

ESTOICISMO Y POLÍTICA: LÍNEAS DE CONFRONTACIÓN

Stoicism and politics: lines of confrontation

José SOLANA DUESO
Universidad de Zaragoza

Recibido: 29 de enero de 2015
Aceptado: 25 de mayo de 2015

RESUMEN

En este artículo se argumenta que existe una aguda oposición en el estoicismo entre dos líneas de pensamiento político: esa oposición tiene su fuente en la *politeia* abstracta y utópica de Zenón, en cuyo interior se encuentran estímulos para desarrollos diferentes y opuestos, que se materializan, probablemente, primero en Perseo y Esfero, después en Diógenes de Apolonia y Antípatro, y, finalmente, en Panecio y Blosio.

Palabras clave: Pensamiento político; Estoicismo; *República* de Zenón; Blosio de Cumas; Revolución espartana; Los Gracos.

ABSTRACT

This article argues that there is a sharp opposition in Stoicism between two lines of political thought: the opposition has its source in the abstract and utopian Zeno's *Politeia*. This work would contain incentives for different and opposing developments that probably, materialize?, probably, in Persaios of Kition and Sphaerus of Borysthenes first, secondly, then in Diogenes of Babylon and Antipater of Tarsus, and, finally, in Panaetius of Rhodes and Blossius of Cumae.

Key words: Political Thought; Stoicism; Zeno's *Politeia*; Blossius of Cumae; The Spartan Revolution; The Gracchi.

El pensamiento político estoico tuvo su primera expresión en el libro de Zenón de Citio conocido con el nombre de *República* (*Politeia*), una obra que, según cuenta Diógenes Laercio (VII 4), estaba escrita “en la cola del perro”¹. Si tenemos en cuenta (DL VII 3) que Zenón se inició en la filosofía de la mano de Crates, al que escuchó durante cierto tiempo, la expresión puede entenderse como una alusión jocosa a la relación de Zenón con los cínicos².

Diversos pasajes doxográficos nos ofrecen información de la *República* de Zenón. El pasaje más explícito es el que transmite Diógenes Laercio (VII 32-35) sobre las críticas que Casio el escéptico dirigió a esta obra. De ese texto podemos extraer las siguientes tesis:

1. La educación general (*enkýklion paideían*) es inútil³.
- 2a. Todos los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí unos a otros, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos y los parientes a sus parientes.

1. La expresión “en la cola del perro” (*epì tês toû kunòs ouràs*) parece sugerir que la obra fue escrita bajo la influencia del cinismo en el último periodo (la cola) de aprendizaje con Crates. También se debe tener en cuenta que existía al este del Ática un pequeño promontorio llamado Cinosura. ¿Pudo haber morado el filósofo en algún lugar próximo? Por cierto que Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* I, 1033D) habla del Zoster, un promontorio de la costa occidental del Ática, como lugar en el que los esolarcas estoicos se entregaban al ocio y al estudio. R. BEES, 2011, 7 y ss., ofrece otra pista diferente: la cinosura es la osa menor, de la que forma parte la estrella polar. En este sentido, la expresión vendría a relacionar a Zenón con los fenicios (pues en sus navegaciones se guiaban por esta constelación) y presentaría la *República* de Zenón como la obra que proporciona, del mismo modo que la estrella polar, la buena orientación.

2. SCHOFIELD, M., en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2002, 758, sostiene que, aun cuando muchos temas de la *República* de Zenón son platónicos, el tratamiento de los mismos se decanta netamente hacia el cinismo.

3. Este tesis de Zenón afortunadamente no ha tenido éxito, pues “el término *enkýklios paideía* (del que se supone que tiene su equivalencia en el latino “*Artes liberales*”) se refiere a uno de los conceptos clave de la cultura occidental”. L. M. DE RIJK, “Enkýklios paideía, A Study of its original meaning”, *Vivarium* 3 (1) (1965): 24-93. Crisipo (DL VII 129), sin embargo, elogia los estudios enciclopédicos (*enklykliá mathémata*). El rechazo de Zenón se asocia con los cínicos (M. SCHOFIELD *The Cambridge History Greek and Roman Political Thought*, 2005, 444): en efecto, se dice que estos “rechazan los conocimientos generales” (*enklykliá mathémata*) y “prescinden también de la geometría, la música y otros saberes semejantes” (DL VI 103-104), aunque Hiparquia no duda en dedicar el tiempo a su educación (*paideía*) en lugar de al telar y la rueca (DL VI 98).

- 2b. Ciudadanos, amigos, familiares y libres lo son solamente los virtuosos, de modo que para los estoicos los padres y los hijos son enemigos mutuos. Porque no son sabios.
3. A lo largo de doscientas líneas, predicaba la comunidad de mujeres⁴.
4. Prohibía la construcción de templos, tribunales y gimnasios en las ciudades⁵.
5. Acerca de la moneda decía que “no hay que creer que la moneda sea una creación necesaria ni para el intercambio ni para los viajes al extranjero”.
6. Invita a hombres y mujeres a usar la misma vestimenta y a no mantener oculta ninguna parte del cuerpo.

No sabemos si pertenecían a la *República* o a otras obras de Zenón algunas otras tesis de claro significado político, como cuando recomienda “arrojar los cadáveres a los animales antes que al fuego o practicar libremente la pederastia” o, también, cuando recomienda “comer los cuerpos de los padres⁶ o cuando niega que sea algo espantoso copular con la madre y tener hijos con ella⁷.”

4. De modo semejante a la *República* de Platón, los estoicos defienden el comunismo de las mujeres. En este aserto coinciden Zenón y Crisipo: “Sostienen la tesis de que entre los sabios las mujeres deben ser comunes, de modo que cualquiera pueda servirse de la primera que encuentre, como dice Zenón en la *República* y Crisipo en *Sobre la República*” (Diógenes Laercio VII 131).

5. ORÍGENES (SVF I 265) ofrece la siguiente cita de la *República* de Zenón: “No será menester en absoluto edificar templos. No se debe creer, en efecto, que algún templo tenga gran valor y santidad, ya que es obra de arquitectos y artesanos”. Lo que necesita la ciudad no es embellecerse con templos y monumentos, sino con las virtudes de sus habitantes, pues ningún monumento es obra digna de los dioses.

6. ZENÓN parece sostener una idea semejante a la de los masagetas, tal como informan los *Dissoi Logoi* 2, 14: “Los masagetas descuartizan a sus padres y se los comen y creen que es una tumba bellísima estar enterrados en sus propios hijos; pero en Grecia, si alguien hiciera tales cosas, expulsado del país tendría una muerte infame como autor de acciones feas y terribles”. Véase Heródoto (I 140) sobre las costumbres persas.

7. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* (III 246). Probablemente, se referirían al incesto y a la antropofagia “los pasajes escabrosos” de los que habla Isidoro de Pérgamo (Diógenes Laercio VII 34) y que, por estar en agudo contraste con otros temas de la doctrina de los estoicos, “habían sido expurgados por Atenodoro el estoico, a quien se le había confiado la biblioteca de Pérgamo. Pero que luego fueron introducidos de nuevo cuando Atenodoro fue descubierto y procesado”.

Aparte de estas tesis, hallamos en otros pasajes nuevas informaciones. De ellas, la más importante es la que transmite Plutarco:

De cierto la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta? estoica, se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos (*pántas anthrópous hegómetha demótas kai polítas*) de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y padece unido bajo una ley común (*nómoi koinôî*). Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño (*ónar*) o una imagen (*eidolon*) de un gobierno y de una buena constitución filosófica; pero Alejandro, en cambio, suministró a la palabra la acción (*Fortuna de Alejandro* 329a).

Este es el texto que más claramente apuesta por la idea de la república universal como principio de la vida política. Aquí se habla de una misma comunidad, una única vida y un único orden para todos los hombres, una ley común (*nómos koinós*). No hay atisbo de distinción entre sabio e ignorantes. Este sueño de Zenón se parece en la teoría a lo que proyectó Alejandro en la práctica, que se presentaba como gobernador común y árbitro de todos. Igualmente, la república zenoniana incluiría a todos los hombres y a todas las ciudades existentes. Esa república universal sería una república de iguales.

Esta tesis de la república universal igualitaria se complementa con la tesis sobre Eros, que leemos en algunos pasajes. Ateneo afirma que, según Ponciano, “Zenón de Citio considera a Eros como el dios de la amistad y de la concordia (*philías kai homonoías*) e, incluso, de la libertad (*eleutherías*), pero de nada más. Por eso dice también en la *República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al estado (*pròs tèn tês póleos soterían*) (Ateneo XIII 561 c)⁸.

De este modo, Zenón formula el ideal y, al mismo tiempo, señala la dimensión humana en virtud de la cual el ideal propuesto puede ser alcanzado.

8. También en cierto que, en otros pasajes (Diógenes Laercio VII 113), Eros es una pasión incluida en el deseo (*epithymía*). Del deseo se dice que es una tendencia irracional bajo la cual se ordenan también estas pasiones: el ansia, el odio, el afán de rencilla, la cólera, el amor, el rencor y el furor (*spánis, mísos, philoneikía, orgé, éros, mênis, thymós*) [...] El amor (*éros*) es un deseo que no se da entre la gente de bien (*perì spoudaíous*), pues es un empeño por atraerse a alguien querido por su belleza aparente”. En este pasaje, Zenón parece decir que el amor no es propio del sabio, al ser deseo irracional, pero no dice *sophós*, sino *spoudaíous*, que es solo parcialmente sinónimo.

La tesis de una república universal igualitaria (tanto Plutarco como Ate-neo afirman que sus citas corresponden a la *República* de Zenón) entra en flagrante contradicción con las tesis 2a-2b antes citadas, en las que se establece la distinción radical entre sabios e ignorantes. Esta distinción, llevada a sus últimas consecuencias, es incompatible con el texto de Plutarco. Ambos dibujan una antinomia irresoluble.

En diversos pasajes del informe de Diógenes Laercio (VII 121 y ss.), se reitera la irreductibilidad entre el sabio (*sophós, phrónimos, spoudaîos*) y el ignorante (*phaulós, áphron*). Dice así: “solo el sabio es libre, los necios son esclavos” (121), “no solo son libres los sabios, sino también reyes”, “son los únicos magistrados, jueces y oradores, y no lo es ninguno de los necios (*phaulôn*). Además, son infalibles (*anamartétous*) porque son incapaces de caer en un fallo” (122), “no son compasivos ni conceden perdón a nadie, pues no transigirán en las penas impuestas por la ley, ya que el ceder y la piedad y la misma indulgencia son muestras de debilidad de un alma que se finge bondadosa ante los castigos” (123).

El doxógrafo sigue enumerando diferencias entre el sabio y el necio: podemos contemplarlas expresadas igualmente en un pasaje importante de Cicerón que introduce algún matiz muy significativo. Es lo que podríamos enunciar como el dogmatismo del sabio estoico:

Si, como dicen nuestros contrarios (los académicos), todas las representaciones fuesen o susceptibles de falsedad o imposibles de ser aquilatadas en absoluto, ¿cómo podríamos decir que alguien ha demostrado o descubierto algo? ¿Qué confianza inspiraría la conclusión obtenida por medio de un argumento? ¿Qué fin tendría la filosofía que no debe progresar sino con ayuda de la razón? ¿Cuál la sabiduría, que ni debe dudar de sí misma ni de sus preceptos, llamados dogmas por los filósofos, y a los cuales no se puede traicionar sin cometer un crimen? Cuando se hace traición a un precepto de la filosofía, se traiciona también la ley de la verdad y de la justicia, y esta culpa suele dar origen a la violación de la amistad y de las leyes. Es, pues, indudable que ningún precepto del sabio puede ser falso, como lo es también que no basta que no sea falso, sino que ha de ser estable, fijo, demostrado e inatacable, al que ninguna razón pueda conmovier (*Académicas* II IX 27).

Cabría una manera de articular las dos tesis: la república universal igualitaria implicaría la unificación de todas las sociedades humanas bajo una sola ley, es decir, una sola constitución (*politeia*). Eso no excluiría que esa única ley pudiera establecer diferencias internas entre los ciudadanos a partir del criterio de la virtud. En tal caso caso, sería una república universal, pero no igualitaria, similar a la república platónica. Esta posibilidad parece que debe

ser excluida, pues se habla de “una comunidad, una vida, una ley”, además de una fuerza cohesiva que es *eros*.

Los estudiosos tienden a insistir en la incompatibilidad. Así, por ejemplo, Finley afirma que “Platón, como los demás autores de utopías en la Edad Antigua, nunca consiguió deshacerse de la idea de la natural desigualdad de los hombres. Tampoco pudo Zenón: lo que hizo fue, sencillamente, cortar el nudo gordiano al excluir de su república a todos los hombres que no fueran virtuosos, que no fueran moralmente justos.” Y añade en nota: “La propuesta de Zenón para sanar los males de la comunidad consistía en ignorar a todos sus componentes con la excepción de los hombres justos y en abolir –no en mudar– las instituciones sociales; de similar manera a como los estoicos posteriores predicaron la hermandad y la igualdad universal de todos los hombres como justificación ideológica de la conservación, en la vida real, de las más hirientes desigualdades, que abocaban a la monarquía absoluta”⁹.

En consecuencia, Zenón habría formulado un ideal político únicamente para los pocos sabios, excluyendo a la mayoría. Esto supondría que se crearía la base para hablar de dos ciudades, la de los sabios y la de los insensatos o necios. Como afirman Obbink y Vander Waerdt, “los primeros escolarcas estoicos distinguen netamente entre la *megalopolis* de dioses y hombres... y las comunidades políticas convencionales a las que los seres humanos pertenecen por accidente de nacimiento... La única ciudad verdadera es la comunidad racional de dioses y sabios que no conoce fronteras convencionales y que en realidad no existe en ninguna parte en este mundo”¹⁰.

De ser cierta esta perspectiva, Zenón habría diseñado ideas o líneas para una utópica ciudad de sabios, en la que está vigente la ley natural o la recta razón del sabio, y habría añadido críticas a las sociedades convencionales existentes sin ofrecer una alternativa. Posteriormente, así se pronuncian Obbink y Vander Waerdt en el artículo citado, habría sido Diógenes de Babilonia el primero en prestar atención a la ciudad de los locos, es decir, las ciudades convencionales¹¹.

9. FINLEY, M. I., *Uso y abuso de la historia*, 289 y n. (1977). SCHOFIELD, M., se adhiere a esta interpretación en *The Stoic Idea of City*, 25.

10. OBBINK, D. y VANDER WAERDT, Paul A., “*Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools*” 1992, 384-85, *Greek, Roman and Bizantine Studies* 32: 4 (1991). De modo similar se pronuncia VANDER WAERDT en “Politics and Philosophy in Stoicism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991): 185-211.

11. *Op. cit.*, 386, 395. El autor se basa en las *Leyes* (3.13 y ss.) de Cicerón, donde se afirma que de los estoicos solo Diógenes de Babilonia ha tratado el tema de los magistrados, y después Panecio.

Luciano abunda en esta idea de la ciudad ideal¹², que parece tener los rasgos correspondientes a la *República* de Zenón:

Supongamos que la virtud es una especie de ciudad que tiene unos habitantes felices –como diría tu maestro, llegado de allí, de un sitio cualquiera–, sabios en grado sumo, valientes todos sin excepción, justos, sensatos, a un paso casi de ser dioses. Y nada de cuanto acaece entre nosotros, robos, violencia, codicia, podría uno ver en esa ciudad, según dicen, sino que por el contrario sus habitantes, como es de toda evidencia, viven en perfecta paz y concordia. Y lo que despierta en las demás ciudades, a mí mí entender, disputas y revueltas y es motivo de permanente conspiración de unos contra otros está totalmente excluido de ellos. Efectivamente, no ponen sus ojos ni en oro, ni en placeres, ni en honores que sean objeto de discusiones entre ellos, sino que desde antaño los han expulsado de la ciudad, por no considerarlos necesarios para la vida de todos los ciudadanos. Así que viven la vida en una especie de bonanza (*galenón*) y dicha total (*paneudáimona bión*), en perfecta legalidad, igualdad, libertad (*eunomía, isotes, eleuthería*) y otros bienes.

[...] Para lograr esto debemos afanarnos al máximo desentendiéndonos de todo lo demás. Y ni a nuestra patria actual, aunque nos reclame, debe uno hacerle mucho caso, ni debe uno ablandarse ante los hijos o parientes que tengamos, por más que nos agarren deshaciéndose en llanto; antes bien, ante todo exhortarlos a ellos también a seguir por el mismo camino. Y caso que no quisieran o no pudieran, debe uno deshacerse de ellos bruscamente y encaminarse derecho a la ciudad dichosa aquella (*paneudáimonos póleos*), quitándose uno incluso hasta el manto (por más que ellos lo agarran y se afanan en tirar de quien va a toda prisa hacia allí), pues no hay miedo de que alguien le impida a uno la entrada aunque llegue allí desnudo” (*Hermotimo* 22-23).

Si Zenón se ocupó del sabio y de su ciudad, la ciudad común de dioses y hombres (*theôn kai anthrópon ásty koinón*), y dejó de lado todo lo relativo a los necios y a las ciudades de los necios, salvo criticarlas, ¿cómo se compagina esto con la recomendación del mismo Zenón de que el filósofo estoico debe participar en la política, es decir, en la política de la ciudad de los necios?

Como es sabido, uno de los signos de identidad de la escuela estoica, frente a su competidora la escuela epicúrea, es la recomendación de los escolarcas a que sus seguidores tomasen parte en la vida política. Es mera recomendación, no propiamente un mandato. Así lo recuerda Diógenes Laercio (VII 121): el sabio actuará en política (*politeusesthai*) a no ser que algo se lo impida... pues

12. HADOT, I., “Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques”, *Revue des études latines* 48 (1970): 133-179.

así contendrá el vicio e incitará a la virtud... Los sabios son reyes, los únicos magistrados, jueces y oradores, y no lo es ninguno de los necios”. Esto se dice de Crisipo, pero lo mismo afirmó Zenón y Cleantes, como recuerda Séneca: “Pronto y dispuesto, sigo a Zenón, Cleantes y Crisipo, ninguno de los cuales se vinculó con la cosa pública, aunque ninguno de ellos dejó de recomendarla” (*Sobre la tranquilidad del ama* I 7).

Esta tímida recomendación fue compatible con un hecho reconocido: que los primeros escolarcas, contra su recomendación, no tomaron parte en la vida política. Hallamos una evidente contradicción. Se dice que al no ser atenienses no podían participar, por extranjeros, en la política de la ciudad, pero nada les habría impedido ejercer como consejeros cuando algún político así se lo demandaba. También en esto parecen seguidores de Sócrates, del que Jenofonte nos recuerda una significativa anécdota: “En otra ocasión, al preguntarle Antifonte cómo pensaba en hacer políticos a los demás, mientras que él no se dedicaba a la política, si es que sabía algo de ella, respondió: ‘¿Cómo podría dedicarme más a la política, interviniendo yo solo en ella o preocupándome de que haya la mayor cantidad posible de personas capaces para ello?’” (*Recuerdos de Sócrates* 1.6.15).

Plutarco reprocha a los tres escolarcas de la Estoa este hecho: “Zenón, aun dentro de su parquedad, ha escrito mucho—igual que Cleantes ha escrito mucho y Crisipo muchísimo— sobre sistema de gobierno, modo de mandar y ser mandado, de impartir justicia y de practicar la oratoria. Sin embargo, no es posible encontrar en la vida de ninguno ni un cargo de estratega ni una actividad legislativa, ni un ingreso en el Consejo ni un alegato ante los tribunales ni una expedición por la patria, ni una embajada ni una donación pública. En lugar de eso, en tierra extranjera disfrutaron del ocio como de la flor de loto y pasaron su vida entera —que no fue breve sino bastante dilatada— entre discursos y libros y paseos. Por eso no es inevidente que vivieron de manera más acorde con lo que escribieron y predicaron otros que con sus propias doctrinas, al pasar su vida al completo en esa tranquilidad que tanto elogian Epicuro y Jerónimo” (*Contradicciones de los estoicos* I, 1033B-C).

Esta actitud de pasividad política, confesada y argumentada por parte de Epicuro, practicada por los escolarcas estoicos, se contrapone al tradicional compromiso de los filósofos griegos con su ciudad o con sus ideales políticos¹³.

13. Véase SOLANA, J., *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*, 18-32. (Se puede descargar en http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/00/_ebook.pdf).

El estoico que se dispone a participar en la vida política cuenta con un doble bagaje: primero, una teoría utópica abstracta¹⁴, es decir, una imagen o un sueño, como la califica Plutarco. Segundo, una completa carencia de ejemplos.

En estas circunstancias, ¿qué hará el discípulo estoico cuando se le pida que aconseje a un líder político?¹⁵

La primera respuesta la hallamos en la actividad política de dos estoicos de primera hora, discípulos de Zenón: Perseo y Esfero. Son ejemplo de respuesta política contradictoria, tanto que bien podrían pertenecer a escuelas diferentes enfrentadas. Y no es sorprendente, puesto que una posición abstracta y utópica puede alentar políticas divergentes por parte de sus autores, que se ven sumidos y forzados a la improvisación.

De Perseo se cuenta que Antígono II Gonatas, rey de Macedonia, invitó a Zenón a presentarse en su corte para que fuera su “educador y el de todos los macedonios en conjunto”, como dice Diógenes Laercio (VII 7). Zenón, alegando su avanzada edad, le envió a Perseo, discípulo y amigo muy próximo con quien compartía la morada.

Por su parte, Tolomeo invitó a Cleantes a que fuera a su corte, pero renunció, lo mismo que Crisipo, y en su lugar fue Esfero.

Según Bollandsee, los dos filósofos estoicos, Perseo de Citio y Esfero del Bósforo, los dos discípulos de Zenón, son los únicos estoicos influyentes en una corte helenística¹⁶.

A propósito de estos dos filósofos se cuentan sendas anécdotas que apuntan a un mismo propósito: el derrumbamiento de un dogma estoico, el que anuncia que el sabio no tendrá opiniones. Se enuncia diciendo que “el sabio no tendrá opiniones, es decir, que no dará su asentimiento a ninguna falsedad” (DL VII 121). Este dogma implica que el sabio es infalible: es decir, no se equivoca ni puede equivocarse.

14. Véase más adelante CICERÓN, *Leyes* (III 14).

15. Plutarco formula así la contradicción: “Cuando Crisipo escribe en *Sobre la República* que el sabio hará discursos en público y participará en política, como si creyese que la riqueza es un bien, así como la fama y la salud, está reconociendo que las teorías de los estoicos no tienen aplicación práctica ni utilidad pública y que sus doctrinas son inadecuadas a los usos y a las acciones” (*Contradicciones de los estoicos* 5, 1034B).

16. Sobre Perseo de Citio, pueden consultarse BOLLANSEE, J., ‘Persaios of Kition, or the failure of the wise man as general’, in MOOREN, L., (ed.) *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*. Leuven, 15–28 (2000), y ERSKINE, A., ‘Between philosophy and the court: the life of Persaios of Kition’, en ERSKINE, A. and LLEWELLYN J. Lloyd (editors), *Creating a Hellenistic World*, 177–194 (2010).

Cualquiera puede comprender que con este dogma ni tan siquiera se puede salir de casa, casi ni del seno materno. Al parecer, por allí comenzó la crisis de los dogmas del sabio.

En lo que toca a Perseo, Tolomeo derrumbó este dogma poniendo delante del filósofo dos granadas de cera, que debían parecerse mucho a granadas verdaderas. Cuando el filósofo así lo reconoció, el rey le mostró la trampa, a lo que el filósofo replicó que “había dado su asentimiento no a que eran granadas, sino a que sería muy razonable (*eúlogon*) que fueran granadas” (Diógenes Laercio VII 177). Algo semejante se cuenta de Perseo; en este caso, era Aristón de Quíos el que sustentaba el dogma estoico. Fue Perseo el que lo refutó del siguiente modo: hizo que de dos hermanos gemelos el uno le confiara un depósito a Aristón y luego envió al otro a que se lo retirara. Así quedó convicto? de incertidumbre (Diógenes Laercio VII 162). No es verosímil que Perseo negara este dogma central de los primeros escolarcas estoicos, como se infiere no ya solo de su proximidad a Zenón, sino de informes como los que refiere Diógenes Laercio (VII 120). Lo verosímil es que, tras haber pasado por la experiencia del Acrocorinto¹⁷, con la caída del dogma estoico de que solo el sabio es general, cayesen también otros dogmas semejantes, relacionados con la infalibilidad del sabio¹⁸.

Prueba de la inutilidad de la teoría política de los primeros estoicos es que estos dos filósofos, Perseo y Esfero, desarrollan prácticas políticas contradictorias.

Perseo, como se ha dicho, fue a la corte macedonia de Antígono II Gonnatas y ya no regresó a Atenas. La actividad que desarrolló en la corte parece más propia de un cortesano sin escrúpulos que de un consejero político. Así se infiere de un informe avalado por la autoridad de Heráclides Lembos y Antígono de Caristo, según el cual Menedemo, el filósofo socrático, habría

17 Véase el muy aleccionador pasaje de Plutarco: “De los generales de Antígono, a Arquelao, que se le sometió, lo dejó ir libre; pero quitó la vida a Teofrastró, que no quiso rendirse. Perseo, perdido el alcázar, pudo huirse a Cencris, y se refiere que más adelante, en una disputa, al que propuso que sólo el sabio le parecía que era general: «A fe –le respondió– que, de los dogmas de Zenón, éste era el que antes me agradaba más; pero ahora he mudado de dictamen, adiestrado por un mozuelo de Sición». Esto es lo que dicen de Perseo los más de los historiadores” (*Arato XXIII*). El mozuelo de Sición era Arato, el joven estratego de la Liga Aquea que por entonces no había cumplido los 30 años, cuando Perseo había sobrepasado los 60.

18. Ateneo (162ce) se hace eco de la misma noticia y cita a Hermipo como fuente. Al mismo tiempo aprovecha para ridiculizar el dogma estoico de que el sabio será bajo cualquier circunstancia un buen general.

pactado con Antígono, el rey macedonio, la restauración de la democracia en su patria, Eretria, pero Perseo lo habría impedido¹⁹.

Si Perseo parece más un cortesano y un conspirador en la corte macedonia, Esfero representa una línea antagónica.

No hay unanimidad sobre la relación entre Esfero y la revolución espartana, un acontecimiento político de gran transcendencia que afectó a todo el Peloponeso por un largo periodo de tiempo (243-180 a.C.). Dawson²⁰ admite que Esfero era probablemente el filósofo estoico vivo más distinguido después de Crisipo. Había sido discípulo de Zenón y Cleantes y era autor de más de 30 obras que abarcaban todas las ramas de la filosofía. En ningún sitio se sugiere que ningún estoico lo considerara un heterodoxo. Puede haber sido conocido ya como una autoridad sobre la constitución espartana”.

Sobre las reformas espartanas, otros estudios²¹ admiten que, aun cuando es dudoso que el estoicismo tuviera algo que ver en el origen de la revolución, “algunos estoicos como Esfero vieron en la revolución la utopía a la que se dirigían a tientas... Lo que atrajo a Esfero fue probablemente los esfuerzos sin precedentes por lograr la igualdad social y económica; tal vez creyó en una versión idealizada e igualitaria de ese tipo del modelo espartano y vio las reformas como una oportunidad para poner en práctica los principios colectivistas de la *República* de Zenón”²².

Al parecer, Esfero había acudido a Lacedemonia probablemente en tiempos de Agis. Del informe de Plutarco, que se basa en Filarco²³, se obtienen varias informaciones:

19. Así lo resume Diógenes Laercio II 143-144.

20. DAWSON, D., *The cities of the Gods*, 201-202.

21. BARENS I., CASPARI, V. y SCHEFOLD, B., *Political Events and Economic Ideas* (2004), 187-205

22. OLLIER, F., en “Le philosophe stoïcien Sphaïros et l’oeuvre réformatrice des rois de Sparte Agis IV et Cléomène III”, *Revue des Études Grecques*, 1936, 49-233, 536-570, recuerda que “los dos tratados de Esfero sobre temas de Lacedemonia, *La constitución laconiana* y *Licurgo y Sócrates*, en los que escribía a favor de las viejas costumbres espartanas, estaban destinados a la obra reformadora de los reyes” (552).

23. Filarco es un historiador de orientación estoica. Escribió una historia en 28 libros que se cierra con el reinado de Cleomenes, con cuya revolución simpatiza. Ollier (*op. cit.*, 553) cree que Filarco se inspira directamente en las obras de Esfero cuando escribe su historia de los reyes de Esparta, Agis y Cleomenes, a los que idealiza en gran manera. Polibio, como aqueo que era, polemiza contra Filarco, defendiendo las posiciones de la liga aquea y de su estratega Arato.

1. Esfero acudió a Esparta donde tomó parte en la educación de los jóvenes, entre ellos, del propio Cleomenes antes de ser rey y que Cleomenes abrazó la doctrina estoica (cap. 2). Por tanto, entre Esfero y Cleomenes se habría dado la típica relación de maestro y discípulo.
2. Ya en marcha la acción de gobierno de Cleomenes como rey, Esfero se ocupó de la educación de los jóvenes. Con ayuda del filósofo recuperó la tradicional educación espartana (cap. 11), en particular, los ejercicios gimnásticos (*gymnasion*) y los banquetes públicos (*sysisition*).
3. Agis y, después, Cleomenes desarrollaron un programa político revolucionario, basado en el reparto de tierras, la abolición de las deudas y una forma de organización comunista. Junto a ello, los reyes reforzaron la monarquía anulando la institución de los éforos, como ocurría en tiempos de Licurgo.

De acuerdo con Ollier²⁴, las obras de Esfero sobre Lacedemonia habrían sido escritas al calor de la acción política de los dos reyes reformadores y el filósofo habría tenido de este modo el papel de consejero y guía de los reyes.

De ser cierta esta tesis, Esfero habría sido el primer estoico que habría confrontado en la práctica las ideas de los primeros escolarcas y habría sido el primero en abordar las dificultades que nacían de aplicar la teoría a la realidad. El giro práctico habría comenzado con Esfero, quien habría representado en Esparta lo que Blosio de Cumas representó en la acción reformadora de los Gracos en Roma²⁵.

Los escasos fragmentos disponibles de Esfero y Perseo no permiten evaluar hasta qué punto modificaron y desarrollaron la teoría política estoica. Tampoco podemos evaluar si, más allá de los datos biográficos y de su actividad política como consejeros en las cortes helenísticas, estos dos estoicos pudieron profundizar en desarrollos teóricos enfrentados.

Sin embargo, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso²⁶, escolarcas del siglo II, representan dos líneas antagónicas sobre algunas cuestiones cruciales de la filosofía política. En el libro tercero de los *Deberes*, Cicerón plantea tres cuestiones que son objeto de deliberación: primera, la honestidad de una

24. *Op. cit.*, 560.

25. ERSKINE, A., *The Hellenistic Stoa*, dedica un capítulo a la revolución de Esparta y otro, a la de los Gracos. En ambos casos investiga las relaciones entre los líderes revolucionarios y las ideas de los filósofos estoicos que los acompañan, Esfero de Borístenes y Blosio de Cumas.

26. Panecio y su discípulo Hecatón de Rodas serán partidarios de Diógenes, mientras que Blosio de Cumas será el más destacado seguidor de Antípatro.

acción; segunda, su utilidad, y tercera y más importante, el conflicto entre lo honesto y lo útil, es decir, “cuando habiendo pugna entre lo que aparece honesto y lo que aparece útil, se pregunta de qué modo habrá de resolverse el conflicto” (III 2).

Cicerón se admira de que Panecio, al que elogia como “el más riguroso de los filósofos estoicos” (II 15), no abordara esta tercera cuestión (I 43 y 45). Al parecer los estoicos resolvían esta carencia alegando que Panecio omitió tratar el problema “por entender que lo honesto y lo útil jamás se hallan en contradicción” (III 2). Pero Cicerón no queda convencido; lo cierto es que “Panecio se comprometió a tratar el tema y luego no cumplió su compromiso”.

Como puede verse, Cicerón descubre aquí un vacío en la filosofía estoica, que hace referencia al célebre problema de si el fin justifica los medios y que constituye una pieza esencial en la filosofía política.

A Cicerón, político y abogado, le interesan los *deberes medios* (III 3), “lo deberes comunes a todos, de extensa aplicación y patentes a los hombres que tienen una bondad natural o que han sido objeto de una progresiva educación ética. Estos deberes se distinguen del *deber recto*, que supone la perfección absoluta y que solo el sabio puede alcanzar. Supuesto que el conflicto no afecta al sabio, sino a la gente común, Cicerón establece la siguiente norma: “Sustraer a un hombre una cosa que le pertenece y obtener ventajas a costa del daño que se causa a otro, es más contrario a la naturaleza que la muerte, la pobreza, el dolor y todos aquellos males que afectan al cuerpo o a los bienes exteriores”. Cicerón comenta que este modo de obrar destruiría los cimientos mismos de la sociedad humana. Formula la misma regla diciendo que “lo que la naturaleza prohíbe de modo absoluto, es que aumentemos nuestro patrimonio, nuestras comodidades y nuestro poder con el despojo de nuestros semejantes” e insiste en que es un principio general, acorde con el derecho natural y recogido por el derecho de gentes y las leyes positivas, que “no es lícito causar daño a otro para obtener ventaja” (III 5).

Más adelante descubrimos que Panecio, “dados sus principios”, no podía afirmar que lo honesto está en oposición con lo útil, sino que la oposición solo puede darse “entre lo honesto y lo aparentemente útil²⁷”. Cicerón

27. “Ea quae videntur utilia” (III 7). Los estoicos, como buenos socráticos, recurren a la distinción entre ser y parecer, a la que se adhiere igualmente Cicerón. Para Panecio “lo verdaderamente útil es honesto y lo honesto es útil”, sentando una condición necesaria y suficiente de lo uno hacia lo otro. “Lo verdaderamente útil” o “lo útil en absoluto” (*haplôs* en griego) se opone a “lo aparentemente útil” o “útil relativo”.

acepta este punto de vista; no obstante, hay casos en los que parece que “lo honesto pugna con lo útil, y entonces es preciso examinar si realmente se da este contraste o si cabe conciliación entre ambos términos” (III 12). De este modo dubitativo, Cicerón abre la puerta al debate sobre el conflicto real, no aparente, entre lo honesto y lo útil. Y en ese debate nos encontramos con dos estoicos enfrentados entre sí: Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso.

Cicerón expone algunos casos. Uno de ellos es el del vendedor de grano: un hombre transporta de Alejandría a Rodas un cargamento de trigo cuando los rodios son víctimas de una gran carestía. Este hombre sabe que otros mercaderes se dirigen también a Rodas con sus naves cargadas de cereal. La pregunta es: ¿debe nuestro hombre manifestar a los rodios esta circunstancia o bien guardar silencio y vender la mercancía al más alto precio posible? El caso es de un hombre honrado que se formula sinceramente esta pregunta.

Cicerón nos presenta dos respuestas. Antípatro afirma que nada de lo que el vendedor conoce debe ocultarse al comprador. Porque no solo hay que contemplar las propias ganancias, sino también hay que tener en cuenta *el bien común* y *el servicio a la sociedad*, a la *gran familia humana* que es obra de la naturaleza y no de ninguna convención social.

Diógenes, por el contrario, sostiene que el vendedor está obligado solamente a lo que dice el derecho civil, declarando los vicios de que adolezca la mercancía, y a no cometer fraude alguno y que, como se trata de una venta, es lícito al vendedor tratar de obtener el precio más elevado posible. En este caso el vendedor no oculta nada de su mercancía, simplemente se limita a silenciar una determinada circunstancia. Para Diógenes la gran familia humana debe ser compatible con la propiedad privada²⁸.

Los dos filósofos apuntan a cuestiones diferentes en el caso: la propiedad privada, de un lado, y el bien común y el servicio a la sociedad, de otro. Cicerón cita otros casos que permiten establecer una línea más sensible a los derechos de propiedad y de obtención de la máxima ganancia y otra que interpreta tales derechos en el marco de la gran familia humana y del bien común. El propio Cicerón, resumiendo casos del libro de los *Deberes* de Hecatón, discípulo de Panecio, afirma que este en un caso concreto “se inclina por una solución utilitaria, no humanitaria” (III 23).

28 Cicerón cita otros casos, donde se perfila la misma duplicidad de pensamiento. Por ejemplo, si uno recibe dinero falso sin advertirlo, ¿puede darlo como si fuera bueno en pago de un débito suyo? Diógenes responde que sí, mientras que Antípatro dice que no. Si alguien vende vino malo, ¿debe manifestarlo? Diógenes responde que no es necesario, mientras que para Antípatro es el deber de una persona decente (*virī boni*) (III 23).

Antípatro, apelando como buen estoico a la naturaleza, afirma que “los principios naturales que informan todo nuestro ser y que debemos seguir y obedecer, ¿no nos están diciendo que nuestra utilidad es la utilidad de todo el mundo y que la utilidad de todo el mundo es nuestra propia utilidad?” (III 12).

En un pasaje de las *Leyes*, Cicerón, hablando de las magistraturas de la república, alude a las agudas observaciones sobre el asunto hechas por Teofrasto²⁹ y, después, por Diógenes de Babilonia. El interlocutor se extraña de que también los estoicos se hayan ocupado de estos asuntos, a lo que responde Marco: “Nada más el que acabo de nombrar (es decir, Diógenes de Babilonia) y luego un hombre excelente y cultivado como el que más: Panecio. Porque los estoicos antiguos escribían, sí, sobre la república y desde luego con ingenio, pero no para el uso popular y civil. Esto procede más bien de la academia bajo el influjo de Platón. Luego Aristóteles, en sus obras filosóficas, ilustró toda esta teoría política” (*Leyes* III 14).

Panecio debió de seguir, sin duda, la línea marcada por Diógenes, enfrentada con la de Antípatro. Esta conclusión se sigue, como se verá a continuación, del posicionamiento de Panecio en el conflicto entre los Gracos y el círculo de los Escipiones en Roma como representante de los conservadores.

Cicerón avala la misma conclusión en el *Tratado de los deberes*. En bastantes pasajes, elogia la obra del estoico, hasta decir que “no hubiera yo osado escribir lo anterior en un tratado de filosofía como este, si Panecio, el más riguroso, de los filósofos estoicos, no me hubiera precedido en hacerlo” (II 14). Confiesa asimismo seguirlo muy de cerca en sus libros (II 17) y reconoce que diserta sobre los deberes con más atención y agudeza que ningún otro (III 2). Es cierto que le critica el que no haya tratado el conflicto entre lo que parece honesto y lo que parece útil (III 2), aunque acaba justificando esta omisión (III 3)³⁰. Cicerón, con su condena explícita y contundente al programa de los Gracos³¹, se

29. Debe de referirse a uno de los numerosos tratados de Teofrasto sobre temas políticos, como *Sobre la monarquía*, *Política*, *Tratado político para momentos oportunos* o *Sobre la mejor constitución*.

30. DYCK, A. R., *A Commentary on Cicero De Officiis*, 23-24, sugiere posibles razones por las que Panecio no acabó la obra.

31. Mientras elogia a Tiberio Graco (el padre), de sus hijos dice Cicerón que “no fueron estimados en vida por los hombres de bien, y después de muertos se juzgó justo haberlos hecho perecer” (II 12). El delito de los Gracos, como el de Agis de Esparta, fue el mismo: haber tocado la propiedad privada, porque para Cicerón “es esencial en toda ciudad o estado, que cada uno posea de manera pacífica y segura lo que es suyo, sin temor a incautaciones y despojos” (II 22). En la misma línea,

sitúa en la misma posición que Panecio, amigo de los Escipiones y discípulo de Diógenes de Babilonia.

Vayamos ahora al programa de Tiberio Graco centrado en la ley agraria. La ley se proponía redistribuir entre los pobres la tierra pública que monopolizaban los ricos y grandes latifundistas. Al ser nombrado tribuno de la plebe el año 133 a.C., “al punto tomó por su cuenta esta tarea, animado, según dicen los más, por el orador Diófanes y el filósofo Blossio. Era Diófanes³² un desterrado de Mitilene, y Blossio de allí mismo, natural de Cumas, en Italia; al cual, habiendo sido en Roma³³ discípulo³⁴ de Antípatro de Tarso, dedicó éste sus tratados de filosofía” (Plutarco, *Gracos* 8.6).

Este pasaje presenta a Blossio y Diófanes a modo de consejeros, como los que exhortaron y animaron (*parormesánton*) a Graco en esa tarea. En una segunda oportunidad, citada por Plutarco, Blossio aparece como la voz que guía los pasos del líder político, pronunciándose sobre una cuestión muy propia del filósofo, a saber, la adivinación. Dice Plutarco que, dirigiéndose Graco al Capitolio, “habían andado muy poco, cuando sobre un tejado se vieron a la izquierda³⁵ unos cuervos riñendo; y pasando muchos, como era natural, junto a Tiberio, una piedra arrojada por uno de ellos cayó precisamente a sus pies; lo que hizo detener aun a los más osados de los que le acompañaban; pero llegando a este tiempo Blossio³⁶ de Cumas, dijo que era grande vergüenza y miseria que Tiberio, hijo de Graco, nieto de Escipión, y el defensor del

escribe Cicerón que “el primer deber de quien administra la cosa pública es el de cuidar de que cada uno conserve sus bienes propios y el de que por la actuación del estado no se cause perjuicio a la propiedad privada” (II 21).

32 Dice Cicerón en *Brutus* (27, 104) que “Graco, por diligencia de su madre Cornelia, fue educado desde niño en las letras griegas, y tuvo siempre excelentes maestros, entre ellos a Diófanes de Mitilene, que era entonces el más disertado de Grecia. Pero tuvo poco tiempo para desarrollar y dar muestras de su ingenio”.

33. El texto dice *en ástei*, es decir, “en la ciudad”. Unos interpretan que ese término se refiere a Atenas, “la ciudad por excelencia, sobre todo en la filosofía”. Así, LA GRECA, F., “Blossio di Cuma: stoicismo e politica nella Roma dei Gracchi”, *Quaderni del Dipartimento* Anno V tomo 2 (1995), nota 23); otros estudiosos consideran que se refiere a Roma, donde Antípatro habría enseñado filosofía.

34. En griego dice *synéthes*, que significa *amigo íntimo, confidente o familiar*. Así se confirma al saber que Antípatro le dedicaba sus tratados.

35. Los indicios en el comportamiento de las aves significaban cosas diferentes según que el suceso ocurriera a la derecha o a la izquierda del espectador.

36. Según Cicerón (*Sobre la adivinación* I 5) tan solo Jenófanes y Epicuro desestimaron la adivinación. Los demás, aunque con desigual convencimiento, la aceptaron.

pueblo romano, por temor de un cuervo no acudiera adonde los ciudadanos lo llamaban, y que esto, que era vergonzoso, no lo harían pasar por burla los enemigos, sino que le pintarían al pueblo como un tirano que ya se daba grande importancia³⁷ (Plutarco, *Gracos*, 17.3).

En esta cuestión, Bloasio puede parecer que se aleja de la posición general de los estoicos, “que tienden a defender todos los tipos de adivinación”, como recuerda Cicerón en *Sobre la adivinación* (I 5). El propio Cicerón, sin embargo, dirá que, si bien Panecio se apartó de los estoicos, pese a ser quizá el jefe de esta escuela, y, aunque no se atrevió a negar la existencia del poder de adivinar, dijo que él la ponía en duda³⁸ (o.c. I 6). Si Panecio ponía en duda la adivinación, fue además “el único de los estoicos que rechazó las predicciones de los astrólogos” (II 88)³⁹.

Bloasio, por tanto, no es una excepción entre los estoicos cuando se burla de los presagios que se derivan de la riña de unos cuervos⁴⁰.

El programa y la acción política de Tiberio Graco tienen por centro la ley agraria y su reparto de la tierra pública. Es evidente el paralelismo con las revoluciones de Agis y Cleomenes. En las dos parejas, la espartana y la romana, Plutarco pone en el centro la *codicia* de los ricos: “Pongamos a los Gracos al lado de una pareja de jefes populares laconios, los reyes Agis y Cleomenes. También estos, favoreciendo al pueblo como aquellos, [...] del mismo modo se hicieron odiar por los poderosos, que no querían renunciar a su acostumbrada codicia (*synéthe pleonexían*). Estos espartanos no eran

37. Cicerón no duda en afirmar que “no obedeció Bloasio a la temeridad de Tiberio Graco, sino que se puso al frente y no se contentó con ser seguidor (*comitem*), sino que se prestó como cabecilla (*ducem*)” (*De amicitia* XI 37).

38. Diógenes Laercio se expresa de modo más contundente. Dice que para Panecio “la adivinación carece de fundamento” (VII 149). También sabemos que Carnéades y Panecio debieron incluso de llegar a la mofa, como se sigue de Cicerón: “Que deje Carnéades de importunar –como hacía también Panecio– preguntándose si era Júpiter quien ordenaba a la corneja cantar desde la izquierda o al cuervo desde la derecha” (*Sobre la adivinación* I 7).

39. LONG, A. A., *La filosofía helenística*, 206-7. Cicerón (*Sobre la adivinación* I 6, 64, 125, 130) insiste en los esfuerzos de Posidonio por restaurar las posiciones sobre la adivinación que Panecio había negado.

40. Según Filodemo (*De la piedad* 9.7), Perseo habría ido mucho más lejos, pues “Perseo suprime la divinidad o no sabe nada de ella, cuando en *Sobre los dioses* dice que no le parecen increíbles las teorías formuladas por Pródico, según las cuales en un principio fueron considerados y honrados como dioses los alimentos y las cosas útiles, y tras éstas, los inventores de los alimentos, los vestidos y otras artes, como Deméter, Dioniso, y [...] (SVF I, fr. 448) (DK84B5).

hermanos entre ellos, pero emprendieron una política semejante y hermana” (*Agis* 2.9-11).

Para tener el panorama completo, a las dos parejas, la espartana y la romana, hay que añadir, de una parte, la pareja estoica, Esfero y Blossio. En ambos casos, en el escenario político se enfrentaban el partido de los ricos y la muchedumbre de los pobres; tanto en Roma como en Esparta, la sociedad estaba polarizada entre los ricos y avariciosos terratenientes y la inmensa mayoría de la población abocada a la pobreza y al hambre. El desequilibrio social era tan grave que se ponía en riesgo la propia pervivencia del estado. Tanto es así que la crisis romana se solventó aplicando la política del reparto de tierras, ideada por el propio Tiberio Graco.

Algunos estudiosos defienden que Blossio se movía más por su odio a Roma que por sus ideales estoicos⁴¹ y que no existió el supuesto estoicismo radical. No obstante, aparte de la presencia reconocida de dos estoicos en la Esparta de Cleomenes y en la Roma de Tiberio Graco, es indudable que en el estoicismo existen elementos teóricos suficientes como para justificar el compromiso político de Blossio.

Ya hemos mencionado la tesis de Plutarco en la *Fortuna de Alejandro*. Hay otros elementos: Cicerón afirma que la propiedad privada no tiene ningún fundamento en la ley natural⁴². La justicia es una virtud y, por tanto, algo firme, basado en la naturaleza, ajeno a los vaivenes de la convencionalidad⁴³. Por lo demás la situación en Roma era de injusticia extrema, como bien expresa el discurso de Tiberio Graco: “Las fieras que discurren por los bosques de Italia tienen cada una sus guaridas y sus cuevas; en cambio, los que pelean y mueren por Italia sólo participan del aire y de la luz, y de ninguna otra cosa más, sino que, sin techo y sin casas, andan errantes con sus hijos y sus mujeres; no dicen verdad sus caudillos cuando en las batallas exhortan a los soldados a combatir contra los enemigos por sus aras y sus sepulcros, porque

41. Así DUDLEY, D. R., “Blossius of Gumae”, *JRS* 31 1941, 94-99. En contra, HADOT, I., *o. c.* y DAWSON, D., *Cities of the Gods* 238 y n. 33.

42. “Si nos atenemos a los principios puramente naturales no hay nada que pertenezca a una persona, con exclusión de las demás. La propiedad reconoce su origen en una antigua ocupación” (*Tratado de los deberes* I 7). Pero, más adelante agrega que “el primer deber de quien administra la cosa pública es el de cuidar de que cada uno conserve sus bienes propios y el de que por la actuación del estado no se cause perjuicio a la propiedad privada” (id. II 21, p. 144).

43. La justicia está entre las primeras virtudes junto con la prudencia, valentía y templanza (DL VII 92.6), las cuatro virtudes platónicas. También se dice que 7.53 9 “lo justo y lo bueno se intuye por naturaleza” (DL VII 53.9) o que “lo justo existe por naturaleza y no por convención” (DL VII 128.9).

de un gran número de romanos ninguno tiene ara, patria ni sepulcro de sus mayores; sino que por el regalo y la riqueza ajena pelean y mueren, y, cuando se dice que son señores de toda la tierra, ni siquiera un terrón tienen propio” (Plutarco *Gracos* 9).

La igualdad de los seres humanos conduce a la necesidad de proclamar el derecho universal a la educación⁴⁴.

Todos estos elementos, presentes en el estoicismo, convierten la acción de Bloasio y de Esfero en coherentes con sus principios filosóficos estoicos. Por lo que toca a Bloasio, una vez fracasado el proyecto de Tiberio Graco, su decisión de sumarse a la revolución de Aristónico en Asia confirma la firmeza de su compromiso político. Bloasio y Panecio, cada uno como consejero de las dos facciones enfrentadas, los Gracos y los Escipiones, son prueba de que por este tiempo la Estoa se dividió en dos corrientes enfrentadas⁴⁵.

He intentado argumentar que esa aguda oposición entre dos líneas⁴⁶ en el estoicismo tiene su fuente en la *politeia* abstracta y utópica de Zenón, en cuyo interior se encuentran estímulos para desarrollos opuestos⁴⁷, que

44. “Como la naturaleza humana es capaz de sabiduría, fue conveniente que reciban enseñanza los obreros, los campesinos, las mujeres y, finalmente, todos los que tienen forma humana, para que alcancen la sabiduría; el pueblo de los sabios se fragua a partir de toda lengua y condición, sea de sexo o de edad” (SVF III 253-254).

45. DAWSON añade que la mera existencia de una figura como Bloasio es evidencia suficiente para la persistencia de una fuerte tradición estoica de reforma radical social y política durante la época de Panecio” (*The cities of the Gods*, 238 y n. 33).

46. Cabría plantearse la existencia de líneas opuestas semejantes en otros temas estoicos. Así, por ejemplo, se proclama el desprecio al dinero y a la riqueza, pero Zenón es rico y practica la usura, como recuerda Diógenes Laercio con insistencia (VII 12, 13, 16). Sócrates, una referencia para los estoicos, también se habría entregado a la práctica de la usura (II 20). En el *Hermitimo* (9-10) de Luciano, el maestro estoico es avaro y codicioso. El mundo de doble moral no parece ajeno a los primeros momentos del estoicismo. Véase nota siguiente.

47. Existe otra cuestión inquietante, que plantea Plutarco en las *Contradicciones de los estoicos* 1.; a saber, si la vida del filósofo es concorde con su doctrina. Una respuesta negativa a esta pregunta nos conduce a la crítica que Finley dirige al estoicismo: que su prédica de la hermandad y la igualdad universal de todos los hombres viene a ser en realidad la justificación ideológica de la conservación, en la vida real, de las más hirientes desigualdades, que abocaban a la monarquía absoluta. Quizá Nietzsche (*El crepúsculo de los ídolos* 85, nota 116) discurría en la misma línea cuando afirmaba que “nada me repugna tanto como el elogio doctrinario de la filosofía, tal como se da en Séneca o más aún en Cicerón”. Y quizá también Machado,

habrían de materializarse, probablemente, primero en Perseo y Esfero, después en Diógenes de Babilonia y Antípatro, y, finalmente, en Panecio y Blossio.

BIBLIOGRAFÍA

- BARENS, I., CASPARI, V. y SCHEFOLD, B. 2004. *Political Events and Economic Ideas* (2004).
- BEES, R. 2011. *Zenons Politeia*. Brill. Leiden.
- BOLLANSEE, J. 2000. "Persaios of Kition, or the failure of the wise man as general", in L. MOOREN (ed.) *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World* Leuven, 15-28 (2000),
- DAWSON, D. 1992. *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford University Press.
- DUDLEY, D. R. 1941. "Blossius of Cumae", *The Journal of Roman Studies* 31, 94-99.
- DYCK, A. R. 1996. *A Commentary on Cicero De Officiis*. Ann Arbor. University of Michigan.
- ERSKINE, A. 2011. "Between philosophy and the court: the life of Persaios of Kition".
- ERSKINE, A. and LLEWELLYN J. LLOYD (EDITORS). 2011. *Creating a Hellenistic World*. Swansea. Classical Press of Wales.
- ERSKINE, A. 2011. *The Hellenistic Stoa*. Bristol Classical Press.
- FINLEY, M. I. 1977. *Uso y abuso de la historia*. Barcelona Crítica.
- HADOT, I. "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines* 48 (1970): 133-179.
- LA GRECA, F. "Blossio di Cuma: stoicismo e politica nella Roma dei Gracchi", *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione*, n. 2, 1995, 141-177.
- LONG, A. A. 1984. *La filosofía helenística*. Madrid. Alianza.
- MOOREN, L. (ed.) 2000. *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*. Leuven. Peeters.
- NICOLET, C. 1965. "L'inspiration de Tibérius Gracchus", *Revue des Études Anciennes* 67, 142-158.
- ORBINK, D. y VANDER WAERDT, Paul A. 1991. "Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools", en *Greek, Roman and Bizantine Studies* 32: 4, 355-396.
- OLLIER, F. 1936. "Le philosophe stoïcien Sphairos et l'oeuvre réformatrice des rois de Sparta Agis IV et Cléomène III", en *Revue des Études Grecques*, 49-233, 536-570.
- RIKJ, L. M. de. 1965. "Enkýklios paidéia, A Study of its original meaning", *Vivarium* 3 (1): 24-93.

en su *Juan de Mairena* (158), expresa el mismo desencanto cuando, haciéndose eco de la expresión nietzscheana que hace de Séneca "un toreador de la virtud", añade que "era un retórico sin sofística, un pelmazo que no pasó de mediano moralista y trágico de segunda mano".

- SCHOFIELD M. 1991. *The Stoic Idea of City*. Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. 2002. "Social and political thought", en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 739, 770.
- SCHOFIELD, M. 2005. "Epicurean and Stoic political thought", en *The Cambridge History Greek and Roman Political Thought*, 435-456.
- SOLANA, J. 2013. *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza. (Se puede descargar en PDF en <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/00/ebook.pdf>).
- VANDER WAERDT, Paul A. 1991. "Politics and Philosophy in Stoicism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9: 185-211.