como las escritas por Tomas Moro y Tommaso Campanella (el primero se inspiró en Platón y el segundo en Jámbulo). Ambos ubicaban sus utopías en islas lejanas y aisladas, por lo que el mundo descrito por ellos está alejado no sólo geográficamente de la realidad, también lo está en términos ideológicos (aspecto primordial para comprender el sentido de las utopías y por qué se consideran irrealizables).

En las conclusiones, no hago más que exponer los aspectos más importantes de cada capítulo, en especial del segundo y tercero, además hago una breve comparación entre cada una de las utopías de la antigüedad, y confirmo por qué pueden entenderse como utopías, pues aunque este no es mi objetivo, soy consciente de que no son pocos quienes piensan que las obras aquí analizadas no pueden entenderse como utopías.

Vale la pena aclarar que las utopías se consideran irrealizables no porque sea imposible organizar un estado del modo que en ellas se propone, sino porque son incompatibles con las circunstancias políticas del medio en el que surgen, y sería imposible que aparecieran (y subsistieran) debido a que para funcionar tendrían que estar aisladas de su contexto mismo. Por esto no se les puede considerar como propuestas políticas a los textos que considero pueden ser interpretados como utopías, aunque sus

autores lo hayan considerado así, a lo sumo se les puede considerar como insinuaciones, tal como lo fue probablemente la obra de Evémero² (más adelante lo veré).

Llevar a cabo tales propuestas implicaría fundar un estado desde sus propias bases e imaginar que tuviera sus fronteras estrictamente cerradas y que todos sus habitantes pensarán exactamente igual, eso implicaría que el estado fuera inmóvil, por esta razón un lugar así no podría subsistir en circunstancias reales, además de que es imposible concebir una institución u organización inmóvil en la que todos sus habitantes estuvieran conformes con la política de tal lugar.

² Cf. Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Fragen und des Sozialismus in der antiken Welt*, editado por Karl Christ, 4a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p.304-305.

1. La utopía

En este capítulo voy a tratar algunos problemas que surgen cuando se estudia el concepto de utopía y cuando se intenta aplicar para interpretar algunas obras literarias de la antigüedad. Primero discutiré sobre el significado de la palabra y dejaré en claro lo que entiendo por ella, además mencionaré algunos de los intentos más importantes por definirla de escritores importantes. Al final del capítulo, en el último apartado, diré cuáles son los textos de la antigüedad que pueden ser considerados como utopías y por qué. Mi intención al poner énfasis en aspectos como críticas a autores que han propuesto definiciones de dicha palabra o lo que consideran como tal, con esto pretendo explicar lo que considero como utopía, que es, básicamente, un no-lugar mejor que los existentes en cuanto a su organización política, donde, además la vida de los hombres es dichosa. Más adelante precisaré esta definición. Aquí expongo la metodología y las cuestiones teóricas que mi investigación requiere para poder explicar los textos que propongo como utopías.

Antes que nada, vale la pena señalar que cualquier palabra tiene la capacidad de ayudarnos a entender la historia y a la vez puede ser utilizada para entender procesos históricos, y la palabra utopía no es una excepción. Un concepto en la investigación histórica vale por ser útil o no, aquí intentaré demostrar que el uso de la palabra utopía es útil para entender realidades históricas dadas.

1.1. El concepto de utopía

Mariano Nava, dice que la utopía “surge como prescripción a partir del convencimiento de que existen verdades universales que garantizan su felicidad a cualquier hombre de cualquier época”³. Me parece que esta definición es correcta, sin embargo, habría que preguntarse cuáles son esas verdades, o mejor dicho ideales, al que el autor se refiere, me parece que no hay una respuesta que pueda englobar todas la utopías y que cada autor decidió cuáles incluir en sus obras y cuáles tenían más importancia que otras. Aún así, se puede decir que en general la justicia, la felicidad y la constitución política son los ideales más importantes de casi todas las utopías. Asimismo estos elementos están presentes en todas las utopías antiguas (es claro que considero que hay textos en la antigüedad que pueden interpretarse como utopías, a lo largo de esta investigación demostraré porque).

Hay que señalar que actualmente —y no desde hace mucho tiempo— a la palabra utopía se le ha conferido una connotación negativa. Al respecto, Rafael del Águila Tejerina dice que a las utopías se les ha criticado principalmente porque se piensa que son sueños imposibles de realizar, además de ser dogmáticas y acientíficas⁴. Podemos ver que estas críticas son, sin duda, producto de malas interpretaciones del concepto, creo que se ha manipulado el significado del concepto para identificarlo con los totalitarismos del siglo XX. Me parece que se tiende a cuestionar la palabra como si fuera un proyecto político y no como una crítica a la política. Fernando Ainsa señala que la acepción

³ Mariano Nava, “Politeia y utopía: de la teoría política a la teoría literaria”, *Praesentia*, 2, 2000, p.200.

⁴ Rafael del Águila Tejerina, “Crítica y reivindicación de la utopía: La racionalidad del pensamiento utópico”, *REIS*, 25, 1984, p.39-47.

peyorativa de la palabra es porque se le ha asociado con el totalitarismo y con el soñar despierto⁵. La relación con el totalitarismo es absurda, pues se la utopía es irrealizable mientras que dicho régimen es una opción política real. Mientras que la relación con el soñar despierto es muy adecuada, debido a que toda utopía es la proyección de ideales inexistentes en el mundo real deseables para un futuro, en sentido metafórico, es el sueño (en el mejor sentido de la palabra) de un estado óptimo.

Del mismo modo, la expresión soñar despierto se ha utilizado de forma más o menos constante para desvalorizar las utopías. Es necesario entender que las utopías son productos de la reflexión política donde la fantasía, aunque está presente, no interfiere en el sentido de crítica política, esto último lo demostraré cuando hable de Jámulo en el tercer capítulo. El mismo Ainsa dice que la mayoría de las utopías estimulan la reflexión sobre una situación histórica⁶, y para lograr dicha reflexión no importa si se utiliza o no la fantasía.

La concepción misma de un lugar apartado e imaginario ya involucra la fantasía, por lo que se puede decir que todas las utopías la involucran en mayor o menor medida. Si se cree lo contrario, también se considera que las utopías son carentes de significado político, algo contradictorio desde mi perspectiva, debido a que lo primordial de las utopías es el estado que en ellas se propone, es decir, algo eminentemente político.

Resulta difícil proponer un concepto unívoco de utopía, principalmente por las

⁵ Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, México, Ediciones Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, 1997, p.15.

⁶ *Ibidem*, p.44.

implicaciones léxicas y políticas que tiene la palabra, y por los múltiples intentos que se han hecho, para comprobar esto, basta ver la amplia bibliografía sobre el tema, más adelante discutiré algunas importantes. Horacio Cerutti menciona que el problema de definir la palabra está lleno de sutilezas, y no cree que todos pudieran quedar satisfechos con una propuesta que intente ser definitiva⁷. En principio, concuerdo con Cerutti, sin embargo, considero que aunque casi nadie quede satisfecho con una propuesta de interpretación para delimitar lo que puede ser utopía, se tiene que hacer una para comprender y explicar dicha palabra. Quizá pueda resultar polémico un intento de definición, pero eso no significa que sea incorrecta.

Mi intención primordial en esta investigación no es desarrollar una propuesta interpretativa para la comprensión de la utopía como concepto mismo, sin embargo, es necesaria para el estudio de dichos textos, por eso seguiré principalmente la interpretación de Moses I. Finley:

La ‘u’ inicial corresponde al griego *ou* (no) y por eso Utopía significa ‘Ningún Sitio’. Pero ejercitando un poco la imaginación esa ‘u’ también puede corresponder al prefijo griego *eu* (esto es, ‘bueno’, ‘bien’), y en tal caso obtenemos la expresión ‘lugar bueno’, ‘sitio ideal’. Que esta alternativa no es enteramente caprichosa lo prueban los dos versos del tratadillo ‘Metro de los cuatro versos en la lengua de Utopía’, apéndice a la obra de Moro, y que en la traducción inglesa del siglo XVI rezan así: ‘Por tanto, no Utopía, sino mejor / Es mi nombre Eutopía: país de felicidad’⁸.

⁷ Horacio Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía I y II*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989, p.109.

⁸ Finley, Moses I., *Uso y abuso de la historia*, 2a. ed., traducción de Antonio Pérez-Ramos, Barcelona, Crítica, 1979, p.273-274. Sobre el juego de palabras esta el artículo “La utopía, la ciudad y la máquina” de Lewis Mumford en Frank Edward Manuel (comp.), *Utopías y*

La interpretación que propuso Finley es breve, concisa y adecuada para saber qué texto puede considerarse como utopía. Siguiendo a Aldo Maffei, que escribió para el *Diccionario de Política* editado por Norberto Bobbio un artículo sobre el concepto de utopía desde la perspectiva política, dijo que el problema para definir la utopía no es filológico, sino de contenidos⁹. De este modo, se puede decir que los principales contenidos de las utopías son presentar en un no-lugar un sitio ideal en donde la comunidad vive gobernada con justicia y es feliz, donde la mayoría de los habitantes están conformes con su situación.

Los textos que me dispongo a interpretar como utopías, se pueden entender con ese enfoque debido a que exponen el mundo de las posibilidades que no existen, un mundo inventado donde está, precisamente, lo que no existe, lo que no se puede pensar (es decir, lo que es opuesto a la realidad y que aterriza en la exposición de una realidad mejorada). En pocas palabras se trata de un reflejo negativo de realidades primordialmente políticas, aplicables a cualquier momento histórico de la Grecia antigua, como el anhelo de un lugar con una organización política óptima donde sus habitantes son enteramente responsables de su buen funcionamiento. En esos textos, se explica lo que no existe, lo que no se puede pensar.

Las interpretaciones que sigo sobre el significado de la palabra utopía, por muy precisas que sean, no son suficientes para comprender lo que son en realidad. Sin embargo, no es mi objetivo ofrecer una exposición detallada sobre el significado de la

pensamiento utópico, traducción de Magda Mora, Madrid, Espasa Calpe, 1982, p.37.

⁹ Aldo Maffei, "Utopía" en Norberto Bobbio y Nicola Mateucci (eds.), *Diccionario de política*, vol. 4, México, Siglo XXI Editores, 1981-1988, p.1618.

palabra, pues no es posible reducir su complejidad al equivalente de una definición que se pueda encontrar en algún diccionario o enciclopedia, y, además, que esta sea definitiva, por lo cual advierto que el sentido del concepto (y sobretodo su aplicación para la interpretación de textos de la antigüedad) se irá develando paulatinamente conforme la presente investigación lo vaya necesitando.

Regresando al tema, un aspecto más que puede ayudar a la identificación de las utopías es que están situadas más allá de lo que la experiencia humana ha conocido¹⁰. Con esta observación que hace Reinhart Koselleck, podemos decir que la utopía es la descripción de un lugar que no se puede encontrar, es decir, presenta un mundo imaginario¹¹, del cual lo que debe importar al lector son las ideas acerca de cómo debería de ser buen estado, y de este modo cuestionarse su propia situación política y la del medio en la que fue escrita.

También hay otra dificultad, no menor, cuando se trata de decidir qué obras pueden ser vistas como tales, por lo que, las interpretaciones sobre ello son variadas, y prácticamente cada autor considera muy distintas obras como utopías según su definición de dicho concepto, es por esto que estas dos cuestiones están fuertemente entrelazadas. Quizá en lo único que están de acuerdo los especialistas es en que admiten que a partir de la *Utopía* de Tomás Moro aparecieron otros escritos que versaban sobre temas parecidos a los que se llamó utopías, uno de los antecedentes más importante fue la *República* de Platón (independientemente de que consideren dicha obra como utopía o no).

¹⁰ Cf. Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción de Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, p.171-187.

¹¹ Cf. Marc-André Béra, “L’utopie” *La Revue administrative*, 241, 1988, p.50

Conviene recordar que la palabra utopía fue inventada por Tomás Moro en el siglo XVI y originalmente era el nombre tanto de su obra como el de una isla imaginaria donde se encontraba la comunidad ideal. Después de la obra de Moro, señala Esteban Krotz, “este término se ha hecho extensivo para designar a todo un género literario y, finalmente, a un tipo de pensamiento”¹². Creo que las utopías se distinguen más por el tipo de pensamiento que por ser un género literario, pues pueden estar escritas en forma de tratado político, novela, etcétera. Considero que las utopías no siguen un modelo literario específico, sino que son las ideas que en esos textos se presentan las que las convierten en utopías, por eso se puede hablar de utopías antes de la modernidad.

Desde que se popularizó el concepto de utopía ha habido muchos estudiosos que se han dedicado a investigar las implicaciones y el significado de esa palabra. No pocos consideran al sociólogo Karl Mannheim como el pensador más importante acerca de dicho concepto. Se le ha considerado como una referencia obligada para el estudio de la utopía, hay autores incluso que lo aceptan casi sin cuestionarlo¹³. Por mi parte, considero que se tienen que revalorizar su importancia en el tema, pues en la lectura que he hecho de su obra encuentro que analiza el concepto de utopía sin revisar la historicidad de la palabra, no se ve que el significado de la palabra y las implicaciones que esta misma tiene dependen de la época histórica en que fue usada, a continuación lo ejemplificaré.

Mannheim pensaba que los mitos, los cuentos de hadas y las profecías religiosas habían sido expresiones de lo que falta en la vida real y por ende más acabadas y en

¹² Esteban Krotz, *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p.11.

¹³ Cf. Ángel Enrique Carretero Pasin, “Imaginario y utopías ‘the imaginary’ and the utopian ideal” *Athenea Digital*, 7, 2005, p. 46.

grado más alto que las utopías que se concentraban en criticar el *status quo* existente¹⁴. No creo que se puedan analizar con el mismo método concepciones religiosas, formas literarias e ideas políticas, es claro que la función de cada una es distinta, y que ninguna se asemeja a la otra. De igual forma me parece que son las utopías las que mejor critican el orden establecido, mientras que los mitos las más de las veces lo legitiman, los cuentos de hadas no necesariamente lo hacen y las profecías religiosas por lo general cuando prometen un mejor futuro lo restringen a sus miembros, y eso no es una crítica propiamente, sino una postura evasiva.

Mannheim, en su artículo “Utopía” compilado por Arnhelm Neusüss, sostenía que la palabra utopía era de origen griego y que la innovación de Moro había sido utilizarla para dar nombre a una isla lejana en donde existía una comunidad ideal¹⁵, resulta extraño esto porque aparte de él no he encontrado que algún otro escritor haga tal afirmación, y es claro que se equivoca, pues aunque dicho concepto está construido a partir de dos palabras griegas, se trata de una palabra inventada por Moro, y la utopía no designa una isla lejana, sino un no-lugar, no es forzoso que sea una isla (aunque en la mayoría de las utopías sí se trate de una isla). Creo que el principal error de Mannheim es que no contextualizó el concepto cuando lo estudió, es decir lo analizó como si fuera un concepto intemporal e inalterable.

Otro autor más o menos importante que ha escrito ensayos sobre la utopía fue Emil

¹⁴ Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, 2a. ed., traducción de Salvador Echeverría, estudio preliminar Louis Wirth, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.242 (la primera edición en alemán es de 1936).

¹⁵ Karl Mannheim, “Utopía” en Arnhelm Neusüss (comp.), *Utopía*, traducción de María Nolla, Barcelona Barral Editores, 1971, p.83.

Cioran. Me parece que, al igual que Mannheim, él interpretó mal la palabra en cuestión (ambos lo interpretan como si fuera un concepto ahistórico e intemporal desde su aparición). Su ensayo *Historia y utopía* se puede decir que es una serie de quejas mal argumentadas de la sociedad y la política de su contexto, donde el título parece casi ornamental, pues tiene muy poco que ver con lo que escribió, sin embargo, sí dice algo sobre la utopía como concepto. Lo que me interesa destacar es su afirmación acerca de que la utopía se trata del cielo en la tierra y que se relaciona con algunas ideas sobre el cielo del texto bíblico del *Apocalipsis*¹⁶. Sostiene que quitándole lo divino al cielo y su ubicación celestial se tiene la utopía, un razonamiento absurdo porque si imagináramos eso, el cielo no podría subsistir, porque su gloria lo es por obra divina¹⁷, tal vez se pueda tratar de una crítica al cristianismo, porque lo que hace es denigrar tanto esa religión como las utopías. Además, asegura, hay que ser ingenuo para escribir una verdadera utopía, creo que si alguien es ingenuo —como dice Cioran— no puede escribir nada, o al menos nada tan elaborado como la constitución de un mundo imaginario.

Un autor que también ha escrito sobre qué textos pueden ser utopías y ha mal interpretado el significado de dichos escritos es Adolfo Sánchez Vázquez. Él señala que la obra *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel Ángel de Cervantes Saavedra tiene algo de utopía, y dice que en ella se incluyen ideas presentes en la edad de oro que cantaban los poetas latinos de la antigüedad¹⁸. No considero que la edad de oro

¹⁶ E. M. Cioran, *Historia y utopía*, traducción de Esther Seligson, México, Tusquets Editores, 2012, p.118, 119 (la primera edición en francés es de 1960).

¹⁷ Cf. Gregory Claeys, *Utopía: historia de un concepto*, traducción de María Condor, Siruela, 2011, p.57.

¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política moral y*

tenga relación con la utopía, la primera aparece por obra divina además de que es una supuesta edad del mundo, la utopía es ante todo un lugar imaginario. La intención de la obra de Cervantes era burlarse de los libros de caballería. Por otra parte, hay que preguntarnos si por algunas referencias parecidas al contenido de las utopías un texto pueda ser considerado como utopía; mi respuesta es negativa. Yo considero que un texto sólo puede ser considerado como utopía cuando su objetivo es describir la constitución de un no-lugar donde todo es bueno y todo se supone que se logró por la obra de los hombres. Si se aceptara la afirmación de que la obra de Cervantes puede tener algo de utopía, se podría decir que casi todo es utopía, al menos de forma parcial.

Sobre el mismo problema de saber qué es y qué no es una utopía, los autores que escriben este tema tienden a seguir dos posturas: los que niegan que hayan existido las ideas utópicas antes de la modernidad y quienes dicen que sí las hubo, o mejor dicho, que sí se pueden interpretar algunos textos con ayuda de este concepto, y entre quienes aceptan esto último, hay algunos que ven utopías en cualquier novela de viajes fantásticos, obras que proponen reformas políticas o proyectos de gobierno.

Rogelio Blanco¹⁹, elaboró una lista con las obras de utopías que a su juicio se habían escrito a lo largo de la historia de Occidente, y es curioso que empezara con la *Utopía* de Tomás Moro, negando con esto que hubieran existido en periodos anteriores a la modernidad, no recuerdo que mencione lo contrario en alguna parte de su libro *La ciudad ausente*. Otra cosa más que llama la atención sobre dicha lista es que considera

socialismo, México, UNAM - Fondo de Cultura Económica, 1999, p.263.

¹⁹ Rogelio Blanco, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999, p.235-243.

como utopías obras como el *Leviatán* de Thomas Hobbes o *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, no sé qué le hace pensar que dichas obras puedan entenderse como utopías. La primera es una obra de teoría política y la segunda una novela de viajes fantásticos. Además, en su libro nunca aclara porque considera muchas de las obras que enumera como utopías.

Un autor más sensato, y menos conocido, escribió también una lista de utopías en la que incluyó la *Republica* de Platón²⁰. También en el mismo texto se incluyeron algunos de los autores más importantes que han investigado sobre el concepto y la historia de dichos textos. Hay que decir que esta lista es muy corta y se debe ver como una aproximación al estudio de la utopía y no como un estudio exhaustivo.

Sobre el mismo tema, aunque esta vez no en forma de lista sino de diccionario, Alberto Manguel en su *The dictionary of the imaginary place*, no escribió sobre la ciudad de la *Republica* ni la de las *Leyes* de Platón, menos aún de Panquea o de las islas que visitó Jámulo²¹, no hay una explicación sobre esta posición, parece que sólo enumeró las más conocidas, por ejemplo, la Atlántida o el país de los hiperbóreos.

Se puede decir que existe una falta de interés y desconocimiento de la antigüedad entre la mayoría de los escritores que no se dedican específicamente a dicho periodo, y que, por lo general, cuando se intenta abordarlo, el resultado es malo, se puede decir en el mejor de los casos que la mayoría de estos autores ofrecen puntos de vista superficiales

²⁰ Rubén Figaredo, “Bibliografía utópica” *Abaco*, 58, 2008, pp.115-119.

²¹ Cf. Alberto Manguel y Gianni Guadalupi, *The dictionary of the imaginary*, New York, MacMillan, 1980, p.424-433.

en este aspecto. Creo que esto es resultado de una desvalorización de los temas relativos a la antigüedad y de tratar de analizar todas las sociedades con los mismos parámetros que se utilizarían para estudiar el mundo moderno. Por supuesto que no he hecho un análisis exhaustivo de esto (debido a que no es el tema de esta investigación), sin embargo, esta opinión es el resultado de lo que entendí de esas lecturas.

No son pocas las veces que se ha negado la posibilidad de interpretar textos antiguos como utopías, una opinión de Carlo Ginzburg sobre dichos textos dice que “la *República* de Patón es vencida por la *Utopía* de Moro, como una descripción pictórica es vencida por la presentación de la cosa real”²². Me parece que es sintomático de quienes se dedican exclusivamente a la modernidad negar la posibilidad de entender como utopías algunas obras antiguas, o en este caso, negarles su importancia con malos argumentos, pues cualquier lector de utopías estará de acuerdo en decir que la obra del renacentista es más descriptiva que la del filósofo griego, sólo por decir lo más obvio y no repetir lo que he venido diciendo.

Dejando atrás las discusiones sobre qué es una utopía o qué textos pueden ser considerados de tal modo, pasaré a debatir sobre por qué aparecen las utopías. Adrián Celentano, mencionaba que eran producto de épocas que pasaban por crisis sociales²³. Yo no creo que esto sea así, pues desde la publicación de la obra de Moro se han publicado utopías de forma frecuente y no en todo ese tiempo han ocurrido crisis sociales, esa forma

²² Carlo Ginzburg, María Jiménez Mier y María Jiménez Terán, “Ninguna isla es una isla” *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 35, 2006, pp.5-21.

²³ Adrián Celentano, “Utopía: historia, concepto y política”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10, 31, 2005, p.97.

de entender en qué momento se escriben utopías desvaloriza ambos conceptos (crisis social y utopía). Considero que las utopías son una forma de expresión escrita que reflejan actitudes políticas que versan sobre un estado muy bien organizado, según la concepción de su autor.

Ahora bien, los temas que abordan las utopías son los que sus autores pensaron como los que ayudan a los hombres a hacer su vida funcional en comunidad. La felicidad de todos los individuos en comunidad y la constitución del lugar son los elementos más importantes en dichos textos. Micaela Cuesta dice que los elementos claves son la felicidad colectiva en una sociedad emancipada²⁴. La felicidad y la mejor organización política y comunitaria posibles se encuentran estrechamente vinculadas, pues la felicidad es producto de la constitución que ha sido diseñada para que sus pobladores sean dichosos, y esto se logró por consenso y disposición de los hombres.

Hasta este momento he discutido sobre el concepto de utopía, qué textos pueden ser considerados como tales y cuáles son sus elementos más importantes, por lo que, teniendo todo esto en cuenta, mi postura es que podemos considerar utopías algunos textos anteriores a la modernidad (debido a que para entender el pasado, necesariamente tenemos que utilizar categorías modernas, siempre y cuando no resulte anacrónicas).

Antes de comenzar con el siguiente apartado de este capítulo concluiré citando un párrafo de Martín Buber para reafirmar algunas opiniones que he analizado, párrafo en el cual propone una aproximación al estudio de las utopías:

²⁴ Micaela Cuesta, “La felicidad más allá del horizonte utópico”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 56, 2012, p.48.

Las utopías que figuran en la historia espiritual de la humanidad revelan a primera vista lo que tienen en común: son cuadros, y, por cierto, cuadros de algo que no existe, que es solamente imaginario. En general se suele calificarlos de cuadros-fantasma, pero eso no basta para definirlos. Esa fantasía no divaga, no va de un lado a otro impulsada por ocurrencias cambiantes, sino que se centra con firmeza tectónica en derredor de algo primordial y originario que esa fantasía tiene que elaborar. Ese algo primordial es un deseo. La imagen utópica es un cuadro de lo que “debe ser”, lo que el autor de ella desearía que fuese real. Se suele hablar también de que las utopías son imágenes de deseos, más tampoco con eso se ha dicho bastante. Al decir “imagen del deseo” pensamos en algo que sube de las profundidades del inconsciente y en forma de sueño, de sueño de vigilia, de “veleidad” que ataca por sorpresa al alma desprevenida y quizá luego será llamado y ampliado por ella misma. El deseo utópico generador de imágenes, aunque como todo lo que crea imágenes está enraizado en la profundidad, no tiene a través de la historia del espíritu nada que ver con el instinto o con la autosatisfacción. Va unido a algo sobrepersonal que se comunica con el alma pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede ser parte empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano. El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara el alma para la visión, y lo que en ésta ve, robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado. El afán de que se realice lo contemplado configura la imagen²⁵.

²⁵ Martín Buber, *Caminos de utopía*, traducción de J Rovira Armengol, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p.17.

Mi intención al discutir sobre las interpretaciones de lo que es o puede ser considerado como utopía es contribuir a esclarecer los elementos que considero necesarios para interpretar un texto como una utopía, y reforzar porque creo que sí hay obras en la antigüedad que se pueden entender como tales, además es la discusión básica del estado de la cuestión. No profundizo en la obra de cada autor debido a que me interesa únicamente recatar lo que tiene que ver con el objetivo de mi investigación.

1.2. ¿Qué no se puede interpretar como utopía en el mundo antiguo?

Antes de comenzar con el siguiente capítulo donde analizaré los textos que podemos considerar como utopías, me parece que es necesario explicar por qué excluyo otros textos de ser considerados como tales y que han sido interpretados por otros autores como utopías genuinas. Por esto, en este apartado seré muy breve porque mi intención es que sirva como un prelude a las ideas que expondré detalladamente en los siguientes dos capítulos. Para interpretar un texto como utópico “debemos referirnos entonces a su mayor o menor semejanza con el concepto acuñado por Moro. Cualquier texto que sea interpretado debe tener en su estructura por lo menos las características que definieron el concepto en la obra de Tomas Moro”²⁶. Esto, obviamente, restringe lo que podemos llamar utopía tanto en el mundo antiguo como en el moderno. A partir de esto considero que en la antigüedad sí se puede considerar algunos textos como utopías, aunque a diferencia de muchos escritores, yo considero como tales sólo la *República* y las *Leyes* de Platón, el resumen de Jámbulo y el de la descripción de Panquea, una isla supuestamente

²⁶ Andrés Suzzarini Baloa, “Una aproximación al concepto de utopía”, *Dikaiosyne*, 24, 2010, p.172.

visitada por Evémero.

¿Por qué se pueden entender los textos que propongo? Ofreceré respuestas provisionales y breves, debido a que en los capítulos 2 y 3, después de analizar cada obra y cada autor lo dejaré más claro.

Platón proyectaba en un tiempo imaginario polis ideales²⁷, además, nunca tuvo una percepción real de la política griega. Él nunca formuló un programa político que pudiera ser realizable, más bien, propuso modelos políticos idealizados, ni el estado que proyectaba en las *Leyes* ni su actitud ante la política en Sicilia²⁸ dejan pensar lo contrario.

Jámbulo y Evémero no hicieron más que explicar a través de textos donde por medio de un viaje fantástico llegaban a un lugar muy bien organizado políticamente, prácticamente opuesto a cualquier lugar real del mundo helenístico queriendo insinuar como esto que pensaban (o sugerían) la posibilidad de un mundo ideal. Puede interpretarse como utopías ambas narraciones debido a la organización de ambos lugares es completamente impensable para realizarse, ya que es opuesta a las condiciones materiales de la época helenística.

Primero dejaré claro lo que no se puede entender como utopía en el mundo antiguo (y que algunos lo han hecho) para que después en los siguientes capítulos aclarare por qué los textos que propongo si pueden ser entendidos con tal enfoque.

²⁷ Me refiero únicamente a las polis descritas en la *República* y las *Leyes*.

²⁸ Cf. Constantino D. Tsatsos, *La filosofía social de los antiguos griegos*, traducción de Carlos A. Salguero-Talavera, México, UNAM, 1982, p. 91-93.

Teniendo esto en cuenta es claro que aplicar el concepto de utopía para el estudio de la antigüedad es complicado. No son pocos quienes han exagerado interpretando como utopías algunos mitos de países legendarios o propuestas políticas más o menos radicales e incluso supuestos programas de rebeliones²⁹, a continuación expondré por qué no es posible interpretar como utopías dichos temas y situaciones. Con esto, además pienso dejar en claro lo que considero utopías, o mejor dicho, los textos que pueden ser interpretados como utopías.

Antes quisiera reafirmar que considero posible, y pertinente, usar conceptos modernos para entender el pasado, pues pensamos en nuestros propios términos y a través de ellos comprendemos situaciones pasadas. En este caso del concepto de utopía para explicar algunos textos antiguos, pensando que el significado de dichos textos es compatible con el del concepto en cuestión. A lo largo de la investigación lo trataré de demostrar, aunque no es mi objetivo principal.

La *Historia verdadera* de Luciano de Samosata, la descripción de las antípodas por Teopompo resumido en la *Historia varia* de Claudio Eliano³⁰, los proyectos de ciudad de Hipodamo y Faleas que criticaba Aristóteles en su segundo libro de la *Política*, e incluso pueblos fantásticos como los hiperbóreos de los que numerosos autores antiguos hablaban en obras de muy distintos géneros literarios, estos son algunos ejemplos de textos que con frecuencia han sido confundidos con utopías.

²⁹ Cf. Jean Servier, *Historia de la utopía*, versión de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, p.230.

³⁰ Ael., *VH*, III,18.

Se puede decir que los textos que hablan en general sobre lugares maravillosos y míticos son los que más se pueden confundir con las utopías, claro que esto ocurre cuando se cuenta que dichos lugares son benéficos para los hombres que ahí habitan, porque es claro que no todas las tierras de fantasía lo son. Algunos proyectos urbanísticos como los de Faleas e Hipodamo que presentan un cambio más o menos radical (en el caso de estos dos autores es urbanístico) se han visto como utopías, tal vez porque chocan con la ideología de los autores que así los han interpretado y su concepción de la política en el mundo antiguo.

Ahora pasaré a tratar de analizar con mayor detalle los textos que mencioné para dejar en claro por qué considero que no se pueden interpretar como utopías, para reforzar esto también incluiré otros textos y acontecimientos que no he mencionado, pero creo que es necesario hacerlo porque también se les ha considerado no pocas veces como utopías.

Es evidente que *La Historia verdadera* se trata de una obra que se mofa de los relatos fabulosos que los escritores antiguos integraron a textos de carácter histórico como Ctesias o que elaboraron un texto ficticio y trataron de presentarlo como verídico, tal es el caso de Jámbulo según menciona el propio Luciano³¹. Por esto no creo que sea una utopía, sino una sátira, además en ningún momento se describe la constitución de algún lugar donde los hombres vivan felices, requisito básico para que pueda considerarse como utopía.

Meroe, el continente del que hablaba Teopompo citado por Eliano, no puede

³¹ Luc., *VH*, I,2.

considerarse como utopía, sino un lugar fabuloso y mítico, que es descrito en una conversación imaginaria entre un sátiro de nombre Sileno y Midas de Frigia, y además en dado caso, sería sólo la descripción de la supuesta ciudad de Pía la que podría considerarse como utopía, y no todo el continente, sin embargo, no se describe casi nada de su constitución ni de las costumbres de sus habitantes, además la función de dicho lugar gira más en torno a ser la antítesis de Guerrero, otro sitio descrito en el mismo texto. Pierre Vidal-Naquet ha propuesto que el relato de Teopompo es en realidad una crítica del Timeo de Platón³², y el lugar ahí descrito sería una Atlántida parodiada, por dicha razón no sería en sí misma una utopía puesto que ni siquiera se burla del mejor estado posible.

Los proyectos de Faleas e Hipodamo fueron diseñados como reformas para la ciudad y son de corte urbanístico, en realidad no propone grandes cambios en la constitución ni plantean la felicidad y la depuración de las costumbres de sus pobladores, por esto se puede decir que no tienen suficientes elementos para considerarlos utopías o proyectos utópicos, según el mismo Aristóteles, en el segundo libro de su *Política*³³, no proponían un cambio radical como Platón, eran más bien propuestas de reforma

Los hiperbóreos³⁴ formaban un pueblo imaginario que, se supone, existían en algún lugar de los confines de la tierra donde se originan los vientos boreales, por lo general no se dudaba de su existencia. No creo que se les pueda asimilar con alguna utopía, pues

³² Pierre Vidal-Naquet, *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*, traducción de María del Mar Llinares García, Madrid, Akal, 2006, pp.47-49.

³³ Arist., *Pol.*, II,1265b31-1269a28.

³⁴ Str., I,3,22.

considero que se trata de un lugar imaginario y sagrado, como indicó Plinio el Viejo³⁵, por esto, es mejor considerarlo como un lugar mítico, un mito religioso utilizado con diferentes propósitos, siendo el más importante el que sugiere los límites con la frontera última del mundo.

Tampoco pueden ser consideradas utopías la Atlántida descrita por Platón³⁶, ni *Las aves* o la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes³⁷, pues los lugares que describen no son el mejor sitio para vivir, son los peores. Por este motivo es mejor entenderlas como distopías³⁸.

De igual forma, no creo que el movimiento de Aristónico pueda ser considerado como utópico³⁹, ni que haya sido influido por la obra de Jámbulo, no hay ninguna similitud entre el movimiento y la obra, sin embargo, desarrollaré este tema con más profundidad en el tercer capítulo, especialmente porque las ideas de Tarn sobre el tema fueron muy influyentes, sin embargo, me parece que son incorrectas.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede notar que ha existido una tendencia a asociar la utopía con aquello que describe o propone un lugar imaginario y feliz, sin embargo, como ya dije, se necesitan más que eso para considerar un texto una utopía.

Ahora bien habiendo dicho todo lo anterior, es momento de argumentar por qué

³⁵ Plin., *HH*, VI,34-35.

³⁶ Cf. Pl., *Criti.*, 113a- 120d.

³⁷ Cf. Ar., *Au.*, 162-190; *Ec.*, 456-504.

³⁸ Frank Edward Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, versión de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1981, p.20.

³⁹ Cf. Ricardo Martínez Lacy, *Las rebeliones populares en la Grecia helenística*, México, UNAM, 1995, p.168-185.

sólo considero los textos que mencioné al final del primer párrafo del presente apartado como los únicos en el mundo antiguo que, a mi juicio, pueden interpretarse como utopías. Lo haré brevemente, debido a que ese es el objetivo de los siguientes capítulos. Esto lo hago únicamente para contrastar lo que puede ser entendido como utopía y lo que no, después seguiré argumentando lo que no entiendo por tal.

La *República* y las *Leyes* son diálogos donde se presentan el mejor estado y el segundo mejor, respectivamente, sin embargo los dos son superiores de acuerdo con las circunstancias en las que son pensados, el primero es creado como pensamiento libre, el segundo, es propuesto como si fuera la constitución de una colonia cretense. El resumen de la obra de Jámbulo se conserva en la *Biblioteca histórica* de Diodoro, y trata sobre un viaje imaginario realizado por el mismo Jámbulo a las Islas del Sol, en él se describe la organización de sus habitantes que viven felices. La isla de Panquea, a la cual dice que viajó Evémero, es descrita como un lugar que es feliz porque sus habitantes tienen costumbres legadas por hombres que fueron divinizados.

Sobre la relación entre la *República* y las *Leyes* de Platón, Francisco Lisi⁴⁰, enumeró algunas posturas de interpretación las cuales se puede decir que son las siguientes: la *República* como obra auténtica y las *Leyes* como apócrifa; las *Leyes*, una corrección de la *República*; la *República* como un modelo teórico y las *Leyes* como un programa político; la *República* como un modelo teórico, y las *Leyes* su realización; y, los dos diálogos iguales, sin contradicciones. Por mi parte, considero que ambas obras

⁴⁰ Francisco Lisi, “¿Modelo, proyecto o utopía? La posición de la *República* en el pensamiento político de Platón”, *Suplemento monográfico utopia*, 2006-4, p.1-3.

pueden ser vistas como modelos teóricos sobre el mejor estado y el segundo mejor. Las diferencias y contradicciones están presentes, pues aunque abordan el mismo tema (la mejor constitución), su objetivo es distinto (la primera y la segunda mejor).

Las islas que visitaron Jámbulo y Evémero pueden ser consideradas como fabulosas, y en efecto lo son, sin embargo, eso no hace imposible que puedan interpretarse como utopías porque toda utopía incluye en si misma elementos fantásticos y de ensueño. Además, el tema más distinguido de ambas narraciones no es lo maravilloso de las islas, sino su constitución (que aunque no es lo único en que se diferencia de las utopías, si es lo más importante).

Regresando a lo que no considero como utopía, no creo que la edad de oro sea precursora de las utopías, pues ésta se enmarca en lo teológico, y aunque en las utopías está presente el aspecto religioso, lo importante es que se imagina un lugar donde la constitución ha sido perfecciona y es ideal. Además, se supone que existió en una época, mientras que la utopía a pesar de estar situada en un no-lugar, se encontraría en el presente⁴¹. La idea de que la edad de oro puede reaparecer en una situación histórica, sólo aparece hasta que los poetas del imperio romano hicieron uso de ella para propaganda política, y el más importante de ellos fue Virgilio⁴². La dicha que llevaba consigo la edad de oro se debía a la gracia de los dioses, y para algunos romanos de la época imperial podía deberse también al favor de los emperadores o generales importantes que eran asociados o considerados divinidades. Es claro que ni el significado ni la estructura de las

⁴¹ Cf. Moses I. Finley, *op. cit.*, p. 277-279 y 283.

⁴² Cf. Verg., *B.*, IV,1-13.

utopías era éste.

Tampoco considero como utopías los relatos sobre pueblos míticos, ni creo que algunos, como los feacios, puedan tener rasgos utópicos porque la descripción de la constitución de Esqueria no es lo primordial en el relato. Según lo que se narra en las utopías, se supone, que se lograron fundar por iniciativa de los hombres. Además lo más probable de los feacios es que fueran un pueblo mítico, por ejemplo, Apolonio de Rodas en sus *Argonauticas*, los incluye en la narración, y aunque se trata de un escrito posterior a la *Odisea* de Homero, y nos hace pensar que eran, como he dicho, un pueblo mítico, y que no se mencionen como un lugar posible creo que se debe a la destrucción del lugar por Posidón. La utopía es políticamente irrealizable e ilocalizable, hay que tener en cuenta que en la antigüedad nunca se pretendió encontrar Panquea o las Islas del Sol de Jámbulo, a diferencia de la Atlántida, por ejemplo, la cual se pensaba que sí había existido⁴³.

Las utopías son, en buena medida, críticas a una situación o a un contexto dados, y no por eso todas las críticas o reformas políticas pueden ser vistas como utopías. Las críticas políticas evidencian aspectos disfuncionales de un sistema político, las reformas necesariamente no plantean un cambio radical de constitución. Por esto no se puede entender los poemas sobre injusticias de Crates de Tebas o Cersidas de Megalópolis como utópicos⁴⁴, aparte que de estos autores se conservan sólo algunas líneas de sus

⁴³ Cf. Vidal-Naquet, *La Atlántida...*, p.47-64.

⁴⁴ El poema de Crates está conservado en D.L., 6,85,2.; Clem. Al., *Paed*, 2,10,4. El poema de Cersidas se conserva en forma fragmentaria, se trata de un meliampo que se conoce con el nombre de *Injusticia social*. Ambos están compilados en *Poesía helenística menor (poesía*

poemas, en lo que se conserva no hay una descripción siquiera más o menos detallada de la organización de las ciudades imaginarias que cantaban.

Si se quiere otro ejemplo puede ser el final de la rebelión de Aristónico, la cual no puede ser considerada como un movimiento utópico⁴⁵, supuestamente inspirada por la obra de Jámbulo, no hay pruebas seguras para asegurarlo, creo que en realidad se trataba de un intento de Aristónico por heredar el trono de Pérgamo. No he encontrado que algún acontecimiento de la antigüedad pueda haber sido influido por utopías o ser considerado en si mismo como utópico, ni siquiera en la ciudad de Uranopolis fundada por Alexarco en el siglo III a.C⁴⁶.

No todas las descripciones de pueblos fabulosos pueden ser consideradas como utópicas, aunque a veces coincidan en algunos aspectos con éstas. Para que ella sea una utopía, se necesita que incluya una comunidad justa, en un no-lugar, donde los hombres hayan diseñado su estructura política, además esta tiene que ser descrita. Por esta razón es que las narraciones sobre las antípodas de la tierra como la de Teopompo no pueden ser consideradas utopías. En las Islas del Sol que aparecen en el resumen de Jámbulo y en menor medida también la isla de Panquea aparecen muchos aspectos que podrían considerarse como pueblos fantásticos, sin embargo, lo más importante es la exposición de la constitución de dichos lugares, la cual se supone que se logró por disposición de sus pobladores, y que la vida de estos individuos era feliz y justa, además de que están ubicadas en un no-lugar.

fragmentaria) editada por José A. Martín García en la editorial Gredos.

⁴⁵ La fuente más completa sobre su movimiento es Str., 14,1,38.

⁴⁶ Ath., *Epit.*, III,98d-f. Cf. Moses I. Finley, *op. cit.*, p. 288.

Ahora, y para concluir con este capítulo, sólo me falta exponer algunos de los aspectos más importantes de las utopías y el lugar que describen. Se supone que la utopía se fundaron por consenso de los hombres, no por esto significa que se desprecie lo divino, la religión está muy presente, sin embargo, su papel político es apenas significativo. También uno de los aspectos más importantes de estos textos es que por efectos de su constitución se pretendía reducir al mínimo los conflictos al interior de la comunidad, esto se entiende por la insistencia que se nota en dichos textos en describir una vida pacífica y en armonía, sus habitantes sólo estaban preparados para conflictos externos, sin embargo, en última instancia ningún conflicto era deseado. En las *Leyes*, Platón dice que lo adecuado no es la guerra ni la sedición, sino la paz y la disposición amistosa de unos individuos con otros⁴⁷.

Otro aspecto, y quizá el más importante de las utopías, es que en los lugares descritos las condiciones de vida son buena para todos sus habitantes, y ellos viven felices como consecuencia de la constitución del estado. También hay que notar que la estructura de las utopías antiguas es jerárquica, y en ningún caso es igualitaria, no recuerdo ningún caso en el mundo antiguo que se haya pensado en una comunidad donde todos fueran iguales y se gobernarán a sí mismos, a excepción de los pueblos casi fabulosos de los camarinos y los bracmanas en *La descripción del mundo entero*⁴⁸ del siglo IV d.C., atribuida a un tal Junior el Filósofo.

Los textos que podemos interpretar como utopías en la antigüedad nunca

⁴⁷ Pl, *Lg.*, I,628d

⁴⁸ Junior el filósofo, *La descripción del mundo entero*, 4-8. Puede que se refiera a un pueblo indio idealizado y a una casta hindú respectivamente.

pretendieron lograr la igualdad entre mujeres y hombres. Desde hace algunos años se ha tratado de ver una especie de feminismo primitivo en la *República* y las *Leyes* de Platón, hay que decir que esto es un error, pues Platón deja claro que considera a las mujeres como inferiores a los hombres. Aunque de cierto modo la condición de las mujeres es mejor en las obras de Platón que en las polis griegas del siglo IV a.C., su condición en la comunidad y en la política sigue siendo subordinada. Menos aún se pensó en una igualdad de derechos entre todos los habitantes.

Las utopías pueden incluir aspectos increíbles, como el caso de las islas descritas por Jámbulo o Evémero, o no incluirlos, como las polis descritas en la *República* o las *Leyes* de Platón, por este motivo, es posible interpretar bajo el concepto de utopía tanto las obras de las del filósofo de la Academia como los que se conservan a través del texto de Diodoro.

Ahora que ya he enumerado estas características, considero que el estudio de los textos que se pueden interpretar como utopías antiguas se reduce a las obras que señale a lo largo de este apartado. En los siguientes capítulos analizaré dichas obras aplicando el concepto de utopía, dedicando el segundo capítulo a los libros de Platón, y el tercero, a las utopías helenísticas de Jámbulo y Evémero.

Sólo me queda por decir que las opiniones que en los últimos párrafos he expresado algunas ideas que no he desarrollado, esto lo haré cuando en cada capítulo las aborde, mi intención era sólo exponer algunos problemas más o menos esenciales para el estudio de las utopías antiguas.

2. Las utopías en la Grecia clásica: Platón

Pierre Vidal-Naquet que se encuentran en su artículo “Platón y los historiadores” (incluido en el libro *La democracia griega, una nueva visión*) donde explicaba cómo estudió el pensamiento de Platón, él decía: “Yo no soy filósofo, soy historiador... El Platón del que voy a hablar es un testigo de las transformaciones, de la crisis dicen algunos, que experimenta la ciudad griega en el siglo IV a.C.”⁴⁹. En principio, la forma en que aquí yo voy a analizar el pensamiento de Platón es siguiendo dicho modelo.

Platón, inconforme y desilusionado con las formas de gobierno, escribió la *República* y las *Leyes*, donde que criticaba todas las formas de organización política existentes, y presentó sus estados ideales como polis, los cuales contaban con una forma de gobierno inventada por él mismo. Según Platón, los estados que le eran contemporáneos estaban mal gobernados y sus constituciones eran imperfectas, por lo que en principio ambas obras constituyen una crítica a la política del mundo griego en el siglo IV a.C.

Platón consideraba que lo esencial para que un estado funcionara adecuadamente era que sus gobernantes fueran filósofos y tuvieran una muy buena educación, por este motivo es que tanto en la *República* como en las *Leyes*, los gobernantes de los estados ahí propuestos tenían una educación filosófica exhaustiva. En la *Carta VIII*, dirigida a los parientes y amigos de Dion de Siracusa, Platón decía que un buen gobernante tenía que

⁴⁹ Pierre Vidal-Naquet, “Platón y los historiadores” en Pierre Vidal-Naquet, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, traducción de María del Mar Llinares García, Madrid, Akal, 1992, p.94.

ser sabio y conducirse con justicia respetando siempre las leyes⁵⁰. El tema lo desarrollaré puntualmente en las secciones correspondientes.

Era claro que para Platón, la vida política en las polis de su tiempo era incompatible con la filosofía, por eso su ideal es que los filósofos dirijan la política, esto lo deja claro en su *Apología*, especialmente cuando explicaba por qué Sócrates no se dedicó a la vida pública⁵¹, igualmente, se entiende en dicha obra que las leyes eran injustas y los políticos eran hombres perjudiciales para la polis porque no actuaban con justicia. Se puede decir que la *República* y las *Leyes* representan la visión de Platón sobre la supuesta incapacidad de los gobernantes de las polis para gobernar.

Además, Platón despreciaba las constituciones existentes⁵², especialmente la ateniense, y simpatizaba con la oligarquía, su familia y amigos eran de tendencia oligarca⁵³, y, aunque también criticó esa forma de gobierno, le parecía menos repugnante que las demás. Su desprecio por la democracia ateniense lo deja claro en su *Apología*, cuando explicaba porque Sócrates no se dedicó a la vida política⁵⁴, además, consideraba que las leyes atenienses eran injustas y los políticos eran hombres perjudiciales para la polis porque eran injustos. En las *Leyes* Platón pretendía que en Magnesia (nombre del estado que ahí proponía) las leyes fueran justas y los legisladores trabajaran para

⁵⁰ Pl., *Ep.*, VIII, 354a-c. Sobre su relación con Dion de Siracusa cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Plato, sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1920, p.545-565.

⁵¹ Pl., *Ap.*, 32e.

⁵² Cf. Constantino D. Tsatsos, *La filosofía social de los antiguos Griegos*, traducción de Carlos A. Salguero-Talavera, México, UNAM, 1982, p.123-124.

⁵³ Cf. Margherita IsnardiParente, "Socrate e Plato" en Luigi Firpo, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, 1v., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, p. 236.

⁵⁴ Pl., *Ap.*, 32e.

beneficiar al estado. Por ende, Platón creía que lo mejor para el estado era que sus hombres trabajaran para beneficiarlo, y consideraba que en su tiempo ocurría lo contrario, dicha creencia fue un punto fundamental cuando criticó las distintas formas de gobierno en el libro octavo de su *República*.

Otra de las razones por la cual Platón repudiaba la democracia ateniense era porque ese gobierno fue el que condenó a muerte a Sócrates, y, aunque no se pueda sostener que el proceso por el cual se le condenó, como lo cuenta Platón en su *Apología*, haya sido una venganza de los políticos atenienses por las críticas de Sócrates a la democracia⁵⁵, sí se puede pensar que la *Apología* contiene críticas a ese sistema político y a la forma de aplicar las leyes que allí imperaban al igual que en la *República* y en las *Leyes*.

Platón creía que lo mejor para el estado era que sus hombres trabajaran en beneficio del mismo, creía que esto en su tiempo no se cumplía, esto fue un punto fundamental cuando criticó las distintas formas de gobierno. Pierre Vidal-Naquet, notó, en el *Gorgias*, que “Platón elige a propósito personajes políticamente enfrentados, [que] han sido sin duda mejores servidores (*diakonoí*) de la ciudad... en el sentido de que han sido más hábiles que los hombres de hoy para proporcionar a la ciudad barcos, muros, arsenales...”⁵⁶. Teniendo en cuenta la observación de Vidal Naquet, y la crítica a las distintas formas de gobierno en el libro VIII de la *República*, junto con la organización de los estados propuestos tanto en la *República* como en las *Leyes*, podemos ver claramente que para Platón la aparición de un hombre o un grupo lo suficientemente capacitado para

⁵⁵ Moses I. Finley, “Sócrates y Atenas” en *Aspectos de la antigüedad. Descubrimientos y disputas*, traducción de Antonio Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1975.

⁵⁶ Pierre Vidal-Naquet, “Platón y la historia...” en *op. cit.*, p.99-100.

lo público es lo mejor que puede pasar en beneficio del estado, por eso da importancia significativa a la formación de rey filósofo en la *República*, y a la junta nocturna en las *Leyes*. En pocas palabras, según Platón, las polis de su tiempo se caracterizaban por estar deficientemente gobernadas⁵⁷.

En los estados propuestos por Platón en la *República* y en las *Leyes* lo que se desea es la armonía, para evitar que los problemas políticos y comunitarios pudieran afectar directamente al estado.

Considero que lo que la insatisfacción que Platón sentía por los estados y los hombres que los gobernaban fue el principal móvil que le impulsó a escribir sus utopías, por esto, en el libro VIII de su *República* escribió sobre esto. Más adelante volveré sobre la concepción de Platón sobre las distintas formas de gobierno existentes.

En este capítulo se analizarán las utopías de Platón en dos apartados distintos (uno sobre cada obra). Por la extensión y cantidad de temas que tanto en la *República* como en las *Leyes* se pueden tratar, mi intención es ofrecer ideas generales respecto al tema de la utopía. En el apartado que está dedicado a la *República* me centraré en analizar el concepto de justicia, la formación del rey filósofo y la organización de la comunidad, mientras que al ocuparme de las *Leyes*, mi prioridad será analizar la concepción de las instituciones políticas más importantes que Platón propone para el estado que diseña, en especial las que son novedosas y las que constituyen una crítica a la estructura de la polis, también voy a analizar la función de la legislación teniendo en cuenta que se trata del

⁵⁷ Cf. Soares, Lucas, *op. cit.*, p.110.

imperio de la ley . En ambas partes, mi objetivo será explicar por qué la organización del estado es la mejor posible para Platón.

En la *República*, la relación entre justicia y felicidad resulta muy importante para que el estado y los individuos sean buenos ciudadanos. Sin embargo, Julia Annas ha observado que dicha relación no se expone hasta el libro octavo y continúa en el noveno, donde se dice que la justicia es un agente de la felicidad⁵⁸. Yo diría que es el elemento más importante para lograrla, aunque sólo se mencione de forma explícita hasta los libro finales, más adelante explicaré porqué. Mientras que en las *Leyes* no es tan importante el concepto de justicia, en esta obra ocupa un lugar primordial el respeto a las leyes y a las instituciones políticas, y todas las virtudes son importantes. Por esto, se entiende que la felicidad de los magisterios depende de que la legislación se ejerza de manera cabal.

Platón proyectó en la *República* el prototipo de la mejor constitución de una polis, mientras que en las *Leyes* presentó la segunda mejor constitución para la fundación de una colonia cretense imaginaria, es claro que la primera es superior, porque no está subordinada a limitación alguna, como en el caso de la colonia cretense. Ambas obras son diálogos en los que después de discutir sobre la justicia —en la *República*— y sobre la legislación —en las *Leyes*— sus interlocutores se ponen a pensar cuál sería la mejor constitución para un estado ideal, y, en ambas, las innovaciones de las formas de gobierno son lo más original.

Por otra parte, tanto el tema de la justicia como el de la legislación son conceptos

⁵⁸ Julia Annas, *An introducción to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p.168.

básicos relacionados íntimamente con la mejor forma de gobernar en cada una de las obras; la *República* y las *Leyes*, respectivamente. Se trata de dos enfoques sobre un mismo problema: el mejor estado.

2.1. La *República*

Antes de empezar propiamente, vale la pena decir lo siguiente: creo que aún cuando Platón consideró realizable un estado como el que describió en su *República*, ello no obsta para que lo podamos entender como una utopía, porque el autor era idealista y creía que las ideas eran lo más real, y que éstas podían ser una suerte de titiriteros sobre las personas. Por esta razón, al menos que el lector sea idealista y platónico, se diría que la *República* no es una utopía. El mismo razonamiento se puede aplicar a las *Leyes*.

Creo que para entender por qué es posible interpretar la *República* como una utopía es necesario analizar los temas de la obra que tienen que ver con la organización política de la polis que describe y su crítica a las constituciones existentes. Por eso me enfocaré al estudio de las constituciones políticas, la justicia, la división de la comunidad, la educación y la propiedad.

Platón en la *Republica* hizo críticas muy severas a todos los sistemas de organización política que conocía, sin embargo, suponía que la polis era la mejor, y por eso su utopía es una polis. Después de haber leído la *República* es muy fácil darse cuenta de la inconformidad que tenía su autor con todas las formas de gobierno que

conocía, para él ninguna era buena, pues, no cumplían las que él consideraba las verdaderas funciones del estado; Moses Finley ha señalado al respecto que:

La más fundamental crítica que Platón esgrime es la siguiente: mientras que la verdadera función del Estado es hacer que los hombre se tornen moralmente mejores, tanto los rectores como los regidos, las comunidades existentes se ocupan sólo de los bienes materiales, y cada hombre y cada facción persigue sus intereses privados y de manera particular a expensas del bien común⁵⁹.

La democracia y la tiranía le parecían especialmente repugnantes, aunque no por ello negaba que poseyeran algunas ventajas. Es el gobierno aristocrático el que le parece menos malo, el estado que describió en su *República* se podría decir que eran una aristocracia conformada por filósofos. Los que gobernaban eran quienes estaban educados, de hecho, los mejor educados, aunque también es claro que quienes podían recibir educación eran los miembros de las castas gobernantes, por eso se trataba del gobierno de los mejores para todo el pueblo, en donde el papel de este último es insignificante, sólo importaban porque sin ellos no se podía constituir una ciudad numéricamente ni porque, para Platón, el estado era un reflejo del individuo⁶⁰, y por lo tanto tenía que incluirlos, pues conformaban la parte concupiscente.

La aristocracia es vista por el filósofo con buenos ojos porque es el gobierno de los mejores, y sólo los mejores tenían las facultades de decidir qué era lo mejor para el estado. Decía sobre la aristocracia que se trataba de la mejor forma de gobierno existente,

⁵⁹ Moses I. Finley, *Aspectos de la antigüedad. Descubrimientos y disputas*, traducción de Antonio Pérez. Ramos, Barcelona, Ariel, 1975, p.113-114.

⁶⁰ Cf. Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Filosofía y política en la Republica*, México. UNAM, 2006, p.24-37.

y del hombre aristocrático que “[de] él podemos con razón decir que es bueno y justo”⁶¹. Hay que tener en cuenta que, cuando él hablaba de aristocracia, en el pasaje que acabo de citar, se refería a los miembros que conformaban la casta de los guardianes del estado que describió. Platón decía que el mejor estado era el gobernado por reyes filósofos; sin embargo, la figura del rey no es sino la expresión misma de los ideales aristocráticos, se trata del mejor de sus miembros, desde el punto de vista de la filosofía, en la cabeza del gobierno, al servicio de la comunidad.

La timocracia —una palabra inventada por Platón— porque según él no había palabra para designar tal forma de gobierno en lengua griega⁶², la integraban hombres ambiciosos de honor. Esta forma de organización política a pesar de todos los defectos que le atribuye Platón resulta ser la segunda mejor después de la aristocracia. Los hombres timocráticos, en palabras del filósofo son “avaros de su dinero, tanto por venerarlo como por poseerlo clandestinamente serán al mismo tiempo amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones, y cosecharan sus pasiones en secreto... Y todo esto por no haber sido educados por la convicción, sino por la fuerza”⁶³. Resulta curioso que a pesar de considerarla como una de las mejores constituciones le atribuya tantos defectos, sin embargo, a todas las existentes les atribuye defectos. Es importante tener en cuenta que esta forma de gobierno, según el filósofo, la practicaban los cretenses, aunque no señala mayores detalles⁶⁴. También es importante notar que en el dialogo de las *Leyes* se partirá de dicha constitución para formar el segundo mejor estado, según él.

⁶¹ Pl., *R.*, VIII,544e.

⁶² Pl., *R.*, VIII,545b-c.

⁶³ Pl., *R.*, VIII,548c-d.

⁶⁴ Pl., *R.*, VIII,544c.

Siguiendo con las formas de gobierno, Platón dijo que la oligarquía es la forma de gobierno donde rigen los menos, se privilegia la ambición de riquezas y mandan los ricos sin que los pobres intervengan, y sin preocuparse por el buen funcionamiento del estado. El filósofo describió algunas características del gobierno oligárquico “Al gobierno... basado en el censo de la renta, en el cual mandan los ricos sin que los pobres tengan parte en el gobierno”⁶⁵. En el estado ideal que describió, tampoco participaban los pobres en la política.

La democracia, por otra parte, era considerada por el filósofo como el sistema de gobierno donde los que rigen deben su autoridad a sus bienes, y no sancionan las faltas del pueblo. Platón pensaba sobre las ciudades donde se practicaba la democracia que “los gobernantes de esta ciudad no deben su autoridad sino a los grandes bienes que detentan, por lo cual no quieren reprimir mediante una ley a los jóvenes que han caído en el libertinaje, ni les impiden que gasten y dilapiden su patrimonio y todo con el fin de comprar los bienes de tales personas y prestarles con garantía con lo que los primeros se hacen aún más ricos”⁶⁶. Para él, la democracia era casi el peor sistema de gobierno, sólo superada por la tiranía.

Por último, Platón decía que la tiranía aparecía cuando el poder lo detenta un sólo hombre que se impone con el terror y es odiado por todos, se supone —según el filósofo— que nace como resultado de la degeneración del gobierno democrático⁶⁷. Para el filósofo esta era la forma de gobierno más injusta, porque era la más irracional de

⁶⁵ Pl., *R.*, VIII,550c.

⁶⁶ Pl., *R.*, VIII,555c.

⁶⁷ Pl., *R.*, VIII,562a.

todas, en contraposición con la más justa que es la descrita por él mismo en la *República*⁶⁸.

Considero que con el análisis de las diversas formas de gobierno, Platón explicó por qué la constitución de su estado ideal era la mejor. Teniendo en cuenta esto, se puede ver con claridad su repulsión por la política real.

Para Platón, el estado y el individuo eran complementarios, el estado era un reflejo del individuo y viceversa, Víctor Hugo Méndez Aguirre observó muy bien esto⁶⁹. Sin embargo, me parece que Platón consideraba más importante en esta relación al individuo, porque a través de él se manifestaban las ideas, las cuales eran la base del estado. Esta es la razón por la cual Platón expuso diversas constituciones, ahí mostró que las virtudes o vicios y costumbres de los hombres de un estado, eran la consecuencia de las características de éste.

Teniendo en cuenta la descripción de las diversas formas de gobierno, y las características morales de los hombres que viven bajo un régimen determinado son complementarios, se puede decir que Platón consideraba que ningún lugar en el mundo tenía una buena organización política. Quizá lo más sobresaliente que Platón considera sobre las diversas constituciones sean los antagonismos, por ejemplo, en la mejor constitución, que es la que él mismo propone, gobierna un rey, que es filósofo, y que además es la encarnación misma de todas las virtudes, en contraposición está la tiranía,

⁶⁸ Pl., *R.*, VIII,545a.

⁶⁹ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, México, UNAM, 2008, p. 61.

en la cual gobierna un hombre que encarna todos los vicios. Mientras que uno de los propósitos de la *República*, es argumentar cuales son las características de un buen estado y su forma de gobierno, la tiranía es considerado el peor gobierno, porque en ningún otro sitio hay “más lamentos, gemidos, llantos y dolores”⁷⁰.

Considero que a partir del estudio de las constituciones que hace Platón, podemos ver sus inclinaciones políticas que, son sin duda, aristocráticas e intelectuales además de entender cómo justificaba su desprecio por la democracia y, especialmente, por la tiranía.

Ya he dicho que, la descripción de las formas de gobierno incluye la de cada tipo de hombre típico de cada régimen. Por esto, se puede decir que, cada estado es consecuencia de la parte del alma prevaleciente en los individuos que gobiernan. Por esta razón, el mejor estado es el que se conduce por la razón, es decir, el estado que propuso, gobernado por filósofos. En este estado, cada una de las castas representa virtudes determinadas, se puede resumir del siguiente modo: “sabiduría para el guardián, valentía para el guerrero, y templanza y justicia para el conjunto de la población”⁷¹.

En el estado propuesto por Platón, cada una de las castas encarna una de las partes del alma, esto se puede decir del siguiente modo: “Así como en el alma se reconocen tres partes, una racional, otra irascible y una más concupiscible, la ciudad debe estar conformada por tres castas, esto es por gobernantes, guerreros y un pueblo compuesto principal, pero no exclusivamente, por artesanos y labradores”⁷². Por esto se entiende que

⁷⁰ Pl., *R.*, IX,578a.

⁷¹ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Filosofía y política...*, p.37.

⁷² *Loc. cit.*

Platón concebía al estado como un individuo, el cual, para que funcionara de la mejor forma debía ser dirigido por la razón y guardar un buen equilibrio con las demás partes del alma. Por esto es que las mejores personas son las que se guían por la razón, la cual, según creía el filósofo, sólo se adquiría con una adecuada educación.

La constitución que propuso Platón no es una mezcla de las distintas formas de gobierno existentes, es claro que su propuesta iba más allá de eso, se trata del gobierno de la razón, él quería que las ideas gobernaran a través de los hombres, como en las *Leyes* supuestamente gobernaba la ley misma a través de la legislación. El gobierno que se presenta en la *República* estaba dirigido por un rey filósofo y sabios aristócratas (los guardianes) quienes pueden considerarse como la encarnación de la razón misma⁷³. La comunidad se dividía en castas y la movilidad social se concebía como casi nula, y sólo se daría en casos muy raros.

La educación es el elemento más importante para lograr la mejor constitución. Platón pensaba que el conocimiento de la filosofía hace que el hombre pueda ser partícipe del mejor modo de vida. Al respecto, Antonio Tovar creía que, para Platón, “el Estado ideal no es, por consiguiente, más que el reflejo en este mundo de la ideal filosofía”⁷⁴. Según Platón, no todos contaban con las capacidades para aprender, la muchedumbre no se encontraba bien dispuesta para la educación, a ella tenían que persuadirla los que estaban educados. Hay que recordar que son la parte irracional, no les competía, ni podían ser educados.

⁷³ Leticia Flores Farfan, “Platon” en Elisabetta di Castro (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. De Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009, p.41.

⁷⁴ Antonio Tovar, “El verdadero fin de la utopía platónica”, *EClás*, I, 1951, p.80.

Para resumir lo anterior, Platón dice que la virtud principal es la justicia, la cual se lograba mediante una adecuada educación por lo que sólo la podían adquirir los miembros de las castas gobernantes, el pueblo la aprende por la persuasión. La justicia debía asegurar que no se modificara la estructura del estado, además de que era su justificación ideológica. Todos los habitantes tenían la obligación de conducir sus acciones teniendo en cuenta la justicia. En *La República* también presenta cómo el hombre justo es feliz, una cualidad necesaria de los hombres en ese estado, los guardianes y el rey filósofo debían ser los primeros en darse cuenta de que eran felices, y ellos persuadir a los demás de que ese estado proporciona felicidad. Víctor Hugo Méndez dice al respecto que “Los guardianes o filósofos reyes a través de la persuasión están obligados a conducir a su conciudadanos para que el conjunto social sea virtuoso y feliz”⁷⁵.

2.1.1 Ideales y constitución

La filosofía es para Platón la mejor actividad que pueden realizar los hombres, aunque creía que no todos eran aptos para ella, sino únicamente para los mejores, los que se encontraban naturalmente dispuestos a su estudio, es decir, para la élite intelectual. En el estado que presentó en su *República*, puso a la filosofía en el gobierno, pues creía que era la única forma de lograr la constitución ideal. Las ideas más importantes que expuso Platón están relacionadas con las virtudes que logran una buena convivencia entre los

⁷⁵ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *La persuasión en la utopía platónica*, México. UNAM, 2007, p. 82.

ciudadanos.

Desde los primeros libros se empieza a discutir sobre la definición de justicia, hasta que se llega a la conclusión en el cuarto libro donde se dice que la palabra significa “hacer cada uno lo suyo”⁷⁶. Teniendo esto en cuenta es posible observar que dicho concepto “evidencia un compromiso del hombre en su actuar social y personal”⁷⁷, es decir, su función era hacer que cada individuo se sintiera en verdad comprometido con lo suyo, y se alejara de otras actividades para las cuales no estaba naturalmente dispuesto, y por tanto era ilógico que aspirara a realizar.

Platón afirmaba que nadie debe entrometerse en funciones que no le competen⁷⁸, y lo propone como natural, por ejemplo, cuando dice que los caballos, al igual que cualquier otro animal, sólo pueden cumplir una función (no dice cuál), lo mismo dice de los órganos del cuerpo, sólo los ojos ven y sólo los oídos oyen⁷⁹. Para Platón, el hecho de exigirle a alguien que haga cosas para las cuales no está dotado naturalmente resulta absurdo, e incluso aberrante. La división de la comunidad que presentaba en su *República* resultaba muy estricta, y a cada sector le correspondían tareas propias, por eso la movilidad social sólo se podía dar si la naturaleza lo concedía, como ya lo expresé. Se puede decir que Platón quería que su estado estuviera organizado según su concepción de la realidad.

⁷⁶ Pl., *R.*, III,433b.

⁷⁷ Ana Bertha Nova Covarrubias, *La justicia entre los griegos*, México, UNAM, 2001, p.66.

⁷⁸ Cf. Micaela Cuesta, “La felicidad más allá del horizonte utópico”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 56, 2012, pp.49.

⁷⁹ Pl., *R.*, I,352d-e.

Según Platón, el propósito de la justicia era hacer que el hombre fuera feliz. Además, la justicia es la que le permite al hombre alcanzar el mejor nivel de vida posible, “es la condición necesaria de la convivencia armónica”⁸⁰. Con esto se entiende que ningún habitante puede desempeñar, e incluso pensar nada más allá de lo que a su casta le exige hacer, salvo cuando nace alguien dotado entre los gobernados o uno retardado entre los gobernantes, por lo que los mejores hombres en el estado de la *República* son los que tienen educación y además características mentales y fisiológicas sobresalientes, mientras que al resto del pueblo se le puede considerar como horda.

Por otra parte, la felicidad en la *República* —apuntó José Luis Romero— sólo es posible para el hombre en la comunidad⁸¹. El hombre justo que no se involucra en ninguna actividad física o cognitiva para la que no está preparado es feliz. Hacer cada uno lo propio en beneficio de la comunidad y del estado es lo que le da la felicidad. Se plantea que el estado platónico de la *República* es el principal promotor de la justicia.

Es necesario que los hombres sean justos para generar armonía y concordia en la comunidad y para evitar cualquier tipo de conflictos internos, por lo que se supone que la felicidad es una meta digna para conducir la vida⁸². La justicia es un principio elemental que lleva a los hombres a vivir de la mejor forma posible. Los injustos vivirán mal y los justos bien, por eso los justos son felices, según creía Platón⁸³. Con esta idea en clara la relación tan estrecha e íntima entre ambos conceptos: la justicia producía felicidad.

⁸⁰ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *El modo de vida...*, México, UNAM, 2008, p.44.

⁸¹ José Luis Romero, *Estado y sociedad en el mundo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p.345.

⁸² Víctor Hugo Méndez Aguirre, *El modo de vida...*, México, UNAM, 2008, p.12.

⁸³ Pl., *R.*, I,353e.

En el estado de Platón las únicas personas capacitadas para saber qué es lo bueno para la población, pertenecen a una élite que toma decisiones y piensa por todos los demás, sólo son los guardianes quienes tienen educación, y dentro de ese grupo, únicamente el rey filósofo es quien accede a los más altos niveles educativos que proporciona el mismo estado, aunque no queda claro en ningún momento quiénes son sus mentores o si es autodidacta, tampoco quién decidía lo que el rey debía aprender en su última fase de estudios.

Los habitantes de dicho estado son felices porque éste y los individuos se conducen con justicia. El estado es bueno porque sus habitantes son justos, en palabras de Platón “la ciudad es justa por el hecho de hacer en ella cada uno de los tres órdenes lo suyo propio”⁸⁴. La educación de los gobernantes, y en especial la del rey filósofo, es fundamental para que el estado sea dirigido con justicia, porque esta ellos son la expresión misma de la razón, y ellos educan a los auxiliares y los que persuaden a todos los demás de ser justos y felices. Esto es importante para entender por qué Platón se concentró en describir el estado en función de las castas gobernantes, sus acciones y su educación, concebía a los guardianes como el “motor del estado”, sin ellos, y sin el rey filósofo, el estado que propuso no podría ser concebible, mientras que el pueblo apenas y es mencionado.

Antes he dicho que las castas gobernantes aprenden lo que es bueno a través de la educación, mientras que el pueblo es persuadido por éstos para conducirse con rectitud. Así, se puede ver que a Platón no le importaba la forma en que se llegaba a ser justo, lo

⁸⁴ Pl., *R.*, IV,441d.

que importaba era serlo, para que el estado funcionara bien. El pueblo es persuadido de ser justo, pero ellos no están conscientes de la forma en que actúan, sólo creen que es lo mejor. Los únicos conscientes eran los gobernantes y para Platón esto era suficiente.

El concepto de justicia que era hacer cada uno lo propio, sin entrometerse en lo que es propio de los demás, junto con la creencia de que todos son felices, y se reducirían al mínimo los conflictos al interior de la comunidad que podrían aparecer en la ciudad, pues al estar todos conformes con su situación en la comunidad y en la política y al no interesarse por lo que no eran aptos “naturalmente”, desaparecían las tensiones en la comunidad. Para comprender mejor las ideas que hasta ahora he señalado, es necesario ver como se proponía que fuera políticamente el estado de la *República*.

2.1.2. Organización política

La inclusión de los individuos en alguna casta dependía en principio de tres factores: el nacimiento, y, dos más importantes relacionados estrechamente, sus cualidades físicas y su carácter. Aunque se esperaba que los mejores individuos nacieran de miembros de las castas gobernantes, y los peores de los gobernados, en ocasiones aisladas podía nacer alguno bien dotado entre los gobernados, o, alguno con retraso entre los gobernantes, en ese caso dicho individuo era cambiado de una a otra casta, según sus cualidades. Por lo general, en fisiognomía se consideraba que los rasgos feos denotaban vicios, y los bellos,

virtudes⁸⁵. Esta ciencia tuvo mucho éxito en la antigüedad, un buen ejemplo de esto es la noticia recogida por Jámbico en su *Vida pitagórica* donde afirmaba que Pitágoras hacía exámenes fisiognómicos a quienes iban a ser sus discípulos, y un resultado favorable era decisivo para aceptarlos como tales⁸⁶. Aunque no se puede decir que Platón recurrió a este campo del conocimiento, sí se puede ver que al menos en lo primordial tiene algún paralelo; consideraba que los mejores hombres lo eran en todos los sentidos, tanto naturales y de carácter como de belleza física, y los peores, igualmente, lo eran en todo, cuando me refiera a los guardianes, retomaré algunas de estas ideas.

En cuanto a la relación entre el concepto de justicia y la división de la comunidad que Platón, Diego de Brasi dice que para que el concepto de justicia de Platón no resulte chocante se necesita que los individuos en la comunidad no tengan aspiraciones de desempeñar otras funciones distintas a las de su grupo, y que dicho concepto refuerce esa actitud⁸⁷.

Los guardianes y los auxiliares se supone que vivían con escasas y austeras pertenencias, y las mujeres e hijos era comunes entre ellos. No tenían derecho a la propiedad⁸⁸. Esto supone Platón que ayudaría a disminuir las tensiones en la comunidad y las probabilidades de que la constitución degenera en otra forma de gobierno. La austeridad para los gobernantes no es un problema porque la felicidad es consecuencia de la justicia y no de la posesión de los bienes.

⁸⁵ El libro que más desarrolla este tema que se ha conservado es la *Fisiognomía* de Pseudo Aristóteles. Para los distintos métodos de la fisiognomía véase Ps. Arist., *Phng.*, 805a-806a.

⁸⁶ Iambl., *VP*,17.

⁸⁷ Diego De Brasi, "Platone, Padre dell'utopia?", *LEC*, 2007,75, pp.213.

⁸⁸ Cf. *Pl., R.*, III,416d.

Los gobernantes no podían tener propiedades, el pueblo sí. Sin embargo, son los guardianes quienes se encargan de supervisar que nadie se hiciera rico ni pobre en el estado, sino que vigilan que todos tengan lo necesario⁸⁹. La propiedad se encuentra restringida para evitar que los excesos sean contrarios a los ideales del estado. Los guardianes se encarguen de la distribución de la propiedad y los recursos, porque son los únicos que saben qué es lo justo y cómo aplicar medidas justas.

Cambiando un poco de tema, de entre los guardianes se selecciona al individuo más capaz que servir como el rey filósofo el cual se asegurara de que funcione el estado. Considero que la educación que presenta Platón para los guardianes tenía como finalidad, en el sentido filosófico, hacer posible que el rey fuera el mejor filósofo. La educación es lo que permite que la organización de la comunidad funcione⁹⁰, por lo que se entiende que para Platón son las ideas en sí mismas las que logran que el estado sea mejor.

Ahora bien, trataré el tema de la ausencia de matrimonios, para entender un poco más la estructura de la comunidad del estado que Platón describió en su *República*. Vale la pena decir que dicha ausencia sólo se daba entre los miembros de las castas gobernantes⁹¹.

Primero, se ha querido ver en la *República* una especie de posición feminista⁹². Esto se ha justificado diciendo que las mujeres tenían el mismo acceso a la educación que los

⁸⁹ Pl., *R.*, IV,421e.

⁹⁰ José Luis Romero, *op. cit.*, p.345.

⁹¹ Pl., *R.*, V,457d. Cf. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Axiotea en Calípolis (Las mujeres en la República de Platón)”, *Diadokhe*, 1-2, 2004-2005, p.117.

⁹² Carolina Figueroa León, “Igualdad entre hombres y mujeres en la Calípolis platónica” *Historias del Orbis Terrarum*, 10, 2013, pp.112-130.

hombres o la misma posibilidad de acceder a cargos públicos. Realmente, estas ideas son producto de justificaciones ideológicas más que análisis históricos o filosóficos de la obra o del pensamiento del autor, pues leyendo con un poco de atención se puede entender que la función más importante de las mujeres no era tan diferente de la que tenían en general durante la antigüedad. A grandes rasgos, se puede decir que en la *República*, las mujeres son consideradas inferiores por naturaleza⁹³, lo cual, de entrada, las imposibilitaba para desarrollarse plenamente en la vida política, por esto se puede negar que su autor haya pretendido una plena igualdad entre hombres y mujeres. Platón expresó claramente que los hombres y las mujeres no son iguales, ni por naturaleza ni en la comunidad. Podemos decir con seguridad que Platón no promovía la igualdad entre hombres y mujeres como en la actualidad podemos concebirla, en realidad lo que buscaba era disminuir las diferencias de género. Por razones eugénicas, para el filósofo, la mujer era inferior física, pero no cognitivamente. Además los privilegios que gozaban las mujeres eran exclusivos de las castas gobernantes, la situación de las demás mujeres ni siquiera se menciona, y nada hace pensar que era igual a la de sus superiores. Esto se puede ver en el siguiente pasaje:

no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer por consiguiente participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, sólo que en todas es más

⁹³ Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica*, traducción de Celia María Sánchez, Madrid, Nerea, 1990, p.144-145.

débil la mujer que el varón⁹⁴.

Creo que lo más importante en relación con el tema de las mujeres en la *República* es que no contraían matrimonio, y, por tanto, los varones guardianes estaban exentos de tener deseos de adquirir propiedades para sus familias porque también los hijos eran comunes, además de las obligaciones que hubieran tenido con estas mismas les hubiesen quitado tiempo para su educación. Por esto considero el tema de la ausencia de matrimonios de especial importancia. Desde mi punto de vista, dicha práctica tenía el significado de fomentar la concordia entre los gobernantes y eliminar tensiones comunitarias que los derechos a la propiedad pudieran suscitar, y que los mejores engendrarán hijos con las mejores.

Cuando Heródoto se refería a los maclies⁹⁵ decía que tenían a sus mujeres en común y se expresaba de ellos como bestias y expresaba ideas similares sobre costumbres parecidas entre los masagetas y nasamones⁹⁶, con la diferencia que las mujeres de éstos últimos sí se casaban después de un tiempo de practicar esa costumbre. Solino en *Erudito o Colección de hechos memorables*, quien escribió a mediados del siglo IV d.C., volvió a considerar la ausencia de matrimonios como un asunto propio de salvajes⁹⁷. Doyne Dawson ha estudiado sobre referencias a la comunión sexual entre los bárbaros en la obra de Heródoto, y señaló acerca del “comunismo sexual” que fue una influencia idea básica

⁹⁴ Pl., *R.*, V,455d-e.

⁹⁵ Hdt., IV,180.

⁹⁶ Hdt., I,216 y 4,172,

⁹⁷ Solin., 30,2-3.

en las utopías comunistas, y que principalmente promovía la eliminación de la familia⁹⁸. Estoy en desacuerdo, aunque la ausencia de matrimonios está presente tanto en la *República* de Platón como en el resumen de Jámbulo, además no tenía connotaciones sexuales. No creo que ninguna utopía antigua haya propuesto el comunismo, considero que todas eran estrictamente jerárquicas, su forma de gobierno era vertical, pero es cierto que esto sirvió para criticar de alguna forma la concepción de familia, proponiendo de esa manera una nueva forma de organización de la comunidad.

Respecto a la relación entre la ausencia de matrimonios y propiedad, el principal problema a que nos enfrentamos es la connotación sexual, ya que dicha práctica fue denigrada principalmente por ese aspecto, mientras que respecto a su relación con la propiedad, aparte de Aristóteles⁹⁹ que criticaba dicha ausencia porque decía que sin la familia no podía existir el estado, apenas y fue notado entre los que hablaron sobre el tema. Creo que la relación de estos dos temas es importante porque a través de ellos se puede ver la función y el valor que tenía la propiedad en los lugares descritos en función de las relaciones en la comunidad. A las castas gobernantes se les negaba la propiedad para evitar que tuvieran vicios.

Ahora bien, también hay quienes piensan que *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes podría ser vista como una utopía. Ana María González de Tobía, sostiene esto, e incluso también ha dicho que otras comedias del mismo autor, como *Las aves*,

⁹⁸ Doyne Dawson, *Cities of the gods: communist utopias in Greek thought*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p.21.

⁹⁹ Arist., *Pol.*, II,1261a5-10 y 19-25.

pueden ser consideradas así¹⁰⁰. Creo que esto es incorrecto, porque ninguna de esas comedias propone un buen estado, sino uno peor. Recordemos que en esas comedias se tratan situaciones absurdas e incluso aborrecibles, por lo que es mejor considerarlas como distopías, en el mejor de los casos, no ahondaré en esto. Ahora, en relación con el tema que he venido discutiendo, se puede decir que Aristófanes se burlaba abiertamente de la erradicación del matrimonio en *La asamblea de las mujeres*, poniendo énfasis en el carácter sexual de esa práctica¹⁰¹. Es importante notar que se burlaba fundamentalmente de ese aspecto, aunque considero que también hacía una crítica a dicha forma de concebir la propiedad, y se puede decir que la aborrecía y le parecía simplemente ridícula, sin embargo, creo que se mofaba en especial de sus connotaciones sexuales, porque es un aspecto que se prestaba más para el ridículo.

Sobre esto, también se ha dicho que en *La asamblea de las mujeres*, Aristófanes se burla de las ideas de Platón. Creo que esta es una hipótesis demasiado aventurada¹⁰², para la cual si no se usa suficiente imaginación, resulta insostenible, pues los libros de la *República* donde se aborda el tema, fueron escritos casi cuatro décadas después que dicha comedia, en especial, el libro donde se habla que eran comunes las mujeres e hijos. Decir que hubo ideas similares a las que Platón tenía sobre la ausencia de matrimonio y patria potestad, en especial otorgando el significado que él le dio a dicha práctica sólo porque

¹⁰⁰ Cf. Ana María González de Tobia, “La comedia aristofanesca y sus utopías“, *Praesentia*, 1, 1996, p.156. Otro juicio parecido en Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento en el mundo griego. El cazador negro*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1983, p.259-260. Cf. Rigobert Günther y Reimar Müller, *Sozialutopien der Antike*, Leipzig, Leipzig Edition, 1987, p.28-31.

¹⁰¹ *Ar., Ec.*, 613-618.

¹⁰² Cf. Claude Mossé, *Las doctrinas políticas en Grecia*, traducción de Rosario de la Iglesia, Barcelona, A. Redondo, 1970, p. 52.

Platón lo puso en boca de Sócrates, me parece que raya con la necesidad, pues aunque como ya he señalado, que desde el siglo V a.C. Heródoto describía esa costumbre entre los pueblos bárbaros, es evidente que la función de esa práctica no era la misma que Platón le atribuía. Vale la pena decir que no hay referencias explícitas sobre las ideas de Platón o Sócrates en alguna parte de *La asamblea de las mujeres*, por lo que me parece imposible concebir una relación entre ambos autores. Claude Mossé consideró que dicha comedia tenía como objetivo hacer una crítica a la democracia a través de una crítica a la posición de las mujeres en las polis¹⁰³. Me parece que es mejor relacionar las ideas de Aristófanes sobre la ausencia de matrimonios con Heródoto, en especial porque los dos resaltan el carácter sexual de la práctica, y muestran repulsión por ésta.

Zenón escribió su *República*, como una respuesta a la obra del mismo título de Platón, una de las razones por la cual no se puede interpretar como una utopía, aunque retomó algunos aspectos del texto de su antecesor, por ejemplo, la ausencia de matrimonios entre los sabios, esto es lo que aquí me interesa discutir¹⁰⁴. Fomentar la justicia y la concordia era el principal objetivo de dicha práctica, al igual que en la obra de Platón. Antes de Zenón, ya había aparecido una crítica en la *Política* de Aristóteles enfocada en el tema de la propiedad, también en época romana se le cuestionó, por ejemplo, Cicerón en su *República* criticó la obra porque decía que el estado ahí propuesto era irrealizable.

Ahora, regresando a la cuestión de la erradicación del matrimonio en la época

¹⁰³ Claude Mosse, *La mujer...*, p.136.

¹⁰⁴ Zeno Stoic., S.V.F. I, 269.

helenística, Nicolás de Damasco y Éforo escribieron sobre países maravillosos situados en los confines del mundo, alejados completamente de la civilización, donde la inexistencia del matrimonio era presentado como un rasgo propio de primitivos pero, a la vez, como símbolo de justicia¹⁰⁵, no era tan aborrecida como en el caso de las *Historias* de Heródoto, pero seguía considerándose como una práctica de bárbaros. En la *Biblioteca histórica* de Diodoro se hacen varias referencias a dicho tema entre pueblos bárbaros e imaginarios. Sobre los pueblos bárbaros, podemos ver que la mayoría de las referencias se encuentran en el libro III, dichos pueblos son los ictiófagos, los espermatófagos y los trogloditas¹⁰⁶. Todos estos pueblos, según Diodoro, llevaban una vida salvaje pero feliz. Sobre dichos pueblos, Diodoro menciona varias cosas fabulosas, para dar el ejemplo más obvio, los alimentos que consumían. Entre los lugares imaginarios destacan las Islas del Sol, supuestamente visitadas por Jámbulo, donde la inexistencia del matrimonio cumplía la función de fomentar la justicia eliminando la competencia entre sus habitantes¹⁰⁷, igual que en la *República* de Platón, volveré sobre el tema en el siguiente capítulo.

Por lo que se puede apreciar, las ideas sobre erradicación o inexistencia del matrimonio en algunas comunidades durante la antigüedad se utilizaron para denostar a los bárbaros o para plantear que podía ser utilizada como una práctica en un lugar para promover la justicia y eliminar tensiones sociales por la propiedad. Creo que en el caso de Platón, la función que desempeñaba la ausencia de matrimonios era sobre todo política, pues la ausencia de propiedad y de vínculos familiares podía reducir la

¹⁰⁵ Ephr., *FGH*, 70F104. Nic. Dam., *FGH*, 90F104.

¹⁰⁶ D.S. III,15;24.; 32.

¹⁰⁷ D.S. II,58,1.

posibilidad de conflictos en el interior del estado.

Se asigna a las mujeres las tareas más livianas por su debilidad física, Platón dice “que las mujeres de nuestros guardianes, por tanto, se desnuden, ya que se cubrirán con la virtud en lugar del vestido, y que con ellos tomen parte en la guerra y en lo demás que atañe a la vigilancia de la ciudad, sólo que de estas tareas habrá que asignar a las mujeres, antes que a los varones, las más livianas, en razón de la debilidad de su sexo”¹⁰⁸. Es posible observar con claridad que a ellas se les educa de la misma forma que a los hombres, sin embargo, se les juzga inferiores que a los hombres por su sexo.

El estado que se presenta en la *República* es resultado de la representación de las ideas que tenía Platón sobre una comunidad bien gobernada. El estado descrito es una propuesta teórica de la mejor forma de gobierno. Sobre su realización, se dice que la condición para construir un estado con esas características es, en primera instancia, la formación filosófica del rey.

2.2. Las Leyes

La segunda parte del presente capítulo está enfocada al análisis de las *Leyes*. Los temas que abordaré son aquellos que tienen relación con la *República*, el imperio de la ley, la comunidad y las instituciones más importantes para poder comprender de manera general, la organización del estado que ahí se presenta.

¹⁰⁸ Pl., *R.*, V,457a-b.

Empezaré con una observación. Platón escribió las *Leyes* para mostrar las características del segundo mejor estado que podía concebir, después del que proyectó en la *República*, y exponer sus ideas sobre la importancia de la legislación.

Lo fundamental de las *Leyes* es que el estado que se proponía era una polis idealizada, en la cual se plasmaban los ideales sobre la organización de un buen estado, y, al igual que en la *República*, se observa que dicho estado sólo se lograría si se incluía a la filosofía en la política. Por esto creo que el diálogo es muy semejante a la otra obra que analicé, pues ambas tratan sobre un estado ideal, sin embargo, la forma de presentarlos son distintas.

Cuando Giorgio Colli escribió sobre las *Leyes* presentó una imagen muy romántica sobre el motivo de Platón al momento de concebir dicha obra, la cual no me parece muy adecuada; “Platón estaba resignado, pero no vencido, y, pese a que tenía entonces sesenta y ocho años de edad sentía en él tanta fuerza como para poder ayudar aún a los hombres de algún modo”¹⁰⁹. Desde mi punto de vista, esto no explica ni las razones ni el objetivo de Platón para escribir su último diálogo. No creo que su intención haya sido “ayudar a los hombres”, como creía Colli, sino participar en la vida política a través de la reflexión filosófica. Esto se ve claramente reflejado en la figura del rey filósofo (jefe del estado en la *República*) o en la junta nocturna (institución suprema en las *Leyes*), además, también se observa esto mismo en las propuestas educativas para los hombres que están a la cabeza del gobierno tanto en la *República* como en las *Leyes*.

¹⁰⁹ Giorgio Colli, *op. cit.*, p.87.

Platón presenta el segundo mejor estado en su obra las *Leyes* y se supone que éste es el resultado de la imaginación de los interlocutores del diálogo al meditar sobre la fundación de una colonia cretense de nombre Magnesia¹¹⁰.

Parece que Platón, como se verá en el siguiente pasaje, tenía pensado escribir otra obra después de las *Leyes* donde, se supone, tendría que haber expuesto el tercer mejor estado; sin embargo, no es posible abundar mucho al respecto porque básicamente lo único que dice Platón al respecto es lo siguiente:

Lo más correcto es exponer el mejor orden político, el segundo y el tercero y dar, una vez terminada la exposición... la primera ciudad, el mejor sistema político y las mejores leyes se dan donde en toda la ciudad llega a realizarse en el mayor grado posible el antiguo dicho... el tercero, si dios quiere lo expondremos después de éste¹¹¹.

Ahora, regresando a la concepción del estado en las *Leyes*, es claro que se trata de la idealización de una polis y que el argumento de la obra es ficticio. No hay noticia de que en verdad se haya pretendido fundar una ciudad parecida o que la obra fuera presentada en algún lugar como un proyecto político viable.

Creo que para encontrar el sentido del diálogo hay que ver la *República*, específicamente la parte donde se habla de las constituciones, y en concreto cuando se describe lo que Platón llamó timocracia, pues se trata de la mejor forma de gobierno entre las que en realidad existen, además, hay que ver lo que se dice sobre los cretenses: se regían por dicha constitución. Por esto creo que el estado que presenta en las *Leyes* es una

¹¹⁰ Cf. Christopher Rowe y Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.269.

¹¹¹ Pl., *Lg.*, V,739a-e.

idealización de lo que Platón concebía como la segunda mejor constitución existente.

Con esto queda claro que Platón nunca renunció a las ideas que plasmó en su *República*, no hay referencia alguna o mención donde se diga que la obra se trate de una corrección de sus ideas de madurez ni nada por el estilo. El filósofo declaraba querer elaborar un diálogo después de las *Leyes* donde se expondría el tercer mejor estado, por esto es obvio que nunca trató de corregirse significativamente. Así, me parece que se ha sobrevalorado la importancia de la diferencia entre ambas obras¹¹².

Resulta desconcertante que cuando se interpreta la relación que pudieran tener la *República* y las *Leyes*, por lo general no se mencione el pasaje que cité más arriba, pues aunque no es suficiente para valorar dicha relación, sí es, a mi parecer, la anotación más importante de Platón para la comprensión de ese tema. Por mi parte, considero que esto se debe al descuido de los especialistas en el estudio de las *Leyes*, pues es claro que en cuanto a los estudios que se le han dedicado en comparación con otros diálogos, tomando en cuenta que se trata de una obra muy extensa.

El estado que se presenta en las *Leyes* es una supuesta colonia cretense, que le encomendaron fundar a Clinias el cretense y, para lograrlo, primero dialoga para discutir algunas ideas sobre la legislación y la constitución que tendría dicha colonia.

La mayor parte de Creta tiene la intención de hacer una colonia y encomienda a los habitantes de Cnosos que se ocupen del asunto, la ciudad de Cnosos, a mí y a otros nueve.

Al mismo tiempo, nos manda que pongamos sus leyes, si es que algunas de ellas nos

¹¹² Cf. Francisco Lisi, “¿Modelo, proyecto o utopía? La posición de la República en el pensamiento político de Platón”, *Suplemento monográfico utopía*, 2006-4. p.3-4.

satisfacen, pero que instauremos también leyes de otro lado si nos gustan, sin tomar en cuenta en absoluto si son extranjeras, siempre que nos parezcan mejores. Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad¹¹³.

Platón presentó a Magnesia como la segunda mejor constitución, sin embargo, es prudente comparar las *Leyes* y la *República* para darse cuenta de que las circunstancias en las que se propone el estado presentado en las *Leyes* son muy distintas a las del estado de la *República*: se suponía que Magnesia era una propuesta para la supuesta fundación de una colonia, mientras que Calípolis (la ciudad de la *República*) no se especifica cómo iba a aparecer. Por esto, las *Leyes* pueden seguir viéndose como una utopía, debido a que se trata del mejor lugar en su propio contexto.

Regresando al tema de la legislación, ésta tenía como uno de sus objetivos regular la convivencia entre los ciudadanos, y de este modo alcanzar la paz y a la felicidad¹¹⁴. La organización política y el respeto a las leyes son fundamentales para el buen funcionamiento del estado. La legislación era el medio por el cual los hombres podían desarrollar su vida en comunidad de forma armoniosa. Además, se puede decir que a través de la legislación adquiere sentido la organización del estado que ahí se presentaba, por eso es el concepto más importante de todo el diálogo.

Se supone que la legislación y el respeto a las leyes harían dichosa la vida de los

¹¹³ Pl., *Lg.*, III,702c-e.

¹¹⁴ Cf. Ángel Sánchez de la Torre, “¿Cómo contempla la ley a la sociedad, según Platón?”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 10, 2000, pp.108.

hombres, y para respetarla, los ciudadanos tenían que aprender todas las virtudes. Al respecto, Lucas Soares decía sobre esta legislación que “apunta fundamentalmente al fomento de las cuatro especies de virtud o ‘virtud completa’ (*sympase areté*): inteligencia (*phronesis*), en tanto virtud propia del nous, justicia (*dikaiosyne*), templanza (*sophrosyne*) y valentía (*andreia*); y no sólo a una parte de ella como sucede en la legislación de otras poleis”¹¹⁵.

Es claro que a diferencia del estado que se presentaban en la *República*, donde se privilegiaba la justicia como la virtud más importante, además de que era el fundamento ideológico para que la ciudad funcionara correctamente, en las *Leyes*, todas las virtudes son importantes, lo cual se debe a que en la ciudad de Magnesia se necesitaba que todos los ciudadanos conocieran la legislación y la respetaran, además de que participaran de forma activa en la vida política de la ciudad para mantener la constitución de ese estado. Por esto es que la educación tiene más importancia que en la *República* y no se limita a una casta, André Laks, lo dice así: “La ciudad de las *Leyes* es una institución pedagógica, y ello todavía más de lo que lo era la *República*, donde ésta se limitaba a la educación de los guardianes”¹¹⁶.

En la *República*, la división en castas y la especialización de las actividades que cada individuo debía cumplir hiciera que la virtud más importante y común a todos los ciudadanos fuera la justicia. En las *Leyes*, la organización de la comunidad exigía que todos los ciudadanos de Magnesia contribuyeran de la mejor forma posible a la vida

¹¹⁵ Lucas Soares, *op. cit.*, p.206. Cf. *Pl. Leg.*, I,630d-632d.

¹¹⁶ André Laks, *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, traducción de Nicole Ooms, México. UNAM, 2007, p.58.

política, sin importar su condición en la comunidad, por eso todas las virtudes son igual de importantes para todos los ciudadanos. “Las leyes han de ser un instrumento de la virtud completa”¹¹⁷. A diferencia de la *República* donde cada ciudadano según su posición en la comunidad era similar a una parte del alma, en el estado de Magnesia, por decirlo de una forma simple, cada ciudadano, por tener casi las mismas responsabilidades y obligaciones políticas que cualquier otro debían tener las mismas virtudes, es decir, no ser una parte del estado, sino una “versión del estado a escala individual”.

Ahora bien, como ya he dicho, el tema de la legislación es el más importante de la obra, y Platón creía que era un tema difícil, sobre el cual los ancianos eran los más capacitados para reflexionar¹¹⁸. Me parece que se puede ver un paralelo entre los integrantes de la junta nocturna, los individuos más importantes para el estado de las Leyes, y los interlocutores del diálogo, ambos son viejos y sabios, incluso cuando Platón escribió su obra era ya un anciano.

La discusión sobre la legislación es la base para imaginar cómo sería un estado ideal. Dicha discusión aparece en los primeros tres libros, además, en esos mismo libros podemos ver que Platón criticaba las constituciones de Esparta y Creta por no fomentar todas las virtudes.

Por otra parte, Mariano Nava señaló con precisión que el ideal de la simplicidad está presente en Platón cuando escribió las *Leyes*¹¹⁹. En la *República* dicho ideal también

¹¹⁷ *Ibidem*, p.67

¹¹⁸ Pl., *Lg.*, 1,625b-c. y IV, 715d-e.

¹¹⁹ Mariano C. Nava, “Politeia y utopía: de la teoría política a la teoría literaria”, *Praesentia*, 2,

está presente, especialmente en lo referente a la educación de los guardianes y del rey filósofo. La moderación, la austeridad y la simplicidad son aspectos que están presentes en el pensamiento de Platón.

Los guardianes de la ley y los miembros de la junta nocturna son los individuos más importantes en la utopía, sin embargo, ellos mismos, y en general los que tienen funciones legislativas, son considerados como esclavos de las leyes. Platón creía que un estado donde la ley fuera manipulable por los gobernantes sería desdichado, mientras que lo contrario podía llevar a un buen estado. “En efecto, en [el estado] que la ley esté eventualmente dominada y no tenga poder veo su ya pronta destrucción. Pero en [el estado] en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades”¹²⁰. Las leyes tenían que servir en beneficio de la comunidad, por esta razón los dialogantes proponen prohibir que los gobernantes estén por encima de ellas, pues de lo contrario el mismo estado se vería afectado y no pondría aspirar a ser el segundo mejor. En la ciudad de Magnesia gobernaba la ley misma, mientras que de los legisladores, se puede decir que, eran la encarnación de la ley misma.

2.2.1. Organización política

Abordaré los principales aspectos de la organización política que, se supone, debería

2000, p.201.

¹²⁰ Pl., *Lg.*, IV,715d.

tener Magnesia, lo haré sin detenerme demasiado en los detalles de cada institución o cargo político, con excepción de los más importantes: los guardianes de ley y la junta nocturna. Mi interés principal será destacar aquellos elementos que sirvan y sean útiles para entender cómo se supone que debería funcionar el estado ahí propuesto.

En la constitución de Magnesia había un equilibrio de poderes donde lo más importante era respetar la legislación para preservar de ese modo la armonía en el estado. La autoridad de los magistrados y funcionarios estaba restringida a favor de la legislación misma, se cuidaba de ella como el “tesoro más importante de la ciudad”, una actitud razonable, si se tiene en cuenta que era considerada como el pilar del estado.

Platón tomó como inspiración algunas instituciones y cargos políticos griegos reales y los idealizó, aunque la mayoría de sus propuestas son originales, por ejemplo, los guardianes de la ley y la junta nocturna. La asamblea, el consejo y las magistraturas existían entre los griegos, aunque en el diálogo fueron idealizados por su autor para que estuvieran acordes a las necesidades ideológicas del estado que proponía el filósofo. Una institución novedosa es la junta nocturna, la cual era la más importante¹²¹.

Rafael Ballén hizo una sinopsis de las instituciones y magistraturas que se mencionan en las *Leyes*, aunque su interpretación no me parece muy adecuada, tomo su compilación con fines prácticos¹²². La asamblea la conforman los ciudadanos que han pertenecido al ejército, sus funciones eran electorales, judiciales y políticas, sus

¹²¹ *Ibidem*, p.98.

¹²² Rafael Ballén, “La estructura del estado en las Leyes de Platón”, *Diálogos de Saberes*, 26, 2007, p.48-68.

miembros eran electos. El consejo convocaba sesiones de la asamblea y le competían asuntos de política exterior y orden público, sus miembros eran electos. La magistratura que tenía a su cargo los asuntos relacionados con las familias estaba compuesta por mujeres elegidas por los guardianes de la ley, ellas se encargaban de los asuntos propios del matrimonio y la vida conyugal, y eran apoyadas por los guardianes de la ley en asuntos difíciles. Los auditores tenían funciones administrativas. Los sacerdotes y sacerdotisas tenían funciones religiosas, algunos sacerdocios eran hereditarios y otros electivos. Los intérpretes tenían funciones religiosas y eran electos. Los tesoreros de templos y recintos cumplían funciones administrativas. Los magistrados del orden público eran guardias rurales y se ocupaban de la seguridad interna del campo; los urbanos, de vigilar caminos, edificios y animales; y, los de mercado, de la seguridad en templos, plazas y fuentes. Los magistrados militares se hacían cargo de todo lo relacionado con asuntos bélicos y eran elegidos por la asamblea. Los magistrados de la educación se encargarían de todo lo concerniente a la formación de los habitantes libres en cuanto a cultura y ejercicios físicos. Los guardianes de la ley eran el cuerpo supremo de magistrados y sus funciones eran asegurar el cumplimiento de la ley, la supervisión de los demás magistrados y elaborar los registros de propiedad. La junta nocturna era la institución más importante que aseguraba la conservación del estado, la integraban los ciudadanos más destacados y viejos de los guardias de la ley.

Vale la pena hacer algunas observaciones. Lo primero que destaca es que los cargos políticos en su mayoría son por elección. Aunque es clara la importancia de un cargo político sobre otro, en realidad todos cumplen una función estratégica en la constitución

de la polis, y se necesita de todos para que las leyes de Magnesia puedan cumplirse adecuadamente.

Los guardianes de la ley eran importantes, tanto por las funciones que desempeñaban como porque de entre ellos se elegía a los miembros de la junta nocturna¹²³. Al igual que en la *República*, los individuos con más responsabilidades en la vida política son quienes deben de tener la mejor educación. Incluso es necesario para cualquiera que legisle tener conocimientos sólidos sobre la política. En el diálogo se anota lo siguiente “recuerdo también a vosotros que un legislador que esté realmente en posesión de la ciencia política debe dar siempre las órdenes que contienen las leyes”¹²⁴.

La educación que recibían los miembros de la junta nocturna era “moral e intelectual [además] de corte personal y de carácter filosófico”¹²⁵. Al igual que en la *República*, la educación filosófica inculcaba en los gobernantes el conocimiento necesario para dirigir el gobierno del estado.

Ahora bien, la junta nocturna era la más importante porque era el órgano supremo del estado. Sus integrantes aconsejaban a los legisladores sobre qué era lo mejor en términos políticos y legislativos para la polis, vigilaban que las leyes no se modificaran en perjuicio del estado, eran quienes aseguraban la estabilidad de Magnesia. Platón dice lo siguiente sobre la importancia de la junta nocturna: “Soy de la opinión de que si alguien la pusiera como una especie de ancla de toda la ciudad, un ancla con todo lo que

¹²³ Lucas Soares, *op. cit.*, p.220.

¹²⁴ Pl., *Lg.*, III,688a.

¹²⁵ Lucas Soares, *op. cit.*, p.222.

necesita, podría salvar y conservar todo lo que queremos”¹²⁶.

Es claro que para Platón, aun con toda la importancia que pudieran tener las demás instituciones y sus magistrados, la polis de Magnesia conserva su estructura gracias a la existencia de la junta nocturna, porque sus integrantes vigilarían la aplicación de las leyes, sin embargo, si faltara alguna institución o magistratura de las que se describen en el diálogo, simplemente la junta nocturna no tendría razón de ser, por eso digo que la importancia de todos los cargos políticos estaba más o menos equilibrada, esto fomentaba que los legisladores gobernarán protegiendo la idea más importante para el estado: la legislación. “Esa inmutabilidad, sin duda, tiene que proporcionar no sólo salud y conservación de los cuerpos a la ciudad y su sistema político, sino también respecto a las leyes y buen orden en las almas, pero, más aún, salvación y conservación de las leyes”.¹²⁷

Para Platón, la idea de preservar el estado con leyes inmutable, es, sin duda, absorbente, se debe a que el gobierno, se supone, estaba dirigido en realidad por una idea: la ley, y los individuos eran simples marionetas. Me parece que esto refuerza y explica porque se tenía que preservar intacta la legislación. El caso contrario sería incongruente porque implicaría que la decisión de los hombres fuera mejor que una idea la cual se ha llegado a concebir después de mucho esfuerzo filosófico. Sobre esto, también es posible darnos cuenta de que Platón pensaba que las ideas que expresaba un individuo bien educado en la filosofía eran siempre correctas. Por esto se puede decir que “el fin del sistema político-legal delineado para la ciudad de Magnesia adquiere su efectiva

¹²⁶ Pl., *Lg.*, XII,961c.

¹²⁷ Pl., *Lg.*, XII,960d.

consumación en tanto pueda hallarse un mecanismo mediante el cual las leyes promulgadas con inteligencia se conserven siempre intactas o inmutables”¹²⁸.

Magnesia era un estado donde imperaba la ley y sus legisladores trabajaban para mantenerlo inmutable debido a que su constitución es buena. Esto es fundamental para entender la comunidad magnesia. El comportamiento y las acciones de sus ciudadanos se dirigían siempre a mantener el buen funcionamiento dicho estado.

2.2.2. La comunidad

En este apartado abordaré aspectos referentes a las principales características de la comunidad de Magnesia, así como las relaciones entre los individuos de ese estado. Creo que la organización política estaba diseñada para la conservación de los ideales de dicho estado: ser inmutable y bueno, las actividades de los habitantes y las leyes impuestas a éstos estarían destinadas principalmente a cumplir con ese propósito. No es mi intención hacer un análisis exhaustivo de la comunidad de los magnesios, sino comprender la organización de la comunidad para explicar por qué que es un estado mejorado el que se presenta en las Leyes.

Se puede decir grosso modo que la población de Magnesia se dividía en esclavos y libres. Los habitantes libres no podían ser ni muy ricos ni muy pobres —este ideal también está presente también en la *República*— no por esto se debe entender que todos

¹²⁸ Lucas Soares, *op. cit.*, p.221.

tenían la misma cantidad de propiedades, se propone que estaba permitido que un ciudadano pudiera tener cuatro veces más propiedades que lo mínimo permitido¹²⁹. Por otra parte estaban los esclavos, y para entender la función que se pretendía que tuviera esa parte de la comunidad de Magnesia, sin embargo, para entender esto mejor, me parece necesario abordar primero otro tema: la percepción de Platón sobre los conflictos armados externos e internos.

Platón creía que ningún tipo de conflicto armado era deseable para el estado que estaba describiendo (ni para ningún otro). Lo que le parecía más importante era la paz, aunque no por eso dejaba a un lado lo referente a la guerra (tanto interna como externa).

Lo óptimo, sin embargo, no es ni la guerra ni la sedición... sino la paz y la disposición amistosa de unos con otros, y, en especial, el que una ciudad se venza a sí misma, así parece, no pertenecía a lo mejor, sino a lo necesario. Igual que si se pensara que un cuerpo enfermo está de la mejor manera posible tras una purga y no se prestara ninguna atención al cuerpo que no necesita en absoluto nada, así tampoco nadie llegaría nunca a ser realmente un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior, ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra¹³⁰.

Sobre los conflictos al interior del estado de Magnesia, Héctor García Cataldo ha señalado —quizá exagerando un poco— que “todo el esfuerzo de establecer una nueva *politeía* parecería orientarse a superar esta enfermedad del mundo griego”¹³¹. Conuerdo

¹²⁹ Pl., *Lg.*, V, 744b-745b

¹³⁰ Pl., *Lg.*, I, 628c-d.

¹³¹ Héctor García Cataldo, “Platón, Aristóteles y el siglo IV”, *Byzantio Nea Hellás*, 27, 2008, pp.21-26.

en que se trata de un esfuerzo por presentar en una polis ideal la superación de conflictos políticos, pero no creo que sea el objetivo más sobresaliente, creo que es sólo uno más de todos los pasos para lograr un buen estado. Lo más importante para Platón era demostrar que una polis ideal sólo podía originarse cuando las ideas y virtudes fueran lo más importante en la vida política de un estado, no por nada se pretende que en Magnesia fuera la misma ley la que gobernara, y sus legisladores fueran sus esclavos, es decir, los medios por los que se expresaba dicha idea en el mundo material.

Teniendo en cuenta lo anterior, volveré al tema de los esclavos en Magnesia. La esclavitud en las *Leyes* es planteada como importante a diferencia de la *República*. Los esclavos en dicha polis servían, principalmente, para desempeñar y fueron fuente de la mano de obra. A los esclavos se les tenía muy vigilados para evitar que provocaran y/o participaran en conflictos al interior de la ciudad y fueran perjudiciales al estado. A Platón, las guerras o conflictos internos le parecían abominables, por esta razón, al momento de escribir sobre la esclavitud, inmediatamente propuso cuál debería de ser el trato adecuado para este grupo.

La forma de tratar a los esclavos propuesta por Platón responde básicamente al propósito de que el estado no se viera amenazado por revueltas ocasionadas por dichos grupos. Sobre dicho trato pueden considerarse dos aspectos como los más importantes: tratar de evitar castigos exagerados en la medida de lo posible, al menos que el esclavo lo mereciera con justicia (esto supone que el individuo castigado tendría que ser consciente de su posición en la comunidad y lo que le es propio para no protestar por algo que es injusto o sentirse maltratados) y dirigirse a los esclavos solamente con órdenes para evitar

que esas personas, consideradas ruines, pudieran atentar contra algún ciudadano y, en consecuencia, contra el estado mismo¹³².

El trato que recibían los esclavos estaba en concordancia con los ideales que se proyectaban para Magnesia, en especial porque se pretendía que en dicha polis estuvieran ausentes los conflictos al interior, y que en esta reinara la armonía. Platón justificó su actitud hacia los esclavos diciendo que el alma de esos individuos es vil por naturaleza¹³³, y, por tanto, el hombre justo debe alejarse de los individuos con tales características de alma, sin duda, esta es una justificación ideológica, pero no por ello menos sincera.

Platón hacía una observación importante respecto al tema de los esclavos: que si se juntaba a un esclavo con otros para trabajar debía procurarse que no hablaran la misma lengua para evitar que se comunicarán, y también que no fueran compatriotas. Antes de afirmar lo anterior, Platón había escrito sobre las rebeliones de los esclavos de los mesenios¹³⁴, por esto creo que las precauciones que manifestó y las observaciones sobre los esclavos eran para asegurar que no estallará un conflicto al interior del estado.

Ahora pasaré a revisar cómo las leyes de Magnesia contribuían a preservar dicho ideal. Es cierto que uno de los objetivos de la legislación era propiciar una buena convivencia entre los ciudadanos y ayudar a que la vida de los hombres fuera dichosa, pero es claro que tenían como meta fundamental conservar al estado en condiciones ideales, daré un ejemplo de esta afirmación.

¹³² Pl., *Lg.*, VI,777b-788a.

¹³³ Pl., *Lg.*, VI,776d-e.

¹³⁴ Pl., *Lg.*, VI,777b.

Cuando Platón hablaba de las leyes sobre la brujería y el envenenamiento, lo hacía pensando en el bienestar de la polis, y en consecuencia, de los ciudadanos. Pensaba que estas prácticas alteraban la armonía en la comunidad, aunque pensaba que los castigos debían aplicarse según la gravedad del caso y la persona que hubiera cometido un crimen, esto es lo contrario a lo que en la actualidad podemos entender como draconiano.

Las siguientes palabras... sean prescritas como ley sobre el envenenamiento y la brujería. Cuando alguien suministre un veneno para producir un daño no mortal a una persona o a su gente o para causar cualquier otro tipo de daño o un perjuicio mortal a su ganado o a sus enjambres, si resulta ser médico y se lo encuentra culpable de envenenamiento, debe ser castigado con la muerte, pero en el caso de que sea un lego, el tribunal debe evaluar lo que debe sufrir o pagar. Si se considera que actuó de forma semejante al que produce daños con algún tipo de hechizos, embrujamientos, encantamientos o de medios propios de cualquier forma de magia, cuando se trate de un adivino o un augur debe morir. Si fuere encontrado culpable sin poseer la técnica del envenenamiento por magia, debe pasar lo mismo que con el lego en el caso anterior, pues también debe estimar el tribunal qué le parece que debe sufrir o pagar el autor en este caso¹³⁵.

Las leyes regulaban varios aspectos de la vida de los habitantes de Magnesia. Por ejemplo, cuando se celebraba una boda, regulaban casi todos los aspectos de dicha ceremonia; desde lo que se iba a invertir para su realización, hasta el comportamiento de los asistentes, y todo se tenía que hacer respetando las leyes, incluso después de advertir sobre la manera de realizar la boda se dice: “Todos deben alabar al que obedezca la ley. Contrariamente, al que la desobedezca, castíguenlo”¹³⁶. Se supone que la legislación debía contemplar todos los aspectos importantes para mantener la estabilidad del estado,

¹³⁵ Pl., *Lg.*, XI,933c-e.

¹³⁶ Pl., *Lg.*, VI,775b.

por eso los ciudadanos debían conocer las leyes para cumplir con dicho objetivo.

Cuando se habla de matrimonio en las *Leyes*, viene a la mente que en la *República* no había tal entre las castas gobernantes porque las mujeres eran comunes a los hombres. A diferencia de la *República*, no se intenta suprimir la familia en ningún sector de la comunidad. La familia es el núcleo de Magnesia.

El papel y las condiciones de las mujeres es, igual que en la *República*, mejor que en los estados griegos existentes e incluso mejor que las condiciones de las mujeres en general durante toda la antigüedad. Sin embargo, esto no significa que en las *Leyes* se pueda encontrar una igualdad entre hombres y mujeres en cuanto a su personalidad jurídica. Al respecto, Víctor Hugo Méndez Aguirre dice que “es verdad que considera que una de las funciones naturales de las mujeres es la concepción, gestación y alumbramiento, y que estipula que las ciudadanas necesariamente, han de ser ‘madresposas’, sin embargo, los ‘cautiverios’ de las magnesias resultan más holgados que los del común de las griegas clásicas”¹³⁷.

La propuesta de mejora en las condiciones de vida y oportunidades políticas de las mujeres de Magnesia e incluso en la *República*, es algo sin paralelo en la historia antigua, aunque es claro que Platón pensaba que las mujeres eran inferiores a los hombres, al respecto decía lo siguiente: “Ahora bien, lo que, para empezar, es por naturaleza la parte de nosotros los humanos, la femenina por su debilidad más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa... la naturaleza femenina [está menos dispuesta] que la masculina para la

¹³⁷ Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Las mujeres en la última utopía platónica”, *Anuario de Filosofía*, 1, 2007 p.209.

virtud”¹³⁸.

Cuando Platón hablaba sobre el comportamiento sexual de los magnesios decía que de las pasiones amorosas de varones adultos por menores, mujeres, y, de las mujeres por los hombres, nacían “innumerables males para los seres humanos en privado y para ciudades enteras”¹³⁹. Me parece que esto evidencia con claridad que para el filósofo el bienestar individual suponía el del estado, pues al estar los individuos educados en buenas costumbres y ser virtuosos, serían de provecho para el estado y colaborarían para mantener su estructura en las mejores condiciones posibles, en caso contrario, si los ciudadanos no eran virtuosos el estado no funcionaría de la mejor forma. Esto es porque todos los individuos tenían relevancia para preservar el estado, en el respeto a las leyes. Hay una clara diferencia con la *República* donde las responsabilidades más importantes recaían en las castas gobernantes, aunque se les tenía que enseñar o persuadir de algún modo a todos los habitantes para que hicieran lo correcto. Me parece que la principal diferencia entre ambas obras radica en que en la *República* bastaba con la sabiduría del rey filósofo para lograr el estado ideal, mientras que en las *Leyes* se necesitaba de la participación de todos los ciudadanos (en mayor o menos medida) para lograr el mejor estado después del propuesto en el otro diálogo.

Por último, y para terminar con este capítulo, analizaré cómo el ideal de austeridad fomentaba la concordia entre los ciudadanos. Para esto, citaré un pasaje de Platón.

El supuesto de nuestras leyes apunta a cómo han de alcanzar [los ciudadanos] el máximo

¹³⁸ Pl., *Lg.*, VII,781a-b.

¹³⁹ Pl., *Lg.*, VIII,836a-b.

grado de felicidad y de amistad entre sí. Nunca podría haber ciudadanos amigos donde hay muchos procesos entre ellos y muchas injusticias, sino donde estos fenómenos son tan pequeños y reducidos como fuera posible. Decimos que en la ciudad no debe haber ni oro ni plata ni tampoco ser posible hacer mucho dinero por el artesanado y los intereses ni por el oprobioso ganado, sino todo lo que da y produce la agricultura¹⁴⁰.

La austeridad en el modo de vida tenía como finalidad disminuir las tensiones en la comunidad disminuyéndolas al mínimo, con esto pretendía Platón que la vida de los ciudadanos fuera excelente. Se supone que la eliminación de la riqueza ayudaría a los ciudadanos a convivir de forma armoniosa. La propiedad agrícola como medio para obtener dinero, era acorde al ideal de austeridad, se prioriza lo que está más acorde a dicho ideal, por eso no se estima tanto la riqueza basada en la construcción de artesanías o en la ganadería, por la misma razón se desprecian el oro y la plata. Se pretenden evitar los lujos para que los ciudadanos sean felices.

Es claro que era un buen estado no sólo por su constitución, sino también por el comportamiento de sus ciudadanos. Es por este motivo por el cual en toda la obra se presta mucha atención a la forma en que debían comportarse los ciudadanos y a la educación que estos debían recibir, incluso en más de una ocasión —como ya he mostrado— dicho comportamiento estaba regulado por las leyes.

Teniendo en cuenta todo lo que he dicho en este apartado, que dediqué al análisis de las *Leyes* como utopía, se puede concluir que tanto la organización política, como la comunidad de Magnesia se orientaban a un objetivo común, que además es el más

¹⁴⁰ Pl., *Lg.*, V,743d.

importante de la obra: hacer y preservar al estado, del mismo modo, el “orden jurídico-político felizmente administrado que supone disposiciones legales para todo lo más importante, terminé por hacer de Magnesia ‘una ciudad inteligente’”¹⁴¹.

¹⁴¹ Lucas Soares, *op. cit.*, p.207.

3. La utopía helenística

En este capítulo se estudian las utopías helenísticas de Jámbulo y Evémero. Primero se estudia y analiza el resumen de Jámbulo y después los testimonios de la isla de Panquea sobre la que cuenta Evémero. El motivo de esto es cronológico, a Jámbulo no se le puede relacionar con alguna época específica, fuera de los límites del mundo helenístico, mientras que a Evémero se le sitúa a principios del siglo III a.C. porque al parecer fue amigo del rey Casandro de Macedonia, más adelante precisaré esto.

Las utopías helenísticas incorporaban elementos sobre pueblos fantásticos cuando describen la etnografía. También se describen elementos fabulosos que van desde habitantes extraños hasta animales maravillosos y pueblos imaginarios. Hay que decir que aunque lo fabuloso abunda, lo más importante es la constitución política; “el género de relato de viajes se utilizó para otro tipo de finalidades como el de reflejar ciertos ideales de naturaleza político-filosófica”¹⁴². Y en el caso de los relatos que voy aquí a analizar tienen como medio un relato a un lugar imaginario para reflejar ideales políticos de una constitución mejorada.

Claude Mossé señaló que las utopías helenísticas aparecieron como una respuesta al desequilibrio entre Grecia y el oriente, al sometimiento de la comunidad rural y al desarrollo de la esclavitud¹⁴³. Las utopías en esa época se representaban como islas alejadas de la civilización al oriente de Grecia. Santo Mazzarino —pensando en

¹⁴² Francisco Javier Gómez Espelosín, “Relatos de viajes en Grecia”, *Indagación: revista de historia y arte*, 2, 1996, p.29.

¹⁴³ Mossé, Claude, *Las doctrinas políticas...*, traducción de Rosario de la Iglesia, Barcelona, A. Redondo, 1970, p.106.

Evémero, aunque también se puede aplicar a las Islas del Sol de Jámbulo— señala que la utopía antigua tiene su base en los viejos mitos¹⁴⁴, esto es cierto, podemos encontrar muchas similitudes entre algunos pueblos fantásticos o costumbres bárbaras extrañas, sin embargo, la utopía se diferencia entre estos pueblos en que la comunidad tiene una adecuada organización política que se ha logrado sin la intervención de los dioses, y aunque la religión tenga un papel importante en dichos relatos, la finalidad es exponer una constitución ideal.

En el apartado dedicado a Jámbulo, primero se explican los problemas para la interpretación del resumen de su obra y para ubicarlo cronológicamente, después se analiza la organización de las islas que dice que visitó. En el apartado de Evémero, primero propongo un modelo de interpretación siguiendo a Louis Gernet, sin tomar en cuenta el evemerismo, después analizo las características de la isla de Panquea.

3.1. Jámbulo

En este apartado analizo el resumen que Diodoro hizo de la obra de Jámbulo al final del libro II de su *Biblioteca histórica* —empezando por sus problemas interpretativos— los aspectos que tomo en cuenta son sus ideas, su objetivo y su estructura.

No se puede asimilar las ideas de Jámbulo con las de una escuela de pensamiento concreta, debido a que no se tienen las fuentes necesarias para poder hacerlo, y cualquier

¹⁴⁴ Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. 2., 4 ed., Bari, Laterza, 1973, p.45.

relación que se pueda hacer no dejaría de ser especulativa sin nada importante que la refuerce o desmienta en su totalidad. Sólo se puede pensar que el texto de Jámbulo apareció junto con los relatos de viajes extraordinarios que tuvieron su época de mayor auge después de la muerte de Alejandro Magno, y en cierto modo, son una consecuencia de sus victorias. Recordemos las narraciones de Nearco, Deímaco, Megastenes, Onesícrito e incluso las del mismo Evémero quienes dibujaban en el oriente de Grecia una tierra llena de maravillas, el texto de Jámbulo puede ser una variante de ese tipo de relatos donde el mundo de las posibilidades da como resultado una narración que puede ser explicada como una utopía. Sin embargo, estoy consciente de que esto también es meramente especulativo, es la respuesta que considero más satisfactoria al problema de situar a Jámbulo en un contexto definido. A continuación detallaré los problemas para su estudio.

Primero discutiré algunos problemas biográficos e interpretativos sobre la vida y obra de Jámbulo. Empezaré recordando la polémica que tuvo lugar en 1939 entre H. J. Rose y William Woodthorpe Tarn sobre el nacimiento de Jámbulo. Ambos trataron de proponer una fecha más o menos concreta en la que debió vivir el antiguo escritor. Rose¹⁴⁵, proponía que éste debió nacer a principios del siglo I a.C. y se apoyaba en decir que Luciano lo citó, y por lo tanto también lo parodió en su *Historia verdadera*, y en que la teoría de la franja ecuatorial —la cual versa sobre aspectos como el clima o la sombra respecto a la localización geográfica— que había sido desarrollada por Posidonio, tenía

¹⁴⁵ H. J. Rose, “The date of Iambulos” *CQ*, 33, 1, 1939, pp.9-10.

ecos en el relato de Jámbulo. Tarn¹⁴⁶, le contestó escribiendo un artículo en la misma revista donde criticó la postura de Rose respecto al tema, Tarn opinaba lo contrario y afirmaba que probablemente Jámbulo vivió a lo largo del siglo III a.C. e igualmente tenía que haber escrito su obra alrededor de dicho periodo porque fue en ese tiempo la etapa constructiva del pensamiento más importante del mundo helenístico. Además, este historiador inglés afirmaba que Eratóstenes y Polibio ya habían escrito sobre la teoría de la franja ecuatorial, y, aunque la utopía de Jámbulo no hubiera influido en el movimiento de Aristónico en 133 a 129 a.C. sería imposible situarla después de dicha fecha (él creía que sí había influido, esta postura se refleja en todos sus escritos donde menciona a Jámbulo, que nunca cambió). Casi todos los autores que abordan la utopía de Jámbulo tratan de situarlo antes del movimiento de Aristónico, alrededor del siglo III o principios del II a.C., es decir, la postura de Tarn es la que ha dominado sobre el tema, aunque cualquiera de las dos es frágil pues se basan en especulaciones.

La referencia que Luciano hace en su *Historia verdadera*¹⁴⁷ sobre un tal Jámbulo sólo consiste en decir que éste redactó muchos relatos extraños sobre los países del Gran Mar forjando una ficción. Un aspecto más que podría ayudar a sostener dicha cita es la rareza del nombre de Jámbulo (prácticamente los únicos que mientan dicho nombre son Luciano y Diodoro).

Carlos García Gual notó una posible analogía entre la expulsión de Jámbulo después de siete años de las Islas del Sol y la de Luciano en siete meses después de haber

¹⁴⁶ W. W. Tarn, "The date of Iambulus: a note", *CQ*, 33-3/4, 1939, p.193.

¹⁴⁷ Luc., *VH*, I,3.

llegado a las Islas Afortunadas, ambos por conductas inapropiadas¹⁴⁸. Esta analogía es apropiada y sus similitudes son coherentes. Por otra parte, Luciano escribió que el lector notará referencia a otros autores aunque no diga de quién se trata. Por lo que mencioné anteriormente, considero que Luciano sí se refería al Jámbulo, que resumió Diodoro en su *Biblioteca histórica*, pero no necesariamente al resumen, bien pudo basarse en la obra original, aunque no hay pruebas concluyentes que afirmen esto o lo refuten. Esta es una prueba de que dudar de la existencia histórica de dicho autor, resulta inapropiado, más adelante volveré sobre este problema citando al mismo Diodoro para dejar en claro que lo más probable es que Jámbulo sí existieran.

Ahora bien, regresando al problema sobre la teoría de la franja ecuatorial y su posible influencia en el resumen de Jámbulo, vale la pena decir que no es posible saber con seguridad de quien tomó esta idea Jámbulo, debido a que no se conserva ningún fragmento de su obra y tratar de descifrarlo a través del resumen que no ahonda en el tema resulta difícil de argumentar, y por lo tanto señalar a Posidonio, Polibio o a Eratóstenes resultaría no más que una acción especulativa.

Dejando la disputa entre Tarn y Rose, otro punto que me parece destacable del aspecto biográfico de Jámbulo es saber si se trata de un personaje real o ficticio. Jesús Lens Trueo dudaba de que Jámbulo fuera real, decía que era un personaje ficticio¹⁴⁹, sin embargo, no ofrece argumentos para sostener su postura. Por mi parte, yo me inclino más

¹⁴⁸ Carlos García Gual, “El relato utópico de Yambulo”, *Suplemento monográfico utopía*, 2006-3, p.14.

¹⁴⁹ Jesús Lens Trueo y Javier Campos Daroca (comp.), *Utopías del mundo antiguo. Antología de Textos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.195.

a pensar que Jámbulo fue una persona real, como ya dije cuando escribí sobre la relación Luciano y Jámbulo, si se observa el resumen de Diodoro, se puede notar que no menciona el nombre de ningún otro relator, también es posible ver que al final de dicho resumen Diodoro dijo que “Yambulo consideró todo esto digno de ser escrito y le añadió no pocas cosas sobre la India desconocidas entre los demás”¹⁵⁰ por este motivo, no hay ningún indicio que eso siga siendo parte del mismo resumen.

Por todas estas limitaciones creo que es más provechoso investigar el resumen que nos proporciona Diodoro, pensando que no introdujo datos ajenos a la obra, ya que lamentablemente no se conserva ninguna noticia, fragmento o testimonio ajeno a lo que Diodoro nos proporciona sobre el autor o su *Biblioteca Histórica*.

En cuanto al género del relato de Jámbulo, el resumen se trata de un producto de literatura que pretendía pasar por histórica¹⁵¹. Sobre esto es todo lo que puedo decir pues no hay ningún indicio que me permita aventurarme a definirlo con mayor precisión ni siquiera el mismo Diodoro nos ofrece mayor información, simplemente lo presenta como un lugar fabuloso más en el oriente, si nos fijamos en las características de los primeros tres libros, podemos advertir fácilmente esto, pues en dichos libros nos habla sobre los egipcios, los babilonios, los etíopes, los hiperbóreos y los pueblos del Mar Rojo, por mencionar algunos, los cuales en las descripciones de Diodoro presentan varios rasgos

¹⁵⁰ D.S. 2. 60,3.

¹⁵¹ Francisco Javier Gómez Espelosín, *Tierras fabulosas de la antigüedad*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1994, p.267. Dice que se trataba de una novela, sin embargo, no veo yo que ese haya sido la finalidad del relato, en cuanto a su estructura creo que está más cercano a la literatura que pretendía ser historia o etnografía. Matías Sebastián Fernández Robbio, “La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II,55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas”, *MORUS-Utopía e Renacimiento*, 7, 2010, p.33. cree que se trata de literatura de viajes.

extraordinarios, o bien, son imaginarios (como el caso de los hiperbóreos o las Amazonas en el libro segundo).

Ahora, otra cuestión que dificulta un análisis sobre la utopía de Jámulo es querer ver que su obra influyó en el movimiento de Aristónico. Desde luego aceptar esto sería contradictorio de mi parte, ya que he expuesto que lo único que es posible saber sobre Jámulo respecto a sus datos biográficos es que vivió en algún momento de la época helenística, por lo tanto, aceptar dicha relación implicaría que Jámulo escribió su obra antes del 133 a.C., sin embargo, dicha relación no puede ser una simple coincidencia, pues consideran que las similitudes son claras, como en el caso de Tarn que ya mencioné antes. También hay que recordar que las intenciones de Aristónico se limitaban a heredar el trono de Pérgamo¹⁵², y para ello liberó a los esclavos y los llamó heliopolitas, sin embargo nunca pensó en abolir la esclavitud y menos en hacer realidad lo que Jámulo pensaba.

William Tarn claramente veía una relación directa entre Jámulo y Aristónico, creía que la obra e ideas de Jámulo habían inspirado de alguna manera el movimiento de Aristónico¹⁵³. Tarn dice que Robert von Pöhlmann fue el primero en ver dicha relación, básicamente, Tarn se limitó a retomar las ideas de Pöhlmann¹⁵⁴.

Tarn pensaba que bastaba con ver el igualitarismo de los que, según él, Jámulo y

¹⁵² Ricardo Martínez Lacy, *op. cit.*, p.168-170. Str., XIV,1,38.

¹⁵³ W. W. Tarn, *Alexander the Great*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p.419; Tarn, William y Griffith, G T., *La civilización helenística*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p.89.

¹⁵⁴ Pöhlmann, Robert von, *op. cit.*, p.406.

Aristónico eran partidarios, el nombre de heliopolitanos, la presencia de esclavos liberados y la supuesta participación de Blossio de Cumas en el movimiento de Aristónico para convencerse de la relación entre este último y la obra de Jámbulo. La relación entre los heliopolitanos de Aristónico y la ciudad del sol de Jámbulo es problemática y la única noticia del contacto entre Blossio y Aristónico está en la *Vida de Tiberio Graco* de Plutarco¹⁵⁵ y es tan breve que sólo sabemos que después de la muerte de Tiberio se fue con Aristónico y cuando este fue derrotado se suicidó, pero no sabemos cuál fue su participación ni en qué medida influyó en él (sí es que lo hizo)¹⁵⁶. También, nada indica que Aristónico pretendiera abolir las clases y fundar un estado donde todos fueran iguales.

Un aspecto más que puede causar ciertos problemas al interpretar la utopía de Jámbulo es la relación que tuvo con las obras de viajes extraordinarios de la época helenística. Un buen estudio al respecto es el de David Winston, quien acepta dicha relación en términos generales¹⁵⁷ sin comprometerse a establecer una relación con algún autor en particular como lo hizo Louis Gernet al escribir que posiblemente Teopompo fue una influencia para Jámbulo, para sostener esto, elaboró un estudio comparativo entre el resumen de Jámbulo y el de Teopompo¹⁵⁸. Sin embargo, dicho estudio es fácilmente discutible, mencionaré dos ejemplos. La relación entre las edades que pueden vivir los habitantes de la Isla del Sol y la ciudad de Pía (de la que hablaba Teopompo) es de ciento

¹⁵⁵ Plu., *TG*, 20,5.

¹⁵⁶ Cf. D. R. Dudley, "Blossius of Cumae", *JRS*, 31, 1941, p.98-99.

¹⁵⁷ David Winston, "Iambulus 'Island of the Sun' and Hellenistic literary utopias" *Science Fiction Studies*, 3-3, 1976, p.222-223.

¹⁵⁸ Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, traducción de, Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1980, p.126 ss.

cincuenta años y ciento veinte años, respectivamente, si bien son longevos en extremo aún hay una notable diferencia de años además de que no es propio ni exclusivo de estos pueblos fabulosos, Winston, en el artículo que acabo de citar, menciona a varios pueblos que, se supone, son casi o igual de longevos. Por otra parte, la forma de morir aunque en ambas es suicidio por medio de una planta, el proceso es significativamente distinto, los de la Isla del Sol mueren transportados por un sueño mientras que los habitantes de Pía regresan a la juventud, a cuando son niños, bebés, y finalmente desaparecen¹⁵⁹. Por lo tanto no creo que se pueda asimilar el relato de Jámbulo con alguno en específico, pero si, por lo menos, en principio con los relatos de viajes a lugares extraordinarios, es decir, en que se tratan de descripciones fabulosas de lugares desconocidos o exóticos. Desde mi punto de vista, y sin temor a equivocarme, se puede aplicar este análisis en comparación con lugares míticos como el hogar de los hiperbóreos o las amazonas, desechando de antemano que puedan estos lugares maravillosos ser vistos como utopías, o pensar que las descripciones de dichos sitios puedan contener en sí mismos, elementos utópicos.

Otro de los problemas de interpretación es el de tratar de ubicar geográficamente en el globo las Islas del Sol. No son pocos quienes han tratado de ver en las islas que visitó Jámbulo la isla de Sri Lanka, Francisco Parreu ha defendido dicha propuesta en su introducción a la *Biblioteca histórica* de Diodoro impresa por la editorial Gredos¹⁶⁰. No quisiera perder el tiempo mencionando o citando a estos autores debido a que es mejor señalar simplemente que quienes entienden bien el significado de la utopía aplicado a las

¹⁵⁹ D.S. II,57,5. Ael. *VH*, III,18.

¹⁶⁰ Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica, I-III*, introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá, Madrid, Gredos, 2001, p.106-108.

islas visitadas por Jámbulo saben que se trata de islas imaginarias diseñadas por el autor para cumplir el objetivo mismo de la utopía¹⁶¹, por lo que es claro que los elementos fabulosos del relato se subordinan al ideal de presentar una constitución mejorada. La función de esas islas en el relato es aislar el lugar y contribuir generosamente a la dicha de sus pobladores por la abundancia de recursos que se describe en ellas.

Se puede notar que el más extenso de los problemas y el más importante cuando se interpreta es el de saber cuándo vivió y escribió Jámbulo, pues a partir de esto es que se puede analizar, sin embargo, con todas las dificultades que tenemos sobre dicho punto lo mejor es ofrecer aproximaciones. Considero que la mayoría de los análisis que han fallado cuando se intenta abordar el tema es por lo que acabo de mencionar. Lo más adecuado es situar a Jámbulo en la época helenística, pues aunque no se puede establecer vínculos concretos con otros pensadores o textos, el resumen comparte un buen número de temas típicos de descripción de lugares fabulosos que tuvieron su apogeo en la época helenística, se puede decir que escribió antes de la época helenística, pero no hay datos para argumentarlo, lo único seguro es que escribió antes que Diodoro, sin embargo, por lo que ya he dicho, considero que lo más probable es que haya escrito en la época helenística.

¹⁶¹ Lucio Bertelli, “L'utopia greca” en Luigi Firpo, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. 1., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, p.561. Matías Sebastián Fernández Robbio, “La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas”, *MORUS- Utopia e Renacimiento*, 7, 2010, p.33. Ambos autores son buen ejemplo de lo que he dicho.

3.1.1. Las Islas del Sol

La utopía de Jámbulo empieza describiendo algunos aspectos previos al viaje que llevarían al narrador a las Islas del Sol: su infancia, su oficio, su doble secuestro y su estancia en Etiopía donde por una costumbre de sus habitantes es obligado junto con un acompañante a navegar hacia el gran Océano, y no parar o regresar hasta llegar a una isla feliz, donde se supone que tendría que quedarse a vivir, el resumen dice así: “tras ser secuestrado por algunos etíopes [el narrador] junto con su compañero, fue conducido hacia el litoral de Etiopía. Como era de otra raza fueron apresados para la purificación de su territorio”¹⁶². Es curioso que para realizar el viaje Jámbulo parta de Etiopía, una tierra famosa por sus aspectos fabulosos¹⁶³, y que el viaje se realice como consecuencia de una extraña costumbre. Con esto es posible ver desde el principio el carácter del viaje que es sin duda ficticio y que no tiene ningún paralelo, y por supuesto que la rara costumbre de los etíopes también es imaginaria, pues por lo que he investigado, no tengo conocimiento de que algún otro autor de la antigüedad contara algo similar.

Por otra parte, también nos dice algo que primero se hable de una sola isla que encontrará Jámbulo y su acompañante y más adelante en el texto se diga que son siete islas, se supone que eso lo descubrió Jámbulo; “son siete, semejantes en tamaño, separadas simétricamente unas de otras, y practican todas los mismos hábitos y costumbres”¹⁶⁴. Esto nos indica que el número de islas, y las características que poseen son elementos secundarios en el resumen, y que lo importante es la descripción de la

¹⁶² D.S. II,55,1-3.

¹⁶³ Plin., *NH*, VI,35,178-191.

¹⁶⁴ D.S., II,58,7.

constitución y el régimen de vida de los habitantes de la isla porque sirve para ejemplificar ideales políticos, por ejemplo la armonía, la justicia o la moderación.

Otro aspecto interesante es la forma en que se presentan los hechos, primero las desgracias que le ocurren al narrador por no poder estudiar, ser secuestrado y esclavizado para después llegar a un lugar dichoso. Desde mi perspectiva, considero que esto sería parte de una crítica a los sucesos que acabo de mencionar, mientras que la isla en sí misma sería de la representación de los anhelos del autor, por lo que la comunidad es mejor y son inexistentes los conflictos al interior del estado. Aunque no se menciona de forma explícita, se destaca que la armonía impide conflictos civiles, lo que permite que la constitución de los isleños no se corrompa, lo que facilita la unión entre ellos.

Después de los breves detalles antes de la partida a las Islas del Sol que nos ofrece Diodoro, el narrador empieza a contar cuándo llegan después de cuatro meses navegando a una isla feliz habitada por hombres honestos donde el narrador y su acompañante vivirían felices por siete años hasta que finalmente serán expulsados¹⁶⁵. Es curioso que los etíopes pensaran que tenían que navegar por seis meses, creo que este dato ayuda a dar credibilidad a la narración, pues se supone que Jámbulo llegaría a un lugar donde su vida sería dichosa, y se supone que nadie ha llegado hasta allí con excepción de las víctimas de los etíopes. El desconocimiento de ese lugar implicaría que nadie estuviera seguro de su constitución, ni de sus características naturales, esto lo refuerza el hecho de que los etíopes pensaran que se trataba sólo de una isla cuando en realidad serían siete (parecidas entre sí), por esto se puede decir que los etíopes tenían un conocimiento parcial del dicho

¹⁶⁵ D.S., II,55,4.

lugar, aunque no se sabe quien se los proporciono. Esto da pie a especular que el conocimiento de la isla por los etíopes sería por revelación divina, debido a que la acción de enviar a navegar a dos víctimas hacia el sur hasta llegar a un lugar dichoso se trata de un ritual religioso, aunque no hay información que permita comprobarlo.

Se supone que el narrador llegó a los confines del orbe, a un lugar desconocido y fabuloso, y por esto, François Hartog señalaba que el resumen de Jámbulo compartía muchos aspectos en la forma en que relataba su viaje y lo que encontró en la isla que llegó con autores, como Agatárquides de Cnido, de etnografía filosófica que reflexionaron sobre lo salvaje y lo civilizado; la simplicidad y lo necesario y que valorizaron los confines contra el centro¹⁶⁶.

Primero me voy a referir a los aspectos de la naturaleza física de la isla que Jámbulo visitó. La vegetación, la fauna y el clima son elementos importantes (aunque subordinados al ideal de una constitución perfeccionada) en la narración porque contribuyen a hacer feliz la vida de los isleños, aunque como ya he mencionado, son aspectos secundarios en la narración, pues son las costumbres y la constitución las causas de la felicidad. El clima era estable y templado, los frutos que ahí crecían estaban disponibles todo el año, el día tenía la misma duración que la noche, a medio día no había sombra durante todos los días del año, también la vegetación era abundante, las islas disponían de mucha agua salobre, los animales tenían aspecto fabuloso, el mar alrededor

¹⁶⁶ François Hartog, *Memoria de Ulises, relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p.133-143.

de la isla era dulce¹⁶⁷. Los recursos necesarios para la subsistencia de los habitantes se daban de forma espontánea, por ejemplo, los alimentos, sin embargo, los isleños no usaban, desafortunadamente, dichos recursos, sólo lo necesario “no utilizan libremente sus placeres, sino que persiguen la sencillez y toman sólo el alimento suficiente: preparan las carnes y todas las otras cosas asadas y hervidas en agua; pero desconocen absolutamente las otras salsas diestramente elaboradas”¹⁶⁸. Las costumbres y la organización de los isleños les permitían aprovechar bien sus recursos. Aunque según el resumen de Diodoro, la vida feliz es una consecuencia de la relación entre la abundancia y la organización de los isleños, es más importante esta última para el buen y justo aprovechamiento de los recursos.

Ahora pasaré a lo que se refiere a la forma física de las persona. En esta utopía, los pobladores no sólo cuentan con una organización diferente a las existentes —y aunque no sabemos en qué época escribió Jámbulo, sí podemos decir que en la antigüedad nunca se conoció la organización política que se presenta en la Islas del Sol— también los habitantes eran distintos en sus características corporales. En el resumen se dice que los hombres son semejantes entre sí, muy altos, con huesos flexibles, muy delicados de cuerpo pero más resistentes que las personas del resto del mundo, que no tienen pelo excepto en la cabeza, son muy bellos y bien proporcionados, que los agujeros de sus oídos son muy anchos, con una lengua partida en dos que les permite mantener dos conversaciones al mismo tiempo e incluso imitar el canto de algunos pájaros, además se

¹⁶⁷ D.S. II, 56,7.; 57,2-4; 58,2.

¹⁶⁸ D.S., II,59,1.

dice que eran muy longevos pues vivían alrededor de ciento cincuenta años¹⁶⁹.

Sus características corporales, dentro de la estructura narrativa del resumen, están en armonía con la idea de que en ese lugar los hombres son más felices, sus características físicas los ayudan a ser mejores. por ejemplo, menciona que la resistencia corporal les ayuda a que cuando toman algo con los dedos nadie se los pueden arrebatar. De este modo, se puede decir que, los cambios los han hecho excelentes.

Dejando a un lado los aspectos naturales de la isla y sus habitantes pasaré a analizar la organización, así como las costumbres de los isleños. Sobresale que su organización es familiar porque los individuos se juntan en grupos de máximo cuatrocientos parientes, la práctica del suicidio, la ausencia de matrimonios, la de la eugenesia, el gobierno del más viejo como rey, el ideal de sencillez, la veneración de dioses celestes (en particular del Sol), el vestido hecho de fibras fabulosas, la dieta moderada¹⁷⁰.

Se puede decir que la organización de las islas visitadas por Jámbulo parece primitiva, sin embargo, es acorde al ideal de sencillez que se practica en las islas. Sin embargo, como ha señalado de forma pertinente Lucio Bertelli, no se ve un regreso al estadio primitivo de los hombres, sino que se trata de la expresión de ideas propias del mundo helenístico, como el pensamiento filosófico y las historias extraordinarias de gente y países¹⁷¹, como los que menciona Diodoro en su segundo libro cuando habla de

¹⁶⁹ D.S., II,56,3-6; 57,4.

¹⁷⁰ D.S., II,57,1-5; 58,1-5; 59,1-6.

¹⁷¹ En Luigi Firpo, *op. cit.*, p.563.

las amazonas y los hiperbóreos¹⁷², por ejemplo. El ideal de vida sencilla en medio de la abundancia no me parece que se pueda relacionar estrictamente hablando con algún tipo de pensamiento filosófico en específico debido a la parquedad de los relatos y a la escasez de documentos que señalen su vínculo con alguna escuela filosófica.

Por otra parte, la función que cumplía la inexistencia de matrimonios era promover la justicia entre los habitantes al eliminar las tensiones entre la comunidad por la propiedad. Todos los habitantes cooperaban en la comunidad, la naturaleza les ofrecía sustento sin esfuerzo y la ausencia del matrimonio y de los hijos reconocidos reforzaba la igualdad. El vestido y la dieta se encuentran relacionados con la sencillez y la naturaleza que es de donde se obtiene ayuda en la realización de este ideal.

No se menciona si había esclavos o no en la isla pero todo indica que no los había, porque no desempeñarían función alguna dada su organización, también sería contradictorio respecto a las costumbres de los habitantes. Los abundantes recursos de la isla permiten a todos sus habitantes vivir sin esfuerzo, por otro lado el ideal de moderación y sencillez hace que sea impensable la existencia de esclavos de servicio, además la abundancia de recursos hace prescindibles a cualquier tipo de ayudantes. La ausencia de esclavos, al igual que ausencia de matrimonios, seguramente tenía la función de disminuir tensiones en la comunidad causadas por la desigualdad de propiedades y las ventajas que un individuo adquiriría al tenerlos.

La ausencia de esclavos va muy acorde con la de cooperación en la comunidad que

¹⁷² D.S., II,45-47.

consistía en que todos los pobladores contribuyeran de alguna forma para fomentar la convivencia pacífica promoviendo un cierto grado de igualitarismo entre sus miembros, sin embargo, como es evidente, no se trata de una comunidad que sienta sus bases en la igualdad, pues hay un jefe que gobierna como rey. Se trata de una sociedad jerárquica, no hay indicios que permitan afirmar o negar que los oficios y servicios realizados por los pobladores eran vitalicios.

Al final del resumen, Diodoro dice que “tras permanecer siete años entre ellos, los de Yambulo fueron expulsados aún no deseándolo, como si fueran malhechores educados en malas costumbres”¹⁷³. No creo posible que esta referencia se pueda analizar más a fondo, pues el texto omite más datos. Carlos García Gual dice al respecto que Jámbulo fue expulsado del paraíso por estar corrompido por la civilización occidental, y por su falta de inocencia¹⁷⁴, postura que me parece incorrecta, no creo que sea por la inocencia perdida que Jámbulo y su acompañante fueron expulsados, esta interpretación más bien recuerda al libro del *Génesis* en la *Biblia* cuando se cuenta cómo Adán y Eva fueron expulsados del paraíso por su falta de inocencia después de comer la manzana del árbol de la ciencia. Considero también que Carlos García Gual exagera sobre la concepción paradisiaca del oriente que se tenía en la antigüedad, creo que son contados los casos en los que el oriente parece ser más rico que la civilización griega (como es el caso del resumen de Jámbulo) y son más las referencias que demeritan el oriente como el caso del tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*¹⁷⁵ o los primeros cuatro libros de

¹⁷³ D.S., II,60,1.

¹⁷⁴ Carlos García Gual, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972, p. 72-73.

¹⁷⁵ Cf. Hp., *Aër*, 12-24.

Heródoto, y aunque en varias ocasiones es visto como opulento, no por eso se salva de que sus habitantes en repetidas veces sean considerados casi como salvajes, es decir, bárbaros.

Al final del resumen, Diodoro concluye el resumen señalando que luego de navegar y de morir su compañero en ese lapso, el narrador y su compañero llegan a la India, y después con el rey de Paliborta, que era filogriego, y con su ayuda pasó a Persia y luego llegó sano y salvo a Grecia¹⁷⁶. Por último, se dice que Jámbulo después de supuestamente haber realizado dicho viaje, decidió ponerlo por escrito.

El resumen que nos proporciona Diodoro de la obra de Jámbulo tiene todos los aspectos necesarios para considerarlo como una utopía, y considero que concuerdan con los que ya señalé en el primer capítulo. Los elementos fantásticos no interfieren con la intencionalidad del resumen para decir que es una utopía, pues en toda utopía se pueden entrever anhelos, sueños y por supuesto fantasías.

Son las costumbres, la organización y la condición de los hombres a vivir de forma justa, junto con los recursos necesarios disponibles y constantes lo que permite a los hombres la vida más dichosa posible. No basta la abundancia, es necesario que los habitantes utilicen y aprovechen esos recursos de forma moderada. Es ésta la utopía de la antigüedad donde es más evidente la relación entre la naturaleza y las costumbres para hacer al hombre feliz.

¹⁷⁶ D.S. II, 60,1-3.

3.2. Evémero

En esta parte, analizaré los pasajes en los que Diodoro habla sobre la isla de Panquea en sus libros V y VI, una supuesta isla descubierta por Evémero de Mesene descrita en su *Historia sacra*. Primero veré los datos biográficos del autor y los problemas de interpretación de los testimonios de su obra, luego seguiré con el análisis de los textos.

La biografía de Evémero es sin duda menos desconocida que la de Jámbulo, porque se cuenta con algunos datos sobre su vida más o menos precisos. Diodoro dice que vivió entre los años 340 y 260 a.C., que fue amigo del rey Casandro de Macedonia y que durante el gobierno de éste realizó los supuestos viajes que lo llevaron a Panquea¹⁷⁷. Teniendo esto en cuenta es posible decir que su obra la escribió entre 316, año en que empezó a gobernar Casandro, y 260 a.C., año en que probablemente murió el escritor, esto es meramente especulativo, pues aunque se sabe que fue amigo del rey Casandro, no hay otra noticia que nos permita conocer con más precisión sus biografías. También se sabe que su patria fue Mesene, aunque no se sabe cuál de todas las ciudades con ese nombre, porque las fuentes no la especifican.

La *Historia sacra* de Evémero fue famosa e importante desde la antigüedad, esto se sabe por la traducción al latín que hizo Ennio, lo que recopiló Diodoro, y por la interpretación que los primeros cristianos hicieron de ella, aunque parece que ocuparon la traducción que elaboró Ennio y no el texto original, por ejemplo, Lactancio cita a Ennio

¹⁷⁷ D.S., VI,1,4.

cuando habla de Evémero¹⁷⁸, además, fue él el principal exponente de la interpretación cristiana de las ideas de Evémero en su obra *Instituciones divinas*. También, Eusebio de Cesárea, utilizó la obra de Diodoro, para exponer las ideas del Evémero, y es gracias a él conocemos algunos de sus datos biográficos.

La fuente más importante para conocer las ideas de Evémero con la que se cuenta en la actualidad son los pasajes del quinto libro de la *Biblioteca histórica* de Diodoro, donde se describe una isla llamada Panquea, supuestamente encontrada por Evémero en un viaje que realizó. Los testimonios cristianos sobre Evémero y su obra son de menor importancia, debido a que ellos se enfocaron en recopilar aquellos fragmentos que parecieran negar o dudar de la divinidad de los dioses.

Los primeros cristianos utilizaron las ideas de Evémero para afianzar el cristianismo. De este modo dicho autor fue para ellos un pagano que dejó de creer en la divinidad de los dioses. Esta idea fue explotada principalmente por Lactancio y Eusebio de Cesárea¹⁷⁹, quienes la utilizaron para tratar de demostrar que entre los mismos paganos había dudas respecto a sus dioses, y como un testimonio de que la única religión verdadera es el cristianismo¹⁸⁰.

La interpretación cristiana de la obra de Evémero no es útil para analizar los

¹⁷⁸ Lact., *Inst.*, I,11,34.

¹⁷⁹ Lact., *Inst.*, II,33;35; 65; 13,4; 14,1; 22,27. Eus., *PE*, II,2 59b-61a.

¹⁸⁰ Para ver más casos de cristianos que utilizaron las ideas de Evémero Cf. Ana María Alonso Venero, “El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana” en *Revista de ciencias de las religiones, Anejos*, 24, 2013, pp.91-116.

testimonios sobre Panquea como textos que describían una utopía¹⁸¹, nada tiene que ver con el estudio de dicho tema, sin embargo, es importante decirlo para evitar confusiones, y especialmente para explicar por qué no incluiré el testimonio de las fuentes cristianas sobre Evémero. A los cristianos les importaba más tomar las ideas de Evémero respecto a los dioses y creer que dudaba de los dioses, no les interesó nunca hacer algún análisis o cuestionamiento que explicara cómo dicho escritor llegó a esa conclusión aparte de recordar el origen humano de los supuestos dioses paganos, según ellos.

La propuesta más interesante, y creo que la más importante y correcta para interpretar a Evémero es la que formularon Louis Gernet y André Boulanger en su obra ya clásica *El genio griego en la religión*. Decían que las ideas de Evémero sobre la divinidad y cómo algunos hombres llegaron a ser dioses no eran antirreligiosas ni él era ateo, sino que su objetivo era fijar la tradición y consolidar la idea de que los gobernantes podían ser divinos¹⁸². Hay que tener presente que la *Inscripción sagrada* de Evémero fue un producto cultural de las conquistas de Alejandro Magno debido a que se amplió el conocimiento de los griegos sobre las regiones que conquistó. Después de esas conquistas, particularmente con la instauración de las monarquías helenísticas¹⁸³, y ese conocimiento se utilizó con distintos objetivos (por ejemplo, el caso de Jámulo, como ya he mencionado).

¹⁸¹ Truesdell S. Brown, "Euhemerus and the historians", *The Harvard Theological Review*, 39, 4, 1946, p.259.

¹⁸² Louis Gernet y André Boulanger, *El genio griego en la religión*, traducción de Serafín Agud Querol y J. Ma. Díaz-Regañón López, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1960, p.345-347.

¹⁸³ Cf. Franco De Angelis y Benjamin Garstad, "Euhemerus in context", *CAnt*, 25-2, 2006, p.218.

Teniendo en cuenta los aspectos biográficos mencionados por Eusebio de Cesarea, es posible situar la obra de Evémero, en un contexto más o menos: en la época de los diádocos. En algunos reinos, los cultos a los soberanos como dioses empezaban apenas a consolidarse y la *Inscripción sagrada* fue una respuesta intelectual que trató de asimilar las viejas y nuevas creencias religiosas, un intento por dar antecedentes históricos a dichos cultos, al hacer creer que los dioses tradicionales de Grecia en la antigüedad habían sido hombres que fueron divinizados por ser benefactores, más adelante desarrollaré esta idea. Esto es claro si tenemos en cuenta que una de las ideas más importantes cuando se describe la isla de Panquea es que los hombres pueden ser divinizados, y que estos hombres en dicha descripción son los dioses tradicionales griegos, sobre esto regresaré más adelante.

Tomando como base las ideas de Gernet y Boulanger que he expuesto, y siguiendo a Giangrande¹⁸⁴, se puede decir que Evémero se enfocaba en explicar cómo los grandes hombres se hicieron dioses, la exposición de esta idea es a través de un relato sobre un viaje imaginario a la fabulosa isla de Panquea, donde se encontraban inscripciones del mismo Zeus supuestamente erigidas cuando aún vivía, además de que en dicho lugar, la forma de organización era buena y la vida de las personas que ahí habitaban era dichosa. La descripción de una comunidad que incluía en sus costumbres la idea de que los hombres podían llegar a ser dioses, refleja, como ya he referido, los anhelos de Evémero para asimilar la tradición con otras ideas.

¹⁸⁴ L. Giangrande, “Les utopies greques”, *REA*, LXXXVIII-LXXIX, 1976-1977, p.123. Por otra parte también se ha expuesto una idea contraria la cual dice que Evémero usa el viaje como excusa para presentar una utopía Cf. Francisco Javier Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo: geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000, p.284.

Ahora bien, Pöhlmann¹⁸⁵, propuso que la obra de Evémero pudo ser una sugerencia al rey Casandro sobre la fundación de colonias y el gobierno que podrían tener, vale la pena recordar que en la época de dicho rey, la fundación de ciudades tuvo un apogeo significativo. Por esto, creo que la sugerencia de Pöhlmann es atinada, pues, recordando la propuesta de Gernet y Boulange donde argumentan que la obra de Evémero trataba de dar antecedentes históricos a la divinización de los reyes helenísticos, la idea de Pöhlmann sobre la persuasión al rey Casandro de tomar como una especie de modelo la *Inscripción sagrada* para la fundación de polis parece viable, porque, de ese modo se entiende mejor las intenciones de Evémero de querer tanto explicar el culto a los reyes como la de presentar un estado mejorado por dicha situación. En pocas palabras me parece que ese fue el móvil de Evémero para escribir su *Inscripción sagrada*, es claro que por esto considero que las propuestas de Gernet, Boulange y Pöhlmann pueden ser complementarias.

3.2.1. Panquea

La información sobre la isla de Panquea según lo que se conserva en la obra de Diodoro se encuentra en el libro V, justo después de la descripción de Arabia Feliz y antes de empezar con las Islas del Egeo. También se puede encontrar información sobre el lugar y su descubridor al principio del libro VI, aunque se trata de un fragmento conservado por Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica*.

¹⁸⁵ Pöhlmann, Robert von, *op. cit.*, p.305.

El viaje que se supone realizó Evémero fue a los confines del mundo, partió de Arabia Feliz y navegó en dirección al sur, el motivo del viaje fue cumplir con una orden del rey Casandro de Macedonia, uno de los sucesores de Alejandro Magno¹⁸⁶.

El fragmento conservado por Eusebio de Cesárea del libro sexto de la Biblioteca histórica contiene algunos datos biográficos de Evémero y una breve descripción de su supuesto viaje donde se destaca la piedad de los panqueos y que sus dioses habían sido humanos deificados, por ejemplo, Cronos o Zeus.

Lo que se dice sobre Panquea en el libro V incluye una descripción de la naturaleza de la isla, la fertilidad de la tierra, la construcciones, y la organización de algunas ciudades. La naturaleza, de forma muy parecida a lo que sucede en la descripción de la utopía de Jámbulo, también tiende a proporcionar recursos en abundancia a los pobladores la isla, es decir, su característica sobresaliente consiste en contribuir a hacer feliz la vida de los habitantes.

La isla es a todas luces fantástica, no se puede encontrar paralelo con alguna isla del Océano Indico, y me parece, por lo que he investigado (salvo alguna excepción que a continuación mencionaré), que nadie ha tratado de proponer alguna ubicación en el mapa, a diferencia de las Islas del Sol de Jámbulo quizá esto sea porque, según lo que he investigado, la mayoría de los estudios se centran en el evemerismo, y no propiamente en el viaje fantástico y el lugar descrito. Tratar de ubicar geográficamente la isla de Panquea me parece que es una pérdida de tiempo y es mejor entender que se trata de una isla

¹⁸⁶ D.S., VI,1,4.

fabulosa descrita en una obra de literatura que pretendía pasar por una historia real de viajes, es decir, es sólo un producto de la imaginación.

Franco De Angelis es el único autor que conozco que ha propuesto que la isla de Panquea tiene algunas similitudes con la isla de Lípari, según la descripción del mismo Diodoro en otro de sus libros¹⁸⁷. No creo que esto sea así, la descripción que hizo Diodoro de dicho lugar¹⁸⁸ no tiene ninguna similitud aparte de que es una isla donde la naturaleza no es tan mala porque ni siquiera la forma de vida o las costumbres de sus habitantes quienes, según el historiador, adoptaron por un tiempo una forma de vida comunitaria, se parecen a lo que se describe sobre Panquea.

La naturaleza en Panquea era exuberante y generosa¹⁸⁹, la flora, la fauna, la fertilidad del suelo e incluso los metales que en ella se encontraban eran abundantes, y asimismo, factores que podrían parecer circunstanciales, pero que en la narración complementan la felicidad y prosperidad de los habitantes de la isla, tienen una función parecida a la naturaleza frugal de las Islas del Sol descritas por Jámbulo, pues aunque hay exceso de recursos, lo que realmente importa es la organización de los habitantes. La abundancia de recursos no significa que los habitantes los despilfarraran, por el contrario, eran moderados en su consumo y explotación, además de que eran repartidos los recursos entre la población con equidad¹⁹⁰, dicha repartición era igual para todos y acorde a sus necesidades, excepto para los sacerdotes a quienes les tocaba el doble de productos para

¹⁸⁷ Franco De Angelis y Benjamin Garstad, "Euhemerus in context", *CAnt*, 25-2, 2006, p.225.

¹⁸⁸ D.S. V,7-9.

¹⁸⁹ D.S., V,43. Igualmente sobre el tema Cf. Sébastien Montanari, "Utopie et religion chez Évhémère" *Kentron*, 24, 2008, pp.79-104.

¹⁹⁰ D.S. V,45,5.

su subsistencia¹⁹¹.

La llegada de unos cretenses, entre ellos Zeus como rey de Panquea¹⁹², marca un acontecimiento decisivo en la narración, además de ser la clave para entender lo que Evémero intentaba exponer en su obra, pues, una parte de la descripción de Panquea, se trata de la explicación de cómo se fundaron las polis más importantes de la isla y las características que tuvieron.

La isla, cuando supuestamente la visitó Evémero, tenía ya bastantes años de gobernarse por las enseñanzas que Zeus y los demás personajes destacables les habían legado, que eran los dioses griegos más importantes cuando aún eran humanos. Las costumbres y actos de sus habitantes se basaban en dichas enseñanzas, la prosperidad, justicia y felicidad, son resultado de la forma de vida de los pobladores, y la naturaleza es un factor secundario.

A diferencia de las Islas del Sol o las ciudades que Platón describía en su *Republica* y *Leyes*, las cuales pareciera que son las únicas, y, sin embargo, al menos Platón no pretenden que estuvieran por completo aisladas, la isla de Panquea no es descrita en su totalidad, e incluso se menciona que hay pobladores no tan dichosos a sus alrededores pero no adentro. Sólo se hace referencia a las polis de Pánara, Hiracia, Dálide y Oceánide¹⁹³, y únicamente, éstas son buenas, no todos los habitantes de la isla eran dichosos, esto se puede ver cuando se habla sobre la función de los soldados que consistía

¹⁹¹ W. Edgar Brown, "Some Hellenistic utopias", *CW*, XLVII, 1955, p.60.

¹⁹² D.S., V,46,3.

¹⁹³ D.S., V,42,5.; 45,2.

en resguardar la ciudad de los bandidos y ataques extranjeros¹⁹⁴, sin embargo, dichos individuos estaban a las afueras del lugar utópico.

Se dice que las polis son prácticamente iguales con la excepción de que en V,42,5 se dice que la única que se gobierna a sí misma con sus propias leyes y que no tiene rey, sino tres magistrados anuales, que dejan los asuntos de la vida política a los sacerdotes es Pánara. Sin embargo, cuando se habla de las demás polis no se menciona ningún rey, a excepción, obviamente de los ancestrales, que habían sido los dioses. Se puede decir que el gobierno está dirigido por teócratas porque son los sacerdotes y las leyes divinas las que rigen la vida política.

Los pobladores de Panquea se supone que eran una mezcla cretenses, indios, escitas y pueblos imaginarios: los habitantes autóctonos de la isla, oceanitas y doos (estos últimos expulsados supuestamente por Amón)¹⁹⁵.

A los cretenses se les atribuía el merito de haber introducido la religión, mientras que los doos eran, por decirlo de algún modo, la parte “salvaje” la cual fue expulsada a algún lugar por Amón, me parece que esto se trata de una representación del triunfo de lo justo en el camino hacia la mejor organización posible de Panquea. Resulta curioso que el pueblo de mayores méritos haya sido el de los cretenses¹⁹⁶, pero creo que se debe a que eran griegos, como el autor, y, probablemente, a los individuos que iba dirigida su obra.

Los demás pueblos no parecen tener algún merito en específico, lamentablemente

¹⁹⁴ D.S., V,46,1.

¹⁹⁵ D.S., V,42,4.; 5,44,6.

¹⁹⁶ D.S., V,46,3.

las fuentes con las que se cuentan en la actualidad no permiten saber cuál era su función en el relato. Sobre los panqueos y oceanitas aparte de que los primeros son autóctonos y ambos son imaginarios; no se puede decir qué función cumplían en la comunidad, y aunque los indios y los escitas eran pueblos reales, se desconoce su participación en la isla. Teniendo esto en cuenta, se puede decir que la isla estaba compuesta por pueblos de origen extranjero y habitantes autóctonos, lo que podría significar que la vida feliz estaba al alcance de todos los que desean vivir de forma dichosa.

Ahora pasaré a analizar algunas de las costumbres que me parecen más importantes para comprender la utopía. La piedad de los panqueos está relacionada con la prosperidad, es decir, los habitantes de la isla, quienes eran adoradores de Zeus Trifilio eran dichosos porque su vida estaba regida por los preceptos que enseñaron los hombres más aptos, y además, divinos (tal como lo podrían hacer los reyes helenísticos divinizados). Creo que esto refuerza la idea de que la obra es una respuesta intelectual a la situación política del mundo griego después de las conquistas de Alejandro al tratar de asimilar los cultos tradicionales con la divinización de los reyes helenísticos¹⁹⁷.

Respecto a la organización de las principales ciudades de la isla de Panquea, lo que nos proporciona Diodoro es claro¹⁹⁸; la población se divide en castas. Los sacerdotes son los miembros más importantes de la isla, y a su casta se adscriben los artesanos y los agricultores, el texto no explica la importancia de estos miembros, quizá su importancia

¹⁹⁷ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 2, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Editorial Trotta, 2004-2006, p.50. Hace una interesante observación de la similitud de los dioses y su descendencia con Alejandro y los diádocos en las utopías antiguas, seguramente pensando en Evémero (aunque no lo menciona).

¹⁹⁸ D.S. V,45,2-5; 46,1-5.

recaiga en que los agricultores eran los encargados de proveer de alimentos básicos a toda la comunidad, sin embargo de los artesanos no se puede ni especular, pues nada dice Diodoro sobre ellos, quizá usando un poco la imaginación su relevancia consistía en que fabricaban objetos de culto, importantes en una comunidad tan religiosa. Las otras dos castas eran los soldados y los pastores, la función de los soldados era proteger las polis de invasiones, mientras que la de los pastores era, principalmente, proveer de animales para sacrificios religiosos y comida.

La comida producida por los agricultores era distribuida en común. La única propiedad que tenían los habitantes era una casa y un jardín. La comunidad no era igualitaria, existía una jerarquía bien definida, los sacerdotes viven mejor que los demás y los diez mejores agricultores por cosecha obtienen más productos, a manera de premio. No se habla de movilidad social, pero tampoco se niega que la hubiera, a excepción de los sacerdotes, quienes no pueden abandonar la zona sagrada del templo, por lo tanto menos aún su posición en la comunidad, hecho que permite hablar de un estado dividido en castas.

La organización tenía como una de sus finalidades hacer dichosa la vida de los panqueos, acorde con la exuberancia de recursos naturales al igual que su moderación en el consumo, son los sacerdotes quienes los distribuyen. La organización por castas responde a definir el ideal de vida feliz porque el gobierno funciona adecuadamente, y cada quien tiene lo que necesita de manera justa.

La isla de Panquea según nos la relata Diodoro es, a todas luces, una utopía donde

la organización era buena por un acuerdo comunitario, y, aún con todos sus aspectos fabulosos, las acciones que llevan a la felicidad y la prosperidad era consecuencia de las acciones de sus habitantes. La isla es un símbolo de tierra maravillosa y feliz¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Cf sobre el tema las ideas de Lucio Bertelli en el capítulo “L'utopia greca” en Luigi Firpo, *op. cit.*, p.560.

Conclusiones

Aquí voy a exponer los aspectos más importantes de cada capítulo, además discutiré las principales semejanzas y las diferencias de las utopías en la Grecia clásica y helenística. También reafirmaré por qué pueden ser estudiadas como utopías las obras que estudié en el segundo y tercer capítulo, y, por último, discutiré sobre los resultados de la presente investigación. Trataré de ser breve.

En la *República* de Platón se describe el mejor estado que se puede concebir. Ahí gobiernan el rey filósofo y los guardianes, junto con los auxiliares, mientras que el resto del pueblo ocupa un papel apenas significativo. En dicho estado, el concepto de justicia (que para Platón significaba hacer cada quien lo suyo) aseguraba su bienestar. Sus habitantes eran felices al ser justos, es decir, al no involucrarse en asuntos que no les eran propios, y con esto se pretendía disminuir al mínimo los conflictos internos y lograr una convivencia armónica. De igual forma, en todas las demás utopías que analicé, la idea de que los hombres vivieran en armonía unos con otros parecía tener implícita la idea de eliminar los conflictos al interior de la comunidad para el bienestar de cada estado.

En el estado que se presenta en la *República* son las ideas lo más importante para que éste funcionara de la mejor forma posible, por eso, la educación de los guardianes era tan importante, debido a que través de los gobernantes encarnaban las ideas. Lo mismo ocurre en el estado presentado en las *Leyes*, son las ideas sobre la ley, y concretamente la legislación, las que gobiernan, éstas encarnaban en los legisladores, quienes tenían una exhaustiva educación, por eso se dice que era el imperio de la ley.

El estado que se propone en las *Leyes* de Platón se trata del segundo mejor, el primero era el estado presentado en la *República*. La legislación, en el estado que se describe en las *Leyes* es el tema más importante, y su forma de gobierno es el imperio de la ley, donde los funcionarios estaban al servicio de las leyes, y las ideas sobre la legislación encarnadas en los legisladores son quienes realmente gobiernan. La similitud más importante entre la *República* y las *Leyes*, respecto a la forma en que se propone que se gobierne cada estado, es que en ambas obras son las ideas mismas encarnadas en los dirigentes del estado quienes gobiernan.

Por otra parte, en la época helenística, las Islas del Sol que describió Jámbulo, se presentaban en un lugar desconocido, supuestamente, en el océano Índico, donde la naturaleza era extraña y fabulosa, la constitución era buena, la vida de sus pobladores era dichosa, no había conflictos internos, y se expulsaban a los extranjeros que pudieran amenazar su modo de vida, por eso expulsaron a Jámbulo, debido a que estaba educado en malas costumbres. La comunidad se encontraba bien gobernada, esto era posible por la abundancia de los recursos naturales que satisfacían las necesidades de sus habitantes.

La isla de Panquea que decía que había descubierto Evémero, amigo del rey Casandro, se encontraba —al igual que las Islas del Sol visitadas por Jámbulo— en algún lugar del océano Índico. En el relato sobre la isla sólo sus principales ciudades pueden ser consideradas como utopía, ellas eran autónomas, y sus gobiernos eran similares entre sí. Los habitantes eran dichosos porque estaban justamente gobernados, no había conflictos internos porque el gobierno y sus habitantes eran justos, y su vida, dichosa.

Se pueden hacer algunas comparaciones entre las utopías de la Grecia clásica y helenística, me parece que las más importantes son: la función de los gobernantes, la cuestión de la propiedad, la esclavitud, la vida armónica de sus habitantes y la ausencia de conflictos al interior del estado. Además, es fundamental decir por qué todas pueden ser consideradas utopías.

Los gobernantes-sacerdotes de Panquea, recuerdan a los gobernantes de la *Republica* y las *Leyes* de Platón, y la figura del rey filósofo presentada por dicho filósofo, es en cierto modo similar a los viejos sabios de Islas del Sol. Los gobernantes de todas estas utopías eran los más sabios de cada lugar en la que se les presenta. Por esto, se puede decir que, un rasgo común entre los gobernantes, presentados en las utopías griegas antiguas, es que sus gobernantes tenían que ser las personas más sabias.

La forma en que se repartían la propiedad en cada una de las utopías es muy distinta, sin embargo, se puede establecer por lo menos una generalidad: en todas se tendía a la austeridad y a la moderación en su aprovechamiento. Limitar la propiedad al mínimo tenía como resultado evitar tensiones entre sus habitantes causadas por la brecha entre ricos y pobres

La ausencia de matrimonios se presenta en el resumen de Jámbulo y en la *República*. En la isla visitada por Jámbulo no podía casarse ningún habitante, mientras que en la obra de Platón, dicha ausencia estaba limitada a los guardianes y al rey filósofo. La función de dicha esa práctica en ambas utopías era eliminar las posibilidades de que entre los hijos o mujeres de los gobernantes hubiera favoritismos. Se puede decir que era

una forma de evitar el deseo de propiedad.

La importancia que se le da a tema de la esclavitud en las utopías es muy poca. La referencia más importante sobre este asunto se encuentra en las *Leyes* de Platón, en donde se ofrecen una serie de sugerencias sobre cómo tratar a los esclavos para que ese grupo no provocara conflictos al interior de la ciudad, sin embargo, sobre las funciones que desempeñaban dichos individuos en el estado, apenas y se sabe que engrosaba la mano de obra. Me parece que la ausencia de esclavos de las utopías helenísticas y la poca importancia que Platón le daba a ese grupo se debe a que se pretendía que fueran los ciudadanos mismos quienes trabajaran para mantener su funcionamiento. En el caso de las utopías helenísticas, los esclavos hubieran sido inútiles porque la abundancia de recursos y la forma en que se repartían entre la población, implicaba que los habitantes de esos lugares pudieran satisfacer sus necesidades sin mayor problema, y el ideal de austeridad hubiera estado en contra de que los esclavos sirvieran como ayudantes o fueran propiedades de lujo.

La organización social y política de cada estado presentado en las utopías griegas pretende ser el mejor en cada circunstancia, por eso, el estado que se presenta en las *Leyes*, aunque Platón afirmaba que era el segundo mejor, puede ser interpretado como una utopía, porque es el mejor estado para las circunstancias en las que se le describe.

En todas las utopías antiguas se pretendía que la vida para los habitantes de cada lugar fuera dichosa, y que estos contribuyeran a que el estado funcionara de la mejor forma posible. El bienestar de cada estado y de cada individuo son elementos

primordiales.

La vida armónica de los habitantes en todas las utopías griegas tenía como finalidad, aparte de hacer dichosa la vida de los individuos, evitar conflictos al interior del estado, por eso Platón en las *Leyes* recomendaba no tratar de manera violenta e injusta a los esclavos, para que este grupo no provocará o participará en disturbios al interior de la ciudad.

Por último, me parece importante destacar que un rasgo común en todas las utopías griegas (y también en las modernas) es que todas presentan un estado ideal, que por definición es irrealizable e inubicable, donde se describe su constitución y la vida de sus miembros es dichosa.

Aquí no he hecho más que repetir y comparar algunas de las ideas más importantes que escribí a lo largo de la presente investigación, por lo que las referencias sobre cada afirmación que he hecho se pueden encontrar en el cuerpo de dicha investigación.

Bibliografía

Las abreviaturas de las obras de los autores de la antigüedad clásica, son las del *Diccionario griego-español*, fascículo 3.

Las revistas especializadas en el mundo antiguo son citadas según las abreviaturas de *L'année philologique*.

Autores de la antigüedad clásica

Aristófanes, *Los pájaros, Las Ranas, Las assembleístas*, traducción, introducción y notas de Javier Martínez García, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Aristóteles, *Política*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo México, UNAM, 2011.

Ateneo, *Banquete de los eruditos*, III-V, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Madrid, Gredos, 1998.

Claudio Eliano, *Historias Curiosas*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete, Madrid, Gredos, 2006.

Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, introducción de Ángel Castañera Fernández, traducción y notas de Joan Sariol Díaz, Madrid, Gredos, 1988.

Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica, I-III*, introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá, Madrid, Gredos, 2001.

—, *Biblioteca histórica, IV- VIII*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2004.

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica*, I-VI, introducción general de Jesús M. Nieto Ibáñez, traducción, introducción y notas de Vicente Bécares Botas y Jesús M. Nieto Ibáñez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Heródoto, *Historia*, I-II, introducción de Francisco R. Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2001.

Hipócrates de Cos, *Tratados Hipocráticos*, II, introducciones, traducciones y notas de J.

- A. López Férez y E. García Novo, Madrid, Gredos, 1990.
- Jámblico, *Vida pitagórica- Protréptico*, introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2008.
- Lactancio, *Instituciones divinas*, I-III, introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, Madrid, Gredos, 1990.
- Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.
- Luciano de Samosata, *Obras*, I, introducción, traducción y notas de Madrid, Gredos, *Paradoxógrafos Griegos, Rarezas y maravillas*, introducción, traducción y notas de Francisco Javier Gómez Espelosín, Madrid, Gredos, 2008.
- Platón, *Diálogos VIII, Leyes I-VI*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- , *Diálogos VIII, Leyes VII-XII*, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- , *La República*, 2 edición, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo México, UNAM, 2000.
- Plinio el viejo, *Historia Natural*, III-VI, traducción y notas de Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio y Ma. Luisa Arribas, Madrid, Gredos, 1998.
- Plutarco, *Vidas Paralelas*, VII, introducciones, traducción y notas de Carlos Alcalde Martín y Martha González González, Madrid, Gredos, 2010.
- Poesía helenística menor (Poesía Fragmentaria)*, introducción, traducción y notas de José A. Martín García, Madrid, Gredos, 1994.
- Publio Virgilio Marón, *Bucólicas- Geórgicas- Apéndice virgiliano*, introducción general, J. L. Vidal, traducciones, introducciones y notas de Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruíz, Madrid, Gredos, 2008.
- Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*- Anónimo, *Fisiólogo*, introducciones, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano y Carmen Calvo Delcán, Madrid, Gredos, 2008.
- Rutilio Namaciano, *El retorno- Geógrafos Latinos menores*, introducción, traducción y notas de Alfonso García-Toraño Martínez, Madrid, Gredos, 2002.
- Solino, *Colección de hechos memorables o el erudito*, introducción, traducción y notas de

Francisco J. Fernández Nieto, Madrid, Gredos, 2001.

Autores contemporáneos

Águila Tejerina, Rafael del, “Crítica y reivindicación de la utopía: La racionalidad del pensamiento utópico”, *REIS*, 25, 1984, pp.37-70.

Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, México, Ediciones Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, 1997.

Alonso Venero, Ana María, “El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologetica cristiana” en *Revista de ciencias de las religiones, Anejos*, 24, 2013, pp.91-116.

Annas, Julia, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Ballén, Rafael, “La estructura del estado en las *Leyes* de Platón”, *Diálogos de Saberes*, 26, 2007, pp.45-69.

Bera, Marc-André, “L'utopie” *La Revue administrative*, 241, 1988, pp.50-52.

Blanco Martínez, Rogelio, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, 3v., traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Editorial Trotta, 2004-2006.

Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci (eds.), *Diccionario de política*, 4v., México, Siglo XXI Editores, 1981-1988.

Brown, Truesdell S., “Euhemerus and the historians”, *The Harvard Theological Review*, 39, 4, 1946, p.259-274.

Brown, W. Edgar, “Some Hellenistic utopias”, *CW*, XLVII, 1955, pp.57-62.

Buber, Martín, *Caminos de utopía*, traducción de J Rovira Armengol, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Carretero Pasin, Ángel Enrique, “Imaginario y utopías ‘the imaginary’ and the utopian ideal” *Athenea Digital*, 7, 2005, pp.40-60.

Celentano, Adrián, “Utopía: historia, concepto y política”, *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 10, 31, 2005, pp.93-114.

- Cerutti Guldberg, Horacio, *Ensayos de utopía I y II*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989.
- Cioran, E. M., *Historia y utopía*, traducción de Esther Seligson, México, Tusquets Editores, 2012.
- Claeys, Gregory, *Utopía: historia de un concepto*, traducción de María Condor, Siruela, 2011.
- Colli, Giorgio, *Platón político*, edición de Enrico Colli, nota de Miguel Morey y traducción de Jordi Raventós, México, Sexto Piso, 2011.
- Cuesta, Micaela, “La felicidad más allá del horizonte utópico”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 56, 2012, pp.47-58.
- Dawson, Doyne, *Cities of the gods: communist utopias in Greek thought*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- De Angelis, Franco y Benjamin Garstad, “Euhemerus in context”, *CAnt*, 25-2, 2006, p.211-242.
- De Brasi, Diego, “Platone, Padre dell’utopia?”, *LEC*, 2007,75, pp.207-226.
- Dudley, D.R., “Blossius of Cumae”, *JRS*, 31, 1941, pp.94-99.
- Fernández Robbio, Matías Sebastián, “La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas”, *MORUS- Utopia e Rinascimento*, 7, 2010, pp.27-41.
- Figaredo, Rubén, “Bibliografía utópica” *Abaco*, 58, 2008, pp.115-119.
- Figuroa León, Carolina, “Igualdad entre hombres y mujeres en a Calípolis platónica” *Historias del Orbis Terrarum*, 10, 2013, pp.112-130.
- Finley, Moses I., *Aspectos de la antigüedad. Descubrimientos y disputas*, traducción de Antonio Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1975.
- , *Uso y abuso de la historia*, 2a. ed., traducción de Antonio Pérez-Ramos, Barcelona, Crítica, 1979.
- Firpo, Luigi, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 6v., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.
- Flores Farfan, Leticia, “Platon” en Elisabetta di Castro (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. De Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009.

- García Cataldo, Héctor, “Platón, Aristóteles y el siglo IV”, *Byzantio Nea Hellás*, 27, 2008, pp.15-29.
- García Gual Carlos, “El relato utópico de Yambulo”, *Suplemento monográfico utopía*, 2006-3, pp.1-18.
- , *Los orígenes de la novela*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972.
- Gernet, Louis y André Boulange, *El genio griego en la religión*, traducción de Serafín Agud Querol y J. Ma. Díaz-Regañón López, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1960.
- , *Antropología de la Grecia antigua*, traducción de, Taurus Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1980.
- Giangrande, L., “Les utopies grecques”, *REA*, LXXXVIII-LXXIX, 1976-1977, pp.120-128.
- Ginzburg, Carlo, María Jiménez Mier y María Jiménez Terán, “Ninguna isla es una isla” *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 35, 2006, pp.5-21.
- Gómez Espelosín, Francisco Javier, “Relatos de viajes en Grecia”, *Indagación: revista de historia y arte*, 2, 1996, pp.16-33.
- , *Tierras fabulosas de la antigüedad*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1994.
- , *El descubrimiento del mundo: geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000.
- González de Tobia, Ana María, “La comedia aristofanesca y sus utopías”, *Praesentia*, 1, 1996, pp.149-178.
- Günther, Rigobert y Reimar Müller, *Sozialutopien der Antike*, Leipzig, Leipzig Edition, 1987.
- Hartog, François, *Memoria de Ulises, relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción de Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012.
- Krotz, Esteban, *Utopía*, México, UAM, 1988.
- Laks, André, *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, traducción de Nicole Ooms, México. UNAM, 2007.

- Lens Tuero, Jesús y Javier Campos Daroca (comp.), *Utopías del mundo antiguo. Antología de Textos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Lisi, Francisco, “¿Modelo, proyecto o utopía? La posición de la República en el pensamiento político de Platón”, *Suplemento monográfico utopía*, 2006-4, p.1-4.
- Manguel, Alberto y Gianni Guadalupi, *The dictionary of the imaginary place*, New York, MACmillan, 1980.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, 2a. ed., traducción de Salvador Echeverría, estudio preliminar Louis Wirth, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Manuel, Frank Edward (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, traducción de Magda Mora, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- Manuel, Frank Edward, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 2v., versión de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1981.
- Martínez Lacy, Ricardo, *Las rebeliones populares en la Grecia helenística*, México, UNAM, 1995.
- Mazzarino, Santo, *Il pensiero storico classico*, 3v., 4 ed., Bari, Laterza, 1973.
- Méndez Aguirre, Víctor Hugo, “Axiothea en Calípolis (Las mujeres en la República de Platón)”, *Diadokhe*, 1-2, 2004-2005, pp.105-121.
- , *Filosofía y política en la República*, México. UNAM, 2006.
- , “Las mujeres en la última utopía platónica”, *Anuario de Filosofía*, 1, 2007 pp.205-212.
- , *La persuasión en la utopía platónica*, México. UNAM, 2007.
- , *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, México, UNAM, 2008.
- Montanari, Sébastien, “Utopie et religion chez Évhémère” *Kentron*, 24, 2008, pp.79-104.
- Mosse Claude, *Las doctrinas políticas en Grecia*, traducción de Rosario de la Iglesia, Barcelona, A. Redondo, 1970.
- , *La mujer en la Grecia clásica*, traducción de Celia María Sánchez, Madrid, Nerea, 1990.
- Nava, Mariano C., “Politeia y utopía: de la teoría política a la teoría literaria”, *Praesentia*, 2, 2000, pp.199-211.

- Neusüss, Arnhelm (comp.), *Utopía*, traducción de María Nolla, Barcelona Barral Editores, 1971.
- Nova Covarrubias, Ana Bertha, *La justicia entre los griegos*, México, UNAM, 2001.
- Pöhlmann, Robert von , *Geschichte der Sozialen Fragen und des Sozialismus in der Antiken Welt*, 2v., editado por Karl Christ, 4a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Romero, José Luis, *Estado y sociedad en el mundo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Rose, H. J., “The date of Iambulos” *CQ*, 33, 1, 1939, pp.9-10.
- Rowe, Christopher y Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge history of Greek and roman political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Sánchez de la Torre, Ángel, “¿Cómo contempla la ley a la sociedad, según Platón?”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 10, 2000, pp.105-120.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política moral y socialismo*, México, UNAM - Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Servier, Jean, *Historia de la utopía*, versión de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.
- Soares, Lucas, *Platón y la política*, Madrid, Tecnos, 2010.
- Suzzarini Baloa, Andrés, “Una aproximación al concepto de utopía”, *Dikaiosyne*, 24, 2010, pp.171-180.
- Tarn, William W., “The date of Iambulus: a note's”, *CQ*, 33-3/4, 1939, pp.193.
- , *Alexander the Great*, 2v., Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Tarn, William W. y Griffith, G T., *La civilización helenística*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Tovar, Antonio, “El verdadero fin de la utopía platónica”, *EClás*, I, 1951, p.73-80.
- Tsatsos, Constantino D., *La filosofía social de los antiguos griegos*, traducción de Carlos A. Salguero-Talavera, México, UNAM, 1982.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Formas de pensamiento en el mundo griego. El cazador negro*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1983.
- , *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiográfica antigua y*

moderna, traducción de María del Mar Llinares García, Madrid, Akal, 1992.

—, *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*, traducción de María del Mar Llinares García, Madrid, Akal, 2006.

Winston, David, “Iambulus 'Island of the Sun' and Hellenistic literary utopias” *Science Fiction Studies*, 3-3, 1976, pp.219-227.