

## POLITEIA Y UTOPIA: DE LA TEORÍA POLÍTICA A LA TEORÍA LITERARIA.<sup>1</sup>

---

Prof. Mariano Nava C.  
Universidad de Los Andes  
Dpto. de Lenguas y Literaturas Clásicas  
Mérida, Venezuela

Seguramente cuando Aristóteles diferenciaba la poesía de la historia señalando que el historiador dice lo que ha sucedido y el poeta lo que podría suceder (*hoia àn génoito. Poét. 1451 b 5*), y que por esta razón la poesía es más filosófica que la historia, no pensaba en que podría estar dejando una puerta abierta para que se colara un género a caballo entre la poesía y la filosofía, uno que filosofara acerca de lo que podría suceder, uno de los géneros, por cierto, que más gozó de la preferencia de los griegos: la utopía. Claro que no podía pensarlo, porque no fue sino muchos años más tarde, a comienzos del siglo XVI, que Tomás Moro acuñó el vocablo, para que pronto se colmara con el más vario, complejo y confuso *spectrum* de significados (Finley, 1979). Sin embargo, no por ello se puede pensar que los griegos no hubieran producido relatos ni textos de pensamiento utópico, como es obvio. Por lo demás, lo sabemos todos, la filosofía del Estagirita está llena de los más insospechados canales y secretos vasos comunicantes.

Escapa a la intención de este acercamiento intentar elaborar una poética del relato utópico griego. En primer lugar, porque no puede estudiarse la forma de unos textos de los cuales buena parte ha sido transmitido en forma indirecta. Sin embargo, hay que conceder que el relato utópico, *lato sensu*, conserva ciertas características comunes en los distintos autores, lo que ha llevado a decir que se corresponde con una forma literaria, como ya lo han notado A. Cappelletti (1994) y J. Lens (1995) entre otros. En segundo lugar, ha de establecerse la diferencia entre el relato utópico y la utopía filosófica. Esta distinción

---

<sup>1</sup> Este texto forma parte, con algunas variaciones, de la comunicación que leímos en el II Congreso Internacional "Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días", Salamanca, noviembre de 1997.

se confirma con las etapas que establece Dawson en su *Cities of the gods* (1992), referentes a la evolución de la tradición que llama "utopianismo". Dawson establece tres etapas: una primera que denomina "Utopías folklóricas" (mitos, fantasías, expectación mesiánica) y otra llamada "Utopianismo político", que a su vez divide cronológicamente en clásico y moderno. Vemos como lo que llamamos "relato utópico" se puede equiparar con la etapa folklórica de Dawson y su "Utopianismo político" con nuestra "utopía filosófica". Sea como fuere, en ambos casos el genio griego supo desplegar sus potencialidades al máximo, no obstante, de manera diferente. En el uno, la cualidad negativa que es inherente a toda utopía se hace de inmediato patente: todos los espectadores de la comedia saben que la ciudad celeste de las *Aves*, o la ginococracia contestataria de las *Asambleístas* no ha existido, no existe y, seguramente al menos para el primer ejemplo, no existirá jamás<sup>2</sup>. En el segundo caso, la utopía surge como prescripción a partir del convencimiento de que existen verdades universales que garantizan su felicidad a cualquier hombre de cualquier época (Berlin, 1959). Por lo demás, aquí la relación del lector con la realidad utópica, es decir, con su no-realidad, se complica un tanto, como más tarde veremos.

Una vía para aclarar el lugar de la utopía filosófica en el marco de esta tradición consiste en definir a su vez lo que debe entenderse por *politeia*. En primer lugar, debemos entender que la utopía es política por excelencia. Aun si no consistiera en la descripción de ciudades y de instituciones políticas, la mera representación creativa de sociedades inexistentes constituye un acto, por parte del enunciador, político en última instancia. Por ello, se impone la necesidad de una definición de lo político entre los antiguos griegos. Ante la natural tentación de modernizar el significado de *politeia* asociándolo con nuestra actual política y reduciéndola a la teoría constitucional, debemos apresurarnos con Jaeger (1985) a recordar que el sentido etimológico primitivo del término era "aquello que beneficia o daña a la *pólis*". Al menos, así lo entendía un griego hasta que la ciudad dejó de ser lo que era. Así, la *politeia* incumbía desde las leyes más importantes hasta las costumbres más insignificantes. Algunos estudio-

---

<sup>2</sup> Algunos estudiosos del utopianismo como Dawson (ob. cit.), por ejemplo, gustan incluir las obras de Aristófanes entre las fuentes del pensamiento utópico.

sos, como F. L. Lisi (1995), prefieren pensar que hay dos acepciones para la palabra *politeia*: una entendida como nuestra 'constitución', es decir, 'ley fundamental', y otra equivaliendo al conjunto de estas costumbres y hábitos. Así, habrían *politeiai* monárquicas, democráticas, tiránicas, etc. separadas en principio de las normativas acerca de los vestidos o las honras fúnebres, por ejemplo. Sea lo que fuere, concede finalmente que ambas acepciones están, en el pensamiento griego, estrechamente ligadas.

Esta aclaratoria nos ayudará en dos vertientes. Por una parte, a deshacernos de una cantidad de confusas consideraciones que han surgido acerca del verdadero valor del término. En efecto, al considerar lo político como todo lo relativo a la *pólis*, desembocamos necesariamente en una concepción antropológica, pues equivale a todo bien cultural producido por el hombre, a la esfera del *nómos* contrapuesto a la *phýsis*. Cualquier intento de delimitación ulterior entre la vida pública y la privada<sup>3</sup> sobra: la política, que es pensamiento racional sobre la *pólis*, desborda esos límites. Debemos comprender, pues, dentro del género de la utopía filosófica, a todos aquellos escritos de índole política que proliferaron en Grecia, más concretamente en Atenas, sobre todo a partir de Sócrates y del surgimiento de la sofística.

Sin embargo, y eso también lo sabemos, ninguna manifestación cultural surge sin que alguna circunstancia histórica la origine. Especialmente aquellas que estén relacionadas con el problema social. Por ello, coincidimos con Gigon (1962), quien agudamente apunta que "ningún problema filosófico estuvo tan ligado a las circunstancias históricas como la doctrina del estado". Esto nos lleva a la segunda aclaratoria, la relativa al problema de las relaciones de la utopía con sus circunstancias, que no es otra cosa que la correspondencia entre lo real y lo ficticio, lo no-real. El florecimiento del pensamiento utópico coincide con el apogeo de la democracia ateniense y continúa por un tiempo más durante los años de la pretendida decadencia postalejandrina. Algunos autores, como Sinclair (1967) por ejemplo, entienden tanto la utopía platónica como la de los cínicos y los estoicos, como una crítica del sistema ateniense de su tiempo. A partir de

---

<sup>3</sup> Cfr. WOLFF, 1991: 5-13.

allí, todos parecen estar de acuerdo en que no hay apenas escritor utópico que no dependa de una u otra forma de la influencia de Platón,<sup>4</sup> aunque ello se deba más que nada a que desconocemos prácticamente todo lo que se produjo anteriormente, que no fue poco, al parecer. De hecho, se trata de una tradición que algunos remontan al libro III de Heródoto, donde el historiador hace una comparación entre los diferentes regímenes políticos.<sup>5</sup> Esta tradición se acentúa considerablemente con la actividad de los sofistas, como bien nota Jacqueline de Romilly (1997). Al faltar la mayoría de estos textos, es necesariamente imposible conocer las innovaciones que de seguro debió aportar Platón al género.<sup>6</sup>

Sin embargo, no hay que limitar el nacimiento de la tradición utópica a la especulación intencionadamente política. Como bien nota J. Lens (1996), el pensamiento griego siempre ha estado vinculado al problema del primitivismo, ya desde sus primeras manifestaciones. Así, la *hêsychía*, la "tranquilidad", la "paz", la "calma", aparece en Hesíodo como un concepto fundamental del pensamiento político griego que se va a prolongar incluso en importantes obras de la literatura y el pensamiento romano.<sup>7</sup> Se opone al *thórybos*, el "desorden", la "perturbación", en una contraposición que, según el mismo Lens (ob. cit.), expresa el equilibrio de la *pólis*, en términos de una "psicología de la paz social". Este equilibrio se va a expresar en los textos utópicos posteriores en la forma de la dialéctica entre dos conceptos: *stásis*, el "disentimiento" y *homonoia*, la "concordia", éste de capital importancia para el pensamiento político posterior. A partir de aquí, Lens inicia un intento de clasificación de las diferentes formas del pensamiento utópico griego de acuerdo a sus categorías

---

<sup>4</sup> Incluso una filosofía tan alejada de la especulación política como la de Epicuro no deja de estar relacionada con los principales puntos del pensamiento de Platón, como lo demuestra Lledó (1995).

<sup>5</sup> En realidad, la obra entera de Heródoto es susceptible de una lectura en clave política, como recientemente ha demostrado la muy actualizada revisión hecha por J. Campos Daroca (1999).

<sup>6</sup> La lista que ofrece Lisi abarca un considerable número de estas *perì politeías*: Epiménides, Critias (uno de los treinta tiranos), Trasímaco, Fáleas de Calcedonia, Hipódamo de Mileto, etc.

<sup>7</sup> cfr. Virgilio, *Buc.* II, donde la *secura quies* (*hêsychía*) aparece como elemento importante de la Edad de Oro. Así también Tibulo, *Eleg.* I, 3 y Ovidio, *Met.* vv. 101-102.

más significativas que valdrá la pena que reproduzcamos, completándolo con lo notado por otros estudiosos. En primer lugar, en una categoría económica, Lens distingue una utopía opulenta, voluptuosa, *trypherá*, de otra austera, *eutelés, haplê*, tal y como se muestra idealizada en las *Leyes*, donde Platón consagra el ideal de la *euêteia*, la "simplicidad" (III, 59.7). Estas utopías tienen asignaciones espaciotemporales muy específicas en el imaginario griego: la austera suele referirse a los mitos de la Edad de Oro, como la presentada por el mismo Hesíodo en *Trabajos*, o la descripción de la primitiva humanidad feliz del *Político* platónico (271 c ss.), ambos situados en el pasado inmemorial en tierras helenas; la opulenta suele estar en las descripciones del modo de vida de los pueblos orientales, especialmente los Persas, como la que hace Jenofonte en su *Anábasis*, ubicadas en el presente. De aquí surge otra distinción aplicable a las distintas proposiciones utópicas, basada en estas contraposiciones espaciotemporales.<sup>8</sup>

A pesar de tales diferencias, estas descripciones conservan importantes puntos en común (Lens, 1995). En primer lugar, la presencia de la "confianza", la *pístis*, como elemento fundamental de cohesión y mantenimiento del contrato social. Para decirlo con las palabras de E. Landowski (1995), es cuando el sujeto se hace acreedor de una "competencia ética". No podemos ignorar que, en los relatos utópicos griegos, esta competencia adquiere dimensiones sociales en virtud de la instauración de un nivel intersubjetivo. Esta característica se hace especialmente evidente en la ciudad estoica de los sabios, así como en la virtuosa clase de los guardianes platónicos. En segundo lugar surge la categoría cultural, que debe reconocerse como elemento capital de la *politeia*. Casi la totalidad de las utopías de época clásica y postclásica postulan una cultura sin libros, con una *paideia* basada en la memorización y en el aprendizaje a través de *paradeigmata*. Esta educación debe entenderse como una crítica a la cultura demasiado libresca que ya para los años del apogeo clásico agobia a los atenienses. Los pensadores utópicos postulan en contra una formación del individuo basada en el aprendizaje de las más altas virtudes morales por medio de los ejemplos de los héroes. Entre estas

---

<sup>8</sup> Para los estoicos, cfr. Baldry (1959).

virtudes, que por supuesto varían según el parecer de cada autor, se cuentan la *sôphrosýnê*, la "prudencia", la "sensatez", de la que algunos filósofos harán el pilar del edificio social; la ya citada *euêteia*, la *eusebeia*, la "piedad" tan admirada por Jenofonte en Ciro; la *philotimía* o "amor al honor", tan necesario en la concepción agonística de la sociedad griega; la *philantropía* y la *euergesía*, la "generosidad" filantrópica que se parece mucho a la magnanimidad de los héroes homéricos, y finalmente, la *enkrateía*, el "autocontrol" que distingue al *litós*, el "sobrio", del *tryphós*, el "lascivo" (Lens, 1995). Esta última virtud adquiere un altísimo valor ético en el seno de la sociedad griega, aún en época helenística, hasta el punto de que Onians (1996) la señala como causante de la expresión contenida de los rostros en la escultura postclásica. Sin embargo, en el plano filosófico esto tiene consecuencias más profundas e incidentes sobre el problema de la utopía. El autocontrol se convierte en la marca distintiva del sabio y en la piedra angular de la ética de muchos de los sistemas filosóficos, de Sócrates a Epicuro, pasando por Platón, los Cínicos y, por supuesto, los Estoicos. Estos últimos llevaron el valor de esta virtud a tan "radical" extremo (Long, 1975) que, como nota C. García Gual (1987), al configurar el ideal del sabio "concreta el estoicismo la personalización de su carácter utópico". La idealización de las virtudes del sabio es un problema de profundas raíces históricas que no pueden ser explicadas en este lugar, pero es importante decir aquí que este autocontrol resulta un elemento capital en la moral socrática (Gould, 1970) y postsocrática a la hora de alcanzar la *eudaimonía*, la 'felicidad' que tanto preocupó a los sistemas filosóficos de la época. Y la *eudaimonía* deviene, como bien apunta Tsekourakis (1974) en *télos, summum bonum*. A propósito de ello, Lens (1995) nota que, a menudo, la alegría se convierte en factor esencial de la dimensión psicosocial de la utopía, a lo que habría que agregar lo observado por Gould (ob. cit.) en cuanto a que esta idea de la necesidad de un fin último para la vida humana, de una "finalidad eudemonológica" es, al menos para el estoicismo, de origen aristotélico.

A estas categorías, Finley (ob. cit.) agrega la contraposición entre lo que llama utopía estática y utopía dinámica. Claro que no se está circunscribiendo solamente al campo de la utopía griega. Considera que las utopías ascéticas no son dinámicas en razón de que no se

observa allí cambios sociopolíticos, lo cual es impensable en una utopía moderna. En ese sentido nota que casi todas las utopías de la Antigüedad son políticamente jerárquicas. Desde luego, Finley no estaba pensando en la utopía estoica, ni en la helenística en general.

Finalmente, surge una categoría que es capital a la hora de situar las principales obras de este género. Se trata de la configuración geográfica del territorio utópico. Para Finley (ob. cit.), la misma palabra utopía sugiere que la sociedad ideal no es real o "enteramente alcanzable". Por ello, el territorio utópico se inscribe frecuentemente dentro de las categorías de lo exótico y, a veces, de lo extravagante. Por lo general, es descrito como un lugar de excelencias climáticas, *eukrasia*,<sup>9</sup> fértil y con una configuración orográfica y geológica óptimas. Se trata de la configuración de un *mundus alter*, cuyas relaciones con el mundo real son susceptibles de clasificaciones. En principio, y como nota Eco (1994) "el modo según el cual aceptamos la representación del *Mundo real* no es distinto del modo según el cual aceptamos la representación del *Mundo posible* presente en un texto de ficción". En virtud de que es el mismo el asentimiento para ambos, es necesario acudir a los conocimientos enciclopédicos que todo lector, aun el más ignorante, posee acerca del mundo real: "parece que el lector debe conocer muchas cosas sobre el mundo real para poderlo asumir como fondo de un mundo ficcional". Surge inmediatamente la comparación entre los sistemas utópicos de Platón, Aristóteles y el de los estoicos, en cuanto al mayor o menor grado de posibilidad o verosimilitud que presentan, de acuerdo a estas relaciones.

Aun cuando algunos autores sostienen que la utopía platónica nunca fue escrita para ser realizada,<sup>10</sup> lo cierto es que contiene datos de extraordinaria verosimilitud que pueden ser perfectamente aplicados al mundo real. Platón nos ofrece tres ciudades ideales: la de Calípolis, descrita en la *República*; la de la Atlántida, descrita en el *Critias*, y la de los Magnetes, descrita en las *Leyes*. Están divididas en tres zonas, coincidiendo con las tres clases sociales de su *República* y con las tres partes del alma, según su doctrina psicológica (Annas, 1981; Sinclair, 1967). Sin embargo, Lens (1996) llama la atención acerca de que la tripartición de las ciudades es toda una tradición en el

---

<sup>9</sup> Cfr. Platón, *Polít.* 272 a.

<sup>10</sup> Cfr. Nuño (1963).

pensamiento utópico griego, y Lisi (ob. cit.) la remonta a la primera ciudad planificada por el legendario Hipódamo de Mileto. También Pérgamo, la gran ciudad helenística, se dividía en tres sectores (Muñoz Jiménez, 1996). La planta de la ciudad platónica es circular, lo que tiene amplias connotaciones filosóficas, pues la *pólis* es un microcosmos y el cosmos ha de ser circular;<sup>11</sup> pero ello también puede señalar una influencia del urbanismo indoario (ob. cit.). Se describen edificios e instituciones típicamente griegos: acrópolis, gimnasios, baños, jardines, hipódromos, ágoras y tribunales; se hacen regulaciones en torno a intercambios, e incluso, como todos sabemos, se destierra a los poetas (*Rep.* IX), lo que es obvio, *a otro lugar*. Todos estos factores, sin excluir el aspecto militarista de su república, implican que la utopía platónica fue concebida, si no para ser alguna vez llevada a cabo, al menos teniendo en cuenta su factibilidad en un contexto geohistórico. En ese sentido, no parecen concordar las críticas hechas por Ferguson (1975) acerca del estado de “estática perfección” de la ciudad platónica.

La tradición filosófica ha presentado la *Política* de Aristóteles como la contraparte antiutópica de la república platónica (Ferguson, ob. cit.). De hecho, sus descripciones son menos “plásticas”, llamémoslas así, menos escénicas que las de Platón (Friedländer, 1989). Aristóteles proporciona menos datos, si se quiere, pero es más concreto, como nota Muñoz Jiménez (ob. cit.). En este sentido, no se trata de una construcción ideal, sino más bien de un estudio concreto acerca de las condiciones de la mejor ciudad posible, de una “investigación sistemática aplicada a la *pólis*” (Wolff, 1991). La perfección utópica a la que aspira el Estagirita es, si cabe decirlo, una perfección “en los límites de lo posible” (Bodéüs, 1996). Sin embargo, como afirma Jaeger (1992), Aristóteles partió de la utopía platónica para dotarla de una ancha base empírica para llegar a hacer de ella una

---

<sup>11</sup> Numerosos autores como Pradeau (1997) llaman la atención acerca de las influencias del modelo geométrico en el pensamiento cosmológico y político de Platón. El modelo circular de la ciudad permite, entre otras cosas, la estabilidad y la regularidad de los movimientos de la materia cambiante. El demiurgo político imita, en este sentido, al demiurgo cosmológico, al dar forma circular a la ciudad como Aquél al Universo.

“ciencia descriptiva”.<sup>12</sup> A ello debe agregarse los fundamentos biológicos de su filosofía política, tal y como los entiende Kullmann (1992) y Davis (1996), en el marco de un naturalismo que iguala todos los actos sociales del hombre. Sinclair (ob. cit.) nota, en este respecto, que la *pólis* aristotélica no se opone a la naturaleza humana sino que, al contrario, la sigue. Ello llevaría a anular la sofística contraposición entre *phýsis* y *nómos*.

Al otro extremo de las propuestas de Platón y Aristóteles se sitúa la utopía estoica, desarrollada, como se verá, a partir de los postulados expresados por Zenón en su *República*. La mayor parte de la crítica, seguramente basada más en lo inaplicable de estos postulados que en consideraciones intrínsecas sobre el carácter mismo de la utopía, como lo hace Eco, ha coincidido en que es un escrito utópico en el más estricto de los sentidos.<sup>13</sup> Hay una diferencia gigantesca entre las repúblicas de Platón y la de Zenón, tal y como lo interpreta Erskine en su decisivo estudio sobre la Estoa helenística (1990). La utopía de Platón se hizo para ser llevada a cabo, no así la de Zenón. Ésta, al menos en una primera lectura, carece de contexto donde ser aplicada. Por ello no tiene obstáculos para tomar las más extremas medidas, como la prohibición de la moneda o la inexistencia de un ejército, porque no hay intercambio posible, ni otras ciudades con las cuales luchar. Tampoco hay gimnasios, tribunales ni templos, pues reina la *homonoia*, la “concordia”, en virtud de la cual no son necesarios.<sup>14</sup> Todo es pura especulación filosófica, un ejercicio de mera imaginación, la utopía en su más pura expresión (Erskine, ob. cit.), pues, como nota Ferguson (ob. cit.), en ningún momento se deja una vía de transición hacia la realidad. Ello llevará a inevitables tensiones en el desarrollo posterior del pensamiento estoico, a la hora de confrontar esta ciudad ideal con la realidad (Ferguson, ob. cit.; Müller, 1984).

---

<sup>12</sup> Esta apreciación de Jaeger ha jugado un papel fundamental a la hora de sopesar la verdadera trayectoria del pensamiento aristotélico. Más recientemente, Ágnes Heller (1983) y Martha Nussbaum (1986) han profundizado en esta vía de interpretación.

<sup>13</sup> La lista es unánime: Ferguson (ob. cit.), Erskine (ob. cit.), Rist (1969), Aalders (1975).

<sup>14</sup> No pocos estudiosos como Rist (1969) han visto en estos rasgos de la utopía de Zenón una reelaboración de las principales propuestas de los cínicos, con quienes Zenón pasó largos períodos en la época de su formación.

Ello explica el carácter extremadamente desinteresado y desintencionalizado de la utopía estoica (Obbink y Vander Waerdt, 1991),<sup>15</sup> pues no ha de creerse que toda utopía es, por sí, gratuita.

Platón sabía muy bien para qué servían las utopías. Por los años de la fundación de las colonias la reflexión política jugó un papel fundamental (Gigon, ob. cit.). Filósofos y sofistas recibían encargos para que dotara a las nuevas colonias de su propia *politeia*, y no hay que ser demasiado suspicaz para suponer que mientras mayor fuera el éxito de estos proyectos, mayor sería el reconocimiento de aquel que las había ideado. Numerosos son los casos en la doxografía antigua de sabios invitados para que dieran leyes a los más lejanos pueblos, Solón y Protágoras como ejemplo. El mismo Platón hizo muchos viajes y recibió numerosas invitaciones con este fin (Gómez Robledo, 1993), y no es malintencionado recordar que, sin la fama de su *República*, no habría tenido lugar la malhadada aventura de Siracusa.

Después, la historia es sabida. Con el advenimiento de Alejandro y la decadencia de la *pólis* la tradición del pensamiento utópico se refugia en la fantasía (Aalders, ob. cit.), siempre bajo el influyente paradigma de Platón. La especulación política deja de ser necesaria y pierde irremediamente su vigor de otrora. Las comedias de Aristófanes primero y los escritos de Luciano mucho después revelan que el género utópico había dejado ya de merecer el respeto de mucha gente, tal vez más por desengaño que por abuso. Estamos ante un sentimiento que a muchos les parecerá sorprendentemente contemporáneo. Se trata del fin de la influencia política de la tradición utópica,<sup>16</sup> cuyos vestigios quedarán como una simple colección de documentos útiles para estudiar el clima espiritual de una época.

•

---

<sup>15</sup> Hammond (1966) sostiene, sin embargo, que los postulados utópicos del estoicismo proporcionaron una excelente justificación filosófica a las monarquías helenísticas.

<sup>16</sup> En un admirable ensayo titulado "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente", Isaiah Berlin (ob. cit.) analiza los estadios del proceso del ocaso de la utopía en el pensamiento político a partir del Renacimiento, proceso que va desde la pragmática maquiavélica hasta las modernas antiutopías de Orwell, Huxley y Zamyatin.

## BIBLIOGRAFÍA

- AALDERS, G. J. D., *Political thought in Hellenistic times*, Adolf Hakkert, Amsterdam 1975.
- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's «Republic»*, 1981. Trad. française de Béatrice Han, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- BALDRY, H. C. "Zeno's ideal state", *JHS*, LXXIX, 1959, 3-15.
- BERLIN, I. *The Crooked Timber of Humanity*, 1959. Trad. castellana de José Manuel Álvarez Flórez, Península, Barcelona 1992.
- BODÉÜS, R. *Aristote. La justice et la cité*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.
- CAMPOS DAROCA, J. "Heródoto como pensador político: indagación, sabiduría e institución simbólica del poder", *Metapolítica*, IX, 1999 (en prensa).
- CAPPELLETTI, Á. "Las fuentes del estoicismo de Zenón", *Apuntes filológicos*, 5, Caracas 1994, 7-15.
- DAVIS, M. *The politics of philosophy. A commentary on Aristotle's Politics*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston 1996.
- DAWSON, D. *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, New York / Oxford 1992.
- DE ROMILLY, J. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Trad. castellana de Pilar Giralt Gorina, Seix Barral, Barcelona 1997.
- ERSKINE, A. *The hellenistic Stoa*. Duckworth, London 1990.
- FERGUSON, J. *Utopias in the classical world*. Thames & Hudson, London 1975.
- FINLEY, M. I. *The use and abuse of history*, 1975. Trad. castellana de Alberto Corazón, Crítica, Barcelona 1977.
- FRIEDLÄNDER, P. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Trad. S. González Escudero. Tecnos, Madrid 1989.
- GARCÍA GUAL, C. e IMAZ, MA. J. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Cincel, Madrid 1987.
- GIGON, O. *Problemas fundamentales de filosofía antigua*. Trad. de Nelly Schnait y Zoltan Szankay. Fabril Editora, Buenos Aires 1962.
- GOULD, J. *The philosophy of Chrysippus*. Brill, Leiden 1970.
- HAMMOND, M. *City-State and World State in Greek Political Theory until Augustus*, Biblo and Tannen, New York, 1966.

- HELLER, Á. *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos*, 1983. Trad. castellana de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona 1998.
- JAEGER, W. *PAIDEIA: Los ideales de la cultura griega*. Traducción castellana por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2a. Ed., 7a Reimp., Fondo de Cultura Económica, México 1985.
- Aristóteles*. Trad. de José Gaos. 2a. Reimp. Fondo de Cultura Económica, México 1992.
- KULLMANN, W. *Il pensiero politico di Aristotele*. Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1992.
- LANDOWSKI, E. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. Trad. de Gabriel Hernández Aguilar. Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- LENS, J. "La representación de la Edad de Oro desde Hesíodo hasta Pedro Mártir de Anglería", García González, J. Ma. y Ponciña Pérez, A. (Eds.), *Pervivencia y actualidad de la cultura clásica*, Universidad de Granada, Granada 1996, 173-209.
- Jenofonte entre la utopía clásica y la helenística*. Cuadernos de Literatura Griega y Latina, I, Granada 1995: 55-91.
- LISI, F. L. "Las constituciones de los filósofos", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid 1995, Vol. I, 85-90.
- LLEDÓ, E. *El epicureísmo*, Taurus, Madrid 1995.
- LONG, A. *La filosofía helenística*. Trad. de P. Jordán de Urries. Revista de Occidente, Madrid 1975.
- MÜLLER, R. "Zur Staatauffassung der frühen Stoa", *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques*, János Harmatta. Akadémiai Kiadó, Budapest 1984, 303-311.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. *La ciudad como obra de arte. Las claves del urbanismo en la Antigua Grecia*. Ediciones Clásicas, Madrid 1996.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, 1986. Trad. castellana de Antonio Ballesteros, Visor, Madrid 1995.
- OBINK, D. & VANDER WSERDT, P., "Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools", *GRBS*, XXXII, 1991, 355-396.

- ONIAN, J. *Arte y pensamiento en la época helenística. la visión griega del mundo*. Versión española de Rafael Jackson. Alianza, Madrid 1996.
- PRADEAU, J. *Platon et la cité*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- RIST, J. M., *Stoic philosophy*, 1969. Trad. castellana de David Casacubierta, Crítica, Barcelona 1995.
- SINCLAIR, T. A., *A history of greek political thought*. London 1967.
- TSEKOURAKIS, D., *Studies in the terminology of early Stoic ethics*. Verlag, Wiesbaden 1974.
- WOLFF, F. *Aristote et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.