

La noción de *koinonia* y los orígenes del pensamiento utópico

The concept of *koinonia* and the origin of utopian thought

David Hernández de la Fuente
UNED
<dhdela Fuente@geo.uned.es>

Data de recepció: 01/09/14
Data d'acceptació: 24/10/14

En esta contribución, a modo de una recopilación de notas críticas y metodológicas, nos proponemos repasar las implicaciones del vocablo griego *koinonia* en la historia del pensamiento utópico griego. La palabra *koinonia* evoca un antiguo debate conceptual en torno a la comunidad de bienes y familia en el grupo humano, pero también en cuanto a la política antigua, la sociedad civil y su cohesión y relaciones internas desde el mundo clásico hasta el grupo socio-religioso en la época cristiana. Es un término de larga trayectoria, pero especialmente usado en la discusión sobre la comunidad política ideal, que aun hoy centra el debate en el campo de las utopías antiguas por su uso en el Pitagorismo primitivo y en los primeros teóricos de la política, sobre todo en Platón y Aristóteles. Su uso gira en torno a la noción de compartir la propiedad de la tierra y la hacienda (el *oikos*) y también la comunidad familiar. Es un término importante además por sus connotaciones, en ámbito religioso, de vida en común ascética y comunitaria: así se ve desde el mundo pitagórico, espejo para la filosofía neoplatónica de cenobitismos posteriores. La cuestión de la *koinonia* y del *koinon bios*, no en vano, marcará posteriormente, ya en el mundo cristiano, tanto el primer monacato como incluso el concepto cristiano

de la comunión.¹ La discusión que proponemos aquí parte de la relectura de varios textos clave en torno a este concepto que se encuentran en las fuentes del antiguo pitagorismo y en el pensamiento de Platón y Aristóteles y, en segundo lugar, de la reconsideración de una monografía ya clásica para la idea de comunismo y comunidad de bienes y de familias en el pensamiento utópico griego, el libro de D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*.²

Como se ha podido constatar en esta sucinta presentación, el vocablo *koinonia* evoca conceptos de enorme importancia en la historia del pensamiento político y en las ciencias sociales. Dejando aparte las hondas implicaciones sociológicas de la idea de la «vida común» o la «comunidad de vida» que, para los grupos religiosos representan algunas de las postrimerías de este debate, nos centraremos ante todo en su vertiente política y, en concreto, en la historia de la formulación teórica de modelos alternativos a la comunidad política tradicional. Puede decirse que el surgimiento del estado, que encuentra su base en la Grecia clásica, se fundamenta en un triple sentido de la *polis*: el físico, el constitucional y el comunitario. En ese último sentido se hablaba de *koinonia* en el origen del estado democrático como la comunidad solidaria de hombres y mujeres nacidos o radicados en la *polis*. De ahí la gran relevancia histórico-política del término *koinonia* en los orígenes de las ciencias sociales y también en la filosofía política. Valga como ejemplo la polisemia y los múltiples matices que presenta la palabra en griego antiguo: si en el mundo pitagórico se subraya especialmente el valor de la *koinonia* en el hecho de compartir la vida con los miembros de la escuela, en Platón designa no solo una comunidad humana como prerrequisito de la amistad³ o la educación en la filosofía,⁴ sino también a la sociedad en su con-

¹ Vaya por delante que este término, sobre el que disertaremos a continuación, da nombre, por cierto, al grupo de investigación interdisciplinario y consolidado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la denominación concreta de *Koinonía. Grupo interdisciplinario de investigación sobre Trabajo Social, Historia, Derecho e Intervención Social* (Ref. GI62: <www.koinonia.org.es>), en el que se enmarca una sección de la línea de investigación sobre historia social e historia cultural del mundo antiguo de la que forma parte este trabajo.

² Dawson 1992.

³ Platón, *Gorgias* 507e.

⁴ Platón, *Leyes* 861e, *Simp.*188c.

junto.⁵ En su uso por Aristóteles, como se verá, se concreta la acepción del término que pasa a significar sobre todo la comunidad ciudadana y política.⁶ Además del sentido filosófico, otras acepciones de este término griego se refieren al ámbito del derecho griego (comunidad de matrimonio o de propiedad) y, en época más tardía, cobrará también un sentido teológico, como comunión con lo divino, en el griego neotestamentario. Hay que añadir, por último, que autores como Eurípides recogen la acepción de «comercio sexual» igualmente.⁷ Propiedad, sexo, familia y vida en común tendrán relevancia a la hora de examinar las implicaciones utópicas de este término, como veremos.

En primer lugar, en efecto, cabe recordar que el término *koinonía*, sustantivo del adjetivo *koinon* («común»), es la palabra griega por excelencia que designa la «sociedad» o la «comunidad» humana, en el sentido de convivencia y apoyo mutuo entre un grupo de personas identificadas política y socialmente. El propio adjetivo *koinon* tiene también una importante acepción política que sale a la palestra con la consolidación de la *polis* como estado de ciudadanos iguales con conciencia comunitaria y colectiva. Con esta visión se consolida la revolución sociopolítica paralela al surgimiento de la guerra hoplítica, un cambio en el que, como tantas veces, la transformación en los medios de producción y su control por la fuerza, cambian la faz de la sociedad. Frente a la tradicional manera de luchar de las elites griegas anteriores en duelos singulares de *aristo*⁸ la introducción de la falange de ciudadanos libres e iguales, propietarios de pequeñas haciendas familiares, va a revolucionar las condiciones de acceso al poder político y a sentar las bases de la sociedad de la ciudad-estado griega durante al menos dos siglos. Todos los ciudadanos que forman la *koinonía politike* en pie de igualdad, tanto aristócratas y medianos propietarios, como modestos campesinos, son iguales en el campo de batalla y en la lucha hoplítica en la que cada ciudadano cubre a su compañero. Ya no luchan los nobles a la imagen de los héroes homéricos que, como Héctor, Ájax o Aquiles, peleaban por alcanzar una fama individual, el *kleos* inmortal, sino que los ciudadanos en armas

⁵ Platón, *Político* 276b.

⁶ Aristóteles, *Política* 1252a7.

⁷ Eurípides, *Bacantes* 1276.

⁸ Como han señalado autores como Hanson 1989 o Keegan 2014.

de la falange hoplítica luchan en defensa de lo común (*to koinon*). Más allá de los modelos de la épica antigua en busca de la gloria del héroe aristocrático, sacrificar de la vida del ciudadano en beneficio de la comunidad política y social, la *koinonía*, que agrupa ambos sentidos inseparables en la antigua *polis*, se convierte en una gesta digna de ser recordada en la posteridad, la única hazaña ciudadana merecedora de tal nombre, independientemente del estatus social del implicado. Así, puede inferirse de la ideología que transmiten los versos de ciertos líricos arcaicos.⁹

El trasfondo de esta nueva guerra es, como recuerda también Hanson (1995), económico y agrícola, dando fe de la relevancia de las explotaciones agrícolas en la civilización griega, pero también derivado de un cambio de paradigma político. Y asimismo la comunidad hoplítica de ciudadanos libres se engendra sobre la suma de núcleos que suponen las haciendas particulares de los ciudadanos libres e iguales, entendidas como las unidades con comunidad de propiedad y familia que son los *oikoi*.¹⁰ Corre parejas el nuevo sentido de comunidad en pie de igualdad en los años de la consolidación de la falange hoplítica con la idea de «lo común». Así se ve, por ejemplo, en la notoria proliferación de inscripciones legislativas a lo largo de los ciento cincuenta años posteriores a la implantación del régimen democrático en Atenas. Se puede decir que configuran un espacio público, siguiendo la terminología de Jürgen Habermas, en la *polis* de Atenas marcado por el uso público de la escritura y, en otro sentido, de la oratoria oficial. Destaca en estas manifestaciones de la voluntad política el empleo de términos como *koinon* o *demosios* en referencia a la comunidad política. A la vez, el espacio público en el sentido de discusión sobre la *politeia* abunda tanto en el ágora como en la oratoria y la filosofía. Los elitistas simposios y las aristocráticas y contestatarias *hetaireiai* de índole oligárquica y conspirativa, a su modo, también constituyen un ejemplo de espacio público para el debate político en torno a la mejor *koinonía*.¹¹

⁹ P.e. Calino 1 W = 1 D, 5-9, 14-19.

¹⁰ Es conocida la tesis de Hanson (1995) sobre la importancia de la «granja» como elemento constitutivo del despegue político de occidente frente al mundo del antiguo Oriente.

¹¹ Puede verse el reciente tratamiento de Canfora (2014) para el ambiente de debate en torno a la comunidad política en los diversos niveles del espacio público ateniense, desde las asambleas a las *hetaireai*.

Tras la *isonomía* de los ciudadanos-soldados, la milicia en defensa de lo común (*koinon*) y el espacio de lo público (*demosios*), la noción de *koinonía* aparece también en el discurso económico y social a la hora de plantear la administración de la hacienda u *oikos*, tanto de los bienes muebles o inmuebles, como de la familia extensa que conlleva esta unidad básica de la *polis*. No de forma sorprendente, a partir de estas reflexiones sobre cómo administrar el propio *oikos*, mezcladas con noticias variadas de los viajeros e historiadores que referían otros modelos de gestión familiar y política, van a surgir cuestionamientos del orden político e ideas para su mejora y reforma. A la par que los griegos fueron conociendo noticias de allende los mares, de las colonias de nueva fundación o de los pueblos con los que se encontraron, se procedió a redefinir la propia identidad por el contraste, mientras surgía a la vez el interés por una teoría política. Tras la consolidación de la *polis*, no es extraño que, en sus orígenes, los primeros esbozos de una teoría política griega se localicen en el contraste con el otro: los diálogos de Creso y Solón y el *logos tripolitikos* que transmite Heródoto dan buena cuenta del uso de la ficción del bárbaro para teorizar sobre los modelos políticos.¹²

En todo caso, las ideas de reforma de la *polis*, a partir de las premisas que otorga la noción de *koinonía*, se centran en una mejora de la sociedad reforzando la cohesión entre sus miembros y se relacionarán a menudo en el pensamiento político griego con el ideal de una vida en comunidad en cuanto propiedad comunal, comunidad de familia o comunidad política de especial refuerzo y excelencia. Tal es también la suma de connotaciones que para Dawson supone la característica más destacada de la génesis del pensamiento utópico, en cuanto a las ideas comunistas, en la Grecia antigua.¹³ Esto acaso se puede explicar mediante la conexión cultural que existía entre la palabra griega *koinonía* y el concepto de *oikos*, pues en el seno del *oikos* griego, entendido como familia extensa y a la vez como hacienda que gestionaba el lote de tierras hereditarias (*kleros*), se encontraba esta juntura fundamental entre la comunidad de bienes y la comunidad familiar.

Como se ve, se trata de un debate conceptual muy relevante en el que hay que partir de las nociones básicas a la hora de entender

¹² Cf. en general, Barceló y Hernández de la Fuente 2014, en esp. 217 ss.

¹³ Dawson 1992, 8 ss.

qué debemos comprender como *koinonia*. Desde la idea de *oikos* y *kleros* a la propia noción extensa de la *polis* o las reglas y condiciones que marcan la pertenencia a un cuerpo de ciudadanos (*politai*) y en el marco de una constitución política de la ciudad estado (*politeia*). Luego, ante los problemas que se plantean en la ciudad-estado tradicional, esta comunidad familiar y de propiedad daría lugar en el pensamiento utópico a una evolución hacia un modelo de reforma política: la noción de reformar la *polis* desde el *oikos* surge a partir de modelos de la historiografía, la religión o la comedia sobre todo durante la Guerra del Peloponeso y culmina en la propuesta que acaso sea su cúspide absoluta o quizá más conocida, la famosa *koinonia* de mujeres e hijos que se da en la *República* de Platón.

En el acervo del saber común de los griegos había ciertos lugares comunes, bien estudiados por Dawson, que inducían a dar crédito a unas *koinonias* utópicas que pudieran mejorar la comunidad política, a partir de la perfección de una vida común en cuanto a propiedades o familias. Estas nociones provenían de campos muy diversos. En primer lugar, los griegos habían oído también ciertas noticias —transmitidas por los escritores de viajes, los oradores y los historiadores— sobre comunidades fantásticas y utópicas allende el mundo griego que ponían en común propiedades y familias, notablemente algunos bárbaros remotos que se supone que compartían sus bienes y sus mujeres. Tales ejemplos eran referidos con cierta admiración o como prueba de la convencionalidad de las leyes y de las costumbres por ciertos sofistas, como Protágoras de Abdera, que los asociaban a sus teorías sobre la convención frente a la naturaleza y los relacionaban con la situación sociopolítica de la Atenas democrática. En efecto, se contaba acerca de las costumbres de ciertos extranjeros que eran conocidos por su *koinonia* de mujeres: la tribu nómada de los agatirsos, relacionada con los tracios, es descrita por el historiador Heródoto como un pueblo polígamo, tatuado y amante del lujo que vivía en la llanura del río Maris.¹⁴ Las fábulas sobre la promiscuidad de las mujeres bárbaras, su *polyandria* o, lo que es más atractivo, la imagen de unas mujeres poderosas y masculinizadas que ejercen el gobierno (*gynaikokratia*) encuentran múltiples reflejos en la mitología y en la literatura, si se tiene en cuenta en la leyenda la gran

¹⁴ Herodoto IV 104.

cantidad de noticias disponibles sobre las Amazonas, los tracios, ilirios o chipriotas (incluso sobre nuestros cántabros se contará la leyenda del gobierno matriarcal en tiempos posteriores).

Otro elemento importante eran los ecos de las supuestamente excelentes constituciones dorias, como las de Creta y Esparta, y de instituciones como las comidas en común o el *epiklerato* más favorable a la mujer. En cuanto a lo primero, hay que recordar que la legendaria legislación de ambos lugares —de origen supuestamente divino, pues en Creta se decía provenir de Zeus a través de Minos y en Esparta de Apolo mediante Licurgo— conformaba las constituciones más conocidas del mundo griego y casi todas las investigaciones sobre la ley en la literatura antigua hacían uso de ellas como modelos.¹⁵ Incluso en el propio Platón, pese a sus distancias críticas, el comienzo de las *Leyes* no deja dudas al respecto, cuando el extranjero ateniense comienza con el juicio crítico de las constituciones de Esparta y Creta,¹⁶ y hay otros ejemplos en la obra del filósofo en los que se alaba la idiosincrasia de espartanos y cretenses,¹⁷ su sistema educativo y social o se pondera positivamente la tradición de sus gobiernos aristocráticos.¹⁸ Especialmente se valoraba en el debate político la costumbre edificante de las comidas en común, amenizadas por cánticos patrióticos.

En cuanto a la especial situación de la mujer doria hay que recordar que, a las muchachas o viudas con herencia, figura del derecho griego llamada *epikleros*, literalmente «la que está sobre la herencia», se las denominaba en Esparta y Gortina, muy significativamente, *patrouchoi* (es decir «las que poseen el patrimonio»): aunque estaban en general obligadas a casarse con alguien lo más cercano posible a la sangre de su padre, en los estados dorios estas mujeres tenían cierta independencia y poder en la gestión del patrimonio y en la toma de decisiones sobre su vida (a la influencia negativa del excesivo poder femenino achacará Aristóteles la decadencia de Esparta). Por ello, la evocación de las poderosas mujeres dorias —junto con otros aspectos de la vida comunal espartana, como las comidas en común— era uno de los *leitmotiven* más presentes para la reformulación utópica de las *koinoníai*.

¹⁵ Brisson - Pradeau 2006, vol. 1, 334.

¹⁶ Hernández de la Fuente 2010.

¹⁷ Platón, *Protágoras* 342a ss.

¹⁸ Platón, *Rep.* VIII 544. Cf. también Heródoto I 65.

En un tercer punto, estaba la religión, con los conceptos tradicionales sobre la edad de oro como utopía en un pasado legendario (como evocaba Hesíodo en *Trabajos y días*) o en el más allá de los misterios, que prometían un mundo mejor en otro lugar, y una felicidad que a veces regresaba pasajeraamente, a lo que acaso dedica menos atención Dawson. Los hombres de la edad de oro pasaban su vida en ausencia de dolor, penas y conflictos, eternamente jóvenes y gozando de comidas comunes que se les daban espontáneamente.¹⁹ El viejo mito de las edades de Hesíodo, y su variante misteriosa de las islas de los bienaventurados que aparece en Píndaro y otros autores, se actualiza en la *polis* y vuelve a los hombres gracias a la compasión de los dioses. Este mito cíclico y recurrente de la edad de oro es de interés para el pensamiento utópico por la idea de su retorno prometido, ya circular, ya periódico. Los textos sagrados del orfismo también hablaron de la posibilidad de alcanzar la edad de oro paradisiaca para los justos bajo el gobierno del viejo Crono en un más allá utópico y es Dioniso el dios que parece regir ese mundo áureo del más allá en sus regresos periódicos al nuestro.²⁰

Como quiera que sea, el debate sobre la reforma de la sociedad a partir de una aplicación al conjunto de la *polis* de recetas utópicas basadas en sus elementos básicos, se agudiza en la época de la guerra del Peloponeso, sobre todo en su fase final. Sus ejemplos afloran especialmente en Atenas, que es el laboratorio de toda esta génesis del pensamiento utópico, en un momento marcado por el declive de la ciudad en la guerra, condicionado por la sofística y para el que la comedia de Aristófanes es un testimonio clave. La necesidad de cambiar los mecanismos políticos saltaba a la vista en este momento. El gobierno del *demos* a partir del sistema asambleario clistéico había caído en la paradoja de tornarse ciertamente tiránico para muchos de los griegos sometidos a su imperio, siguiendo la famosa expresión tucididea que haría de Atenas una «ciudad tirana».²¹ Este momento crucial es abordado por Aristófanes echando mano del recurso a los temas utópicos, como se ve en la comedia *Lisístrata*. En ella se debate acerca de la *Tagespolitik* ateniense, sí, pero también

¹⁹ Hes. *Erg.* 117-118.

²⁰ Hernández de la Fuente 2009.

²¹ Barceló y Hernández de la Fuente 2014, 248 ss.

se abordan temas de interés general para la *koinonía* futura: y su reforma, no por casualidad, se efectúa en el plano literario a partir del *oikos* y de sus tareas típicas y en torno al papel de la mujer como gobernante del mismo. Así, para su reforma política, la Lisístrata aristofánica ideará una utopía de un gobierno basada en las *technai* típicas de las mujeres, es decir, las artes del telar. De tal manera se podrá obtener una mayor cohesión social, como tejiendo una tela:²²

Πρῶτον μὲν χρῆν, ὥσπερ πόκον, ἐν βαλανείῳ
ἐκπλύναντας τὴν οἰσπώτην ἐκ τῆς πόλεως, ἐπὶ κλίνης
ἐκραβδίξιν τοὺς μοχθηροὺς καὶ τοὺς τριβόλους ἀπολέξαι,
καὶ τοὺς γε συνισταμένους τούτους καὶ τοὺς πιλοῦντας ἑαυτοὺς
ἐπὶ ταῖς ἀρχαῖσι διαξῆναι καὶ τὰς κεφαλὰς ἀποτίλαι·
εἶτα ξαίνειν εἰς καλαθίσκον κοινὴν εὐνοίαν ἅπαντας
καταμειγνόντας· τοὺς τε μετοίκους κεῖ τις ξένος ἢ φίλος ὅμῃν,
κεῖ τις ὀφείλῃ τῷ δημοσίῳ, καὶ τούτους ἐγκαταμείξαι·
καὶ νῆ Δία τάς γε πόλεις, ὅποσαι τῆς γῆς τῆσδ' εἰσὶν ἄποικοι,
διαγιγνώσκειν ὅτι ταῦθ' ἡμῖν ὥσπερ τὰ κατάγματα κεῖται
χωρὶς ἕκαστον· κἄτ' ἀπὸ τούτων πάντων τὸ κάταγμα λαβόντας
δεῦρο ξυνάγειν καὶ ξυναθροΐζειν εἰς ἓν, κάπειτα ποιῆσαι
τολύπην μεγάλην κἄτ' ἐκ ταύτης τῷ δήμῳ χλαῖναν ὑφῆναι.

Primero habría que, como el vellón en la pila, sacando con el lavado la grasa de la ciudad, sobre una cama varearla hasta echar fuera a los malos y quitar las cerdas, y a esos que se conglomeran y se apelmazan por los cargos, separarlos cardando y quitarles ... las cabezas; luego cardar, en una cestilla, la buena voluntad recíproca mezclando; y a los metecos y si hay algún extranjero amigo vuestro y si alguno debe al tesoro, a estos también meterlos juntos; y, por Zeus, las ciudades que son colonias de esta tierra, reconocer que son para vosotros como copos de lana, cado uno en su sitio; y luego, cogiendo los copos de todos ellos, traerlos y reunirlos en un montón, y hacer así una gran pelota y luego con ella tejer un manto para el pueblo.

Aristófanes, *Lisístrata* 575-587. Traducción de F. Rodríguez Adrados

Si la *Lisístrata* finaliza con una utópica comida en común entre atenienses y espartanos, propiciada por la insólita *gynaikokratia*

²² Platón usará también el símil del tejedor en su *Político*.

que ha conducido, por medio de una huelga sexual, al fin de las hostilidades, en otra célebre comedia, *Las asambleístas*, se repite el esquema del gobierno femenino. Hay que pensar que el propio título de la obra era una enorme paradoja, pues el rol social de las mujeres les impedía participar en la asamblea política: su papel estaba ceñido al mantenimiento y conservación del *oikos* y sacarlas de ese ámbito era el juego utópico que nos ofrece el comediógrafo. Desde luego que es fantástico aplicar las artes de las mujeres —el tejer, como en el caso de la *Lisístrata*— al juego de la política ideal o de las propuestas utópicas, basadas en las mencionadas nociones como pilares básicos. No por casualidad está relacionado el poder femenino —y su metafórica traslación al plano político— con el tejer. Tampoco es ocioso que se relacione con la idea de las relaciones sexuales que, como vemos desde los modelos evocados de la barbarie hasta la *República* de Platón, están en el trasfondo del debate utópico sobre la *koinonía* familiar y la comunidad de mujeres.

En *Las asambleístas* las mujeres dan un paso adelante para regir la política de la ciudad y se visten como hombres: la propuesta que se hace en la asamblea política es muy notable y la recoge aquí Praxágoras.

μή νυν πρότερον μηδεὶς ὑμῶν ἀντίπει μηδ' ὑποκρούσει,
 πρὶν ἐπίστασθαι τὴν ἐπίνοιαν καὶ τοῦ φράζοντος ἀκοῦσαι.
 κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντα
 κάκ ταῦτο ζῆν, καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν, τὸν δ' ἄθλιον εἶναι,
 μηδὲ γεωργεῖν τὸν μὲν πολλήν, τῷ δ' εἶναι μηδὲ ταφῆναι,
 μηδ' ἀνδραπόδοις τὸν μὲν χρῆσθαι πολλοῖς, τὸν δ' οὐδ' ἀκολούθῳ:
 ἀλλ' ἓνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίον καὶ τοῦτον ὅμοιον.

Atención, y que nadie me contradiga ni me interrumpa antes de dar a conocer mi pensamiento y de haberme oído hablar. Propongo que todos los bienes sean comunes (*koinonein*) y que todos participen por igual de ellos y vivan de ellos, y que no sea uno rico y otro pobre, ni cultive uno un campo enorme y otro no tenga dónde caerse muerto; que no haya quien tenga cien esclavos y quien carezca de uno solo servicio: sino que establezco una vida común e igual para todos.

Aristófanes, *Las asambleístas* 588 ss.

En línea con las ideas del comunismo utópico, se propone que todas las cosas sean comunes, es decir, que se cree una *koinonía* global, agrupando todos los *oikoi* en una sola gran hacienda común: el estado. O, como dice más adelante Praxágoras, «hacer de nuestra ciudad una sola morada, derribando todas las paredes.» También, al modo dorio, los ciudadanos comerán en esas grandes comidas que eran el modelo de gran parte de esta corriente de debate utópico que trasluce en la comedia, o, en palabras de Praxágoras «todos los pórticos y tribunales se convertirán en comedores». Dawson ha notado sagazmente que la clave de la cuestión y de este debate utópico reside en resolver la pregunta de por qué la *koinonía* de propiedad deriva necesariamente en el pensamiento utópico griego en una *koinonía* de mujeres, es decir por qué de la hacienda se pasa al sexo.²³ Dawson piensa con mucha razón que tal vez aquí confluyan varias tradiciones míticas del conglomerado heredado relacionadas con la Edad de Oro (frecuentemente parodiada en la comedia)²⁴ y con la idea del gobierno femenino. En todo caso hay que recordar también que ya Aristóteles, al trazar una breve historia de las doctrinas políticas griegas, presenta una interesante subdivisión entre constituciones teóricas de pensadores que incluyen la comunidad de bienes y la igualdad entre los sexos —en referencia a su maestro Platón— y las teorías de otros, tal vez no filósofos, que conservan la propiedad privada y las distinciones entre sexos, permaneciendo más cerca del actual estado de la política en las ciudades-estado griegas.

Es interesante comenzar la discusión sobre el nacimiento de la utopía en torno a la *koinonía* griega con la obra de Aristófanes, pues, pese a ser un testimonio, el de *Las asambleístas*, relativamente tardío, está ofreciendo un tratamiento cómico y popular de algunos de los temas que, heredados de la génesis de la teoría política en Heródoto y de su desarrollo en la sofística, estaban especialmente vivos en el debate ciudadano de la época final de la Guerra del Peloponeso y sobre los que una década después volvería la *República* de Platón. Las diferencias, ciertamente, son claras, pero salta a la vista incluso en un tratamiento paródico como este (o el de la *Lisistrata* y las *Tesmoforiantes* anteriormente), la relevancia del tema de la comunidad familiar (i.e., sexual, de mujeres) y la

²³ Dawson 1992, 38-39.

²⁴ Cf. de nuevo Hernández de la Fuente 2009, 108.

de la *gynaikokratia*. Sobre esto último, aunque ciertamente muy atenuado, también volverá Platón cuando atribuya a la mujer un papel importante, tanto en la *República* como, especialmente, en las *Leyes*.

Pero mucho antes de Aristófanes o Platón, tal vez la primera escuela filosófica que trata el tema de la *koinonia* fuera la secta pitagórica, que más que una escuela en el sentido posterior del término —derivado, por cierto, del griego *schole*, como el ocio elevado en el debate, a menudo político, entre hombres de bien— se aproxima a un modo de vida común: el *bios* pitagórico, al que dedican sendos libros los neoplatónicos Porfirio y Jámblico, no es sino una comunidad de vida, o una vida en común (*koinos bios*), al margen de la *polis* en general, que debía incluir cierto modo de comunidad de propiedades y también de familias, aunque sobre estos se discute mucho.²⁵ No cabe descartar que en la redacción de las biografías de los mencionados filósofos neoplatónicos que hemos conservado, y que datan muy verosímilmente del siglo IV, haya influido de alguna forma el debate contemporáneo del ascetismo y el cenobitismo cristiano. Sin embargo, tanto Platón como otras fuentes antiguas certifican que la vertiente política de Pitágoras y su escuela, aparte de centrarse en las teorías de proporción matemático-musical que podrían ser aplicadas a la comunidad humana, estaba especialmente enfocada en el modo de vida pitagórico como *koinonia tou biou*.²⁶ así aparece en la única mención a Pitágoras en la *República* de Platón (600 ab), que subraya precisamente el concepto de la *synousia*, en el sentido de la vida en común de los miembros de la escuela del sabio de Samos.²⁷

Frente a las propuestas de reforma utópica posteriores que surgen del contraste con otros modelos, el pitagorismo tiene muy clara la necesidad de una segregación del grupo cenobítico de la sociedad general para intentar refundarla. Lo primero para lograr la mejor sociedad es la «comunidad de vida», el *koinon bios*, del grupo. Se basa en parámetros ascéticos, rigoristas, de implicaciones científico-religiosas, que primero constituirán la sociedad interior y perfecta y luego cambiarán la sociedad general. Quizá sigan ahí

²⁵ Véase la primera parte de Hernández de la Fuente, 2011 [2014²].

²⁶ Dawson 1992, 16 ss.

²⁷ Aunque esta palabra implica mucho más, como se analiza en Hernández de la Fuente 2010, 110-112, en el plano mítico en Platón.

los modelos que los estudiosos de la sociología de la religión han planteado para la dicotomía iglesia-secta.²⁸ Hay que subrayar la implicación política de la comunidad de vida pitagórica —frente a la falta de interés de otros grupos religiosos como los órficos, por ejemplo, en la *polis*— que hace de esta escuela algo más que un grupo sapiencial y religioso y lo hace susceptible de comparación, en cierta manera, con la forma en que las elitistas *hetaireiai* trataron de interferir en el curso de la política de la sociedad general. La concepción de la amistad (*philia*) de los pitagóricos, una fuerte solidaridad interna que llegaba a poner en común no solo intereses filosóficos sino también políticos y económicos,²⁹ convirtió a sus comunidades en la Magna Grecia en verdaderos grupos de presión con influencia más allá de sus esferas particulares, llegando a dominar la política de las ciudades de la zona, como se ve en ciertos episodios clave en los que se consulta a Pitágoras sobre cuestiones de política tanto interior como exterior y de mediación social en casos de conflicto entre ciudadanos. Pitágoras aparece como un legislador de cara al interior de su escuela y pronto será imitado en el exterior, como recoge Jámblico, admirado como mediador y líder carismático.

νόμους τε παρ' αὐτοῦ δεξάμενοι καὶ προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας, ὧν ἐκτὸς οὐδὲν ἔπραττον, παρέμειναν ὁμονοοῦντες ὅλη τῷ τῶν ὁμιλητῶν ἀθροίσματι, εὐφημούμενοι καὶ παρὰ τῶν πέριξ μακαριζόμενοι, τάς τε οὐσίας κοινὰς ἔθεντο [...] πολιτεία δὲ ἡ βελτίστη καὶ ὁμοδημία καὶ 'κοινὰ τὰ φίλων'

Recibieron leyes de él y mandatos como si fueran preceptos divinos, fuera de lo cual nada se hacía, y vivían juntos en comunidad de espíritu toda la congregación de acólitos, bendecidos y estimados felices por los que les rodeaban, puesto que tenían todas las cosas en común [...] Y también la mejor constitución y la concordia, la «comunidad de los amigos».

Jámblico, *Vid. Pit.* VI 30, 32.

Hay quien quiere localizar el origen de ciertas nociones básicas del pensamiento político griego, como la del equilibrio y la armonía precisamente en la escuela de Pitágoras. Según la teoría que se le

²⁸ Burkert 1982.

²⁹ Cf. Konstan 1997.

atribuye en torno a la ordenación armónica de las series numéricas y los intervalos que condicionan cualquier relación matemática o composición musical, la armonía entre los seres humanos se configura, en su teoría de la amistad, como una auténtica política pitagórica, enunciada por vez primera en el discurso dirigido a la asamblea de Crotona por Pitágoras, que recoge su tradición biográfica.³⁰ Ahí estaría la idea de la armonía política que hace de los conciudadanos, miembros de la *koinonia* pitagórica, auténticos amigos, en un orden (*kosmos*) proporcionado. La interacción entre ellos conforma un equilibrio áureo, un *logismos* («cálculo» o «razonamiento») que aparecerá más tarde en uno de los más célebres pitagóricos posteriores, Arquitas de Tarento.³¹ En efecto, la idea de regular la *koinonia* mediante la proporción geométrica aparece por primera vez en el fragmento 3 de Arquitas —un pensador que realmente llegó a tener responsabilidades políticas en su ciudad—, en lo que representa una aplicación del equilibrio áureo a la política. No es ocioso pensar que luego recogerá estas ideas probablemente el Platón de la *República*.

La *koinonia* defendida por los antiguos pitagóricos en sus comunidades del sur de Italia, en lo que de ellas podemos conocer, se vio reflejada tanto dentro como fuera de su sociedad carismática, por seguir la terminología de Max Weber. En primer lugar, cabe destacar la fuerza de ley de los *dicta* pitagóricos. La relación entre Pitágoras y la ley divina en que se convierten al instante las palabras inspiradas del maestro —el *ipse dixit*— se pone aquí de manifiesto. En la historia de la legislación griega se puede comparar con los orígenes religiosos de la ley, por ejemplo, en figuras míticas de legisladores como Minos o Licurgo. En la vertiente política Pitágoras aparece como legislador en los fragmentos de los aristotélicos Dicearco de Mesina y Aristóxeno de Tarento.³² Para Dicearco, Pitágoras es ante todo un guía político y moral. Para Aristóxeno, en cambio, es un mítico educador político de todo el mundo antiguo.

Pero, en segundo lugar, cabe recordar que la secta pitagórica tuvo funciones de mediación social también entre los ciudadanos

³⁰ Cf. Kahn, 2001, 47; Konstan, 1997, 115. Para una interpretación de la vertiente política del antiguo pitagorismo, combinada con su faceta religiosa, véase Hernández de la Fuente, 2011 [2014²], 120-132.

³¹ Estrabón I 3 4. Cf. Huffman 2005.

³² Cf. Dicearco F 33 W, Justino XX 4.

de la *polis* crotoniata y de otras *poleis*, que se sometían voluntariamente a sus arbitrajes, como confirma algún otro pasaje de Jámblico.³³ También ha quedado atestiguada en las fuentes por varios episodios, como la recepción de embajadores de Sibarís por Pitágoras en nombre de Crotona,³⁴ la evidente influencia política que tuvo el pitagorismo sobre la sociedad exterior. Los miembros de dicha escuela, al decir de Jámblico «hicieron guardar las leyes y dirigieron algunas ciudades de Italia, revelando y aconsejando las mejores medidas que pudieron concebir, pero absteniéndose de recibir un sueldo público... [los itálicos] quisieron que los asuntos constitucionales fueran administrados por aquellos. En esta época parece que las mejores constituciones se dieron en Italia y Sicilia.»³⁵ Aunque no parece que ni Pitágoras mismo ni sus seguidores hubieran desempeñado cargos públicos, sí cabe decir que el maestro y sus seguidores eran consultados como consejeros políticos de primer orden en asuntos públicos cuya importancia lo requiriese.³⁶ Desde luego que la herencia más importante que se le atribuyó a la *koinonía* pitagórica advino con la idea común de que había sido adaptada en el comunismo de Platón, como figura en este pasaje de Jámblico:

ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἐνὸς σώματος καὶ μᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον, ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ. τοῦτο τοίνυν ἄριστα ἀνδρῶν κατεσκεύασεν, ἐν τοῖς ἤθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας, τὸ δὲ κοινὸν αὐξήσας μέχρι τῶν ἐσχάτων κτημάτων καὶ στάσεως αἰτίων ὄντων καὶ ταραχῆς· κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτά ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο. καὶ εἰ μὲν ἠρέσκετό <τις> τῇ κοινωσίᾳ, ἐχρήτο τοῖς κοινοῖς κατὰ τὸ δικαιοτάτον, εἰ δὲ μή, ἀπολαβὼν ἂν τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ πλεῖον ἢ εἰσηνήνοχει εἰς τὸ κοινὸν ἀπηλλάττετο. οὕτως ἐξ ἀρχῆς τῆς πρώτης τὴν δικαιοσύνην ἄριστα κατεστήσατο.

Así pues, el principio de la justicia es la comunidad y la igualdad, que se debería experimentar de la misma manera que si se tuviera un mismo cuerpo y una sola alma, llamando con igual nombre lo mío y lo ajeno, como atestigua también Platón,³⁷ que lo aprendió de

³³ Jámblico, *V. Pyth.* 124

³⁴ Jámblico, *V. Pyth.* 133, 177.

³⁵ Jámblico *V. Pyth.* 129.

³⁶ Cf. Riedweg 2002 [2005], 60-61.

³⁷ El comunismo de las obras políticas de Platón encontraría, según los neopitagóricos, un precedente en Pitágoras. Cf. Platón, *Resp.* 462b ss.

los pitagóricos. Pitágoras, pues, logró esto entre los seres humanos de la mejor manera, tras expulsar de los caracteres todo lo privado y acreciendo lo común incluso en cuanto a las posesiones más básicas, por ser causa de discordias y disturbios civiles. Pues [entre los pitagóricos] las cosas eran comunes y las mismas para todos y nadie adquiriría nada de forma privada. Y si alguien estaba a gusto en la comunidad, hacía uso de las cosas comunes de la manera más justa, pero si no lo estaba, tomaba de nuevo su patrimonio y lo recuperaba incluso acrecentado para marcharse. De esta forma Pitágoras estableció así la justicia de una manera excelente desde su primer principio.

Jámblico, *Vid. Pit.* XXX 167-168

Hay que recordar ahora el comunismo que evoca el dicho *koina ta philon*, que tal vez evoca la feliz edad de oro del mito o de la religión antigua, con abundancia y felicidad común.³⁸ Este célebre *motto*, procedente de la paremiología, también sería adaptado por la política ideal de Platón no solo en la *República* sino en las *Leyes* y habría de devenir también posteriormente un tópico literario y filosófico en relación con la edad de oro y el *communis usus omnium rerum*.³⁹ En cuanto a lo que quería decir este modo de vida pitagórico Dawson afirma que no es el modo de vida casi monástico que describe muchos siglos después Jámblico: incluso el círculo interior de los pitagóricos —que en cierto modo coincide con los cenobitas cristianos— parece vivir su fraternidad en comidas en común y tiempo en común, más bien que viviendo juntos en un sentido literal, y seguramente la *koinonia* de vida hay que entenderla así, con mantenimiento de su propiedad y vida privada.⁴⁰

Se puede argumentar, contra lo que aduce Dawson, que sí existía una cierta comunidad de bienes, puesto que, además del *koina ta ton philon* de los pitagóricos, hay que señalar la existencia de las magistraturas intrapitagóricas de los llamados «económicos» (*oikonomikoi*) o administradores de bienes y los «políticos» (*politikoi*). En el marco de la *koinonia* pitagórica, como analizaremos a continuación, sí parece haber existido un tesoro común

³⁸ Hesiodo, *Op.* 112, Píndaro, *Ol.* II 68 ss.

³⁹ Ovidio, *Met.* I 135, Séneca, *Ep.* CX 38, *Octavia* 403.

⁴⁰ Dawson 1992, 44, n. 5.

administrado por estos personajes. De nuevo, el aspecto económico de la idea de *koinonía* resulta clave aquí, en cuanto que los llamados *oikonomikoi* ponían en común las propiedades. Según se deduce de varios testimonios de Jámblico parece que unos se dedicaban a gestionar el *oikos* pitagórico, es decir, la vivienda y el patrimonio común, mientras que los segundos tenían parte en las relaciones del grupo con la sociedad externa.⁴¹ Veamos uno de los textos en cuestión:

καὶ ὄντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότητος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθείας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἰκανῶς παρεσκευάσται ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς. μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιοῦσι προσέτατε σιωπῆν πενταετῆ, ἀποπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν, ὡς χαλεπώτερον τῶν ἄλλων ἐγκρατευμάτων τοῦτο, τὸ γλώσσης κρατεῖν, καθὰ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν. ἐν δὴ τῷ χρόνῳ τούτῳ τὰ μὲν ἐκάστου ὑπάρχοντα, τούτεστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινοῦντο, διδόμενα τοῖς ἀποδεδειγμένοις εἰς τοῦτο γνωρίμοις, οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοί, καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες.

Después de ponerlos así a prueba, les dejaba en observación durante tres años, a fin de probar que tenían firmeza y una verdadera buena disposición para el aprendizaje y si estaban suficientemente preparados para la fama de forma que pudieran despreciar todo honor. Después de esto ordenaba a los que llegaban ante él que guardaran silencio durante cinco años, poniendo a prueba la resistencia que tenían, pues esta es la más difícil de todas las formas de dominio de uno mismo, el control de la lengua, según se nos ha revelado por quienes han establecido las regulaciones de los misterios. Durante este período los bienes de cada uno de ellos, es decir sus posesiones, quedaban en común y eran entregados a los discípulos destinados a ello. Estos recibían el nombre de «políticos», expertos unos en administración de bienes (*oikonomikoi*) y otros en legislación (*nomothetikoí*).

Jámblico, *Vid. Pit.* 72.

Seguramente la realidad se descubra analizando con algo de detalle la escala jerárquica como la transmiten las fuentes acerca de los pitagóricos. Dentro del grupo hay que mencionar ciertas distinciones que se refieren a la actividad filosófica y política.

⁴¹ Jambl. *Vit. Pyth.* 72, 74.

Por un lado, aquellos miembros más cercanos al maestro eran los llamados «pitagóricos» y se ocupaban especialmente de política, además de sus estudios sobre religión y matemáticas.⁴² A ello hay que añadir la progresión sapiencial desde la iniciación en el grupo, pues los principiantes comenzaban atendiendo las palabras del maestro desde fuera de una cortina, sin poder verle en absoluto: tales eran los «exotéricos». Luego, si los jóvenes superaban todas las pruebas, pasaban al interior del círculo y a convertirse en *homakooi*, o «cooyentes», nombre genérico para los seguidores de Pitágoras, que le «escuchan conjuntamente». Esto sugiere un nuevo grado de división jerárquica dentro de la secta entre los esotéricos y los exotéricos (los de dentro y los de fuera).⁴³ En tercer lugar se ha hablado de los «matemáticos» frente a los «acusmáticos», siendo los primeros quienes conocían los *mathemata* de Pitágoras y eran capaces de racionalizar sus teorías y dichos, y los segundos quienes simplemente memorizaban los *akousmata* a modo de conjuros o letanías, sin penetrar en su significado.⁴⁴

En todo caso, reforzando la argumentación frente a la tesis de Dawson, lo anterior parece señalar que las propiedades en común eran administradas por estos magistrados y hay que dar por hecho que al entrar en la secta el patrimonio de cada cual quedaba puesto a disposición del «tesoro común» pitagórico, bajo la administración de una categoría especial llamada *politikoi* o «administradores», en su doble subdivisión de «económicos» y «legisladores», que muy verosímilmente se ocupaban del patrimonio interno de la secta y de regular sus relaciones con el exterior, respectivamente. En esta dinámica entre mundo exterior e interior cabe interpretar el testimonio de Focio⁴⁵ acerca de la subdivisión del grupo: afirma el Patriarca de Constantinopla, en su epítome de la vida pitagórica, que existían grupos de «reverentes» para la contemplación, «matemáticos» para las doctrinas esotéricas y que «los que se ocupaban de los asuntos humanos se llamaban *políticos*». Es de notar esta suerte de comunismo primigenio en los miembros de la sociedad, que para unos autores se sigue de la máxima de «las cosas de los

⁴² Jámblico, *Vit. Pyth.* 80.

⁴³ Jambl. *Vit. Pyth.* 89.

⁴⁴ Para los diversos grupos de la secta, cf. Burkert 1962a [1972], 192 ss. y Hernández de la Fuente 2011 [2014²], capítulo 2 epígrafe 3 de la primera parte.

⁴⁵ Focio, *Bibl. cod.* 249.1.

amigos son comunes» y para otros simplemente refleja la amistad pitagórica como solidaridad sectaria.⁴⁶ En todo caso, más adelante Jámblico dice que los bienes depositados en el periodo de prueba para ingresar en la escuela eran devueltos con creces si el proceso no culminaba con bien, aunque no hay que descartar que hubiera un tesoro común pitagórico más allá de la fase de admisión en la secta. Parece que unos se dedicaban a gestionar el *oikos* pitagórico, es decir, la vivienda y el patrimonio común.

Se puede hablar tal vez de un plano más racional y filosófico en la escuela, encarnado por los matemáticos y políticos (que se rigen por las enseñanzas o *mathemata* y practican la *politike techné*), frente a otro más irracional o místico, que representan los acusmáticos (que siguen los *akousmata* y la *mantike techné*).⁴⁷ Las subdivisiones jerárquicas de los pitagóricos que se han transmitido —en las que las clases superiores y más cercanas al saber puro viven en común— se pueden ciertamente asociar al modo de vida que practica solamente una elite en lo que Platón refleja en la *República*: es decir, que semejaría la vida de los guardianes, la clase de los sabios gobernantes de Platón, que podría estar asociada directamente con el modo de vida pitagórico, casi como una forma de ascetismo individual.⁴⁸ Más adelante Aristóteles también discutirá a los precursores de la *koinonía* de Platón en el libro segundo de la *Política*, pero curiosamente no menciona a Pitágoras, en la línea de la suerte de *damnatio memoriae* que a veces parece haber sufrido este sabio y su escuela primitiva, a los que se suele englobar en la obra de Aristóteles con la cómoda etiqueta de «los llamados pitagóricos». En todo caso, interesa aquí subrayar la idea de que, pese a la incertidumbre que rodea todo lo que está relacionado con el primitivo mundo pitagórico, desde muy temprano les pareció a muchos autores —incluso antes que Jámblico— que había un vínculo entre la elite política de la *República* de Platón y el precedente de la vida común pitagórica. Ciertamente había diferencias obvias también, puesto que el comunismo pitagórico no parece haber tenido ningún papel constitucional, ni parece haber existido una comunidad de mujeres.

⁴⁶ Cf. Konstan 1997, 115, 82.

⁴⁷ Cicerón, *De leg.* I. 12, *De Off.* I 7; Diog. Laercio VIII 10.

⁴⁸ Cf. para el comunismo pitagórico, de nuevo, Dawson 1992, 16-18.

En todo caso, las herencias pitagóricas en la teoría política de Platón siguen el hilo de la discusión en torno a la *koinonia* de bienes y familia. No es este ciertamente el lugar para exponer la teoría política platónica en torno a estos temas —ni mucho menos la compleja e irresoluble cuestión de la influencia del pitagorismo en el filósofo ateniense—⁴⁹ sino solo para esbozar algunas ideas sobre el particular. Desde luego que la *República* puede leerse como una aplicación teórica hasta el último extremo de la idea de justa proporción natural a la política. Platón, como catalizador de las doctrinas políticas anteriores, y seguramente de la indagación cósmica de los pitagóricos, presenta la idea de la armonía, la amistad y la proporción (*philia*) en la buena distribución de los tipos de hombres como base del sistema de la *República* (524b), en la creencia de que un fundamento filosófico-racional y un equilibrio áureo es el mejor esquema tanto para el estado como para el alma. En las *Leyes* (645a-b) será la «buena y vieja ley» (el *nomos*, seguramente en su sentido matemático-musical) la que habrá de imperar entre los hombres, lo que parece encontrar inspiración directa en el *logismos* pitagórico.

La idea de proporción se convierte en Platón en un modo de determinar racionalmente que el orden natural constituye también un orden moral, ya que en todo se encuentra la presencia del número, siendo la armonía política la más excelsa realización de la justicia social. Se trata, así, de un proyecto de reforma de la sociedad basado en una suerte de redistribución *secundum naturam* de la ciudad en *koinoniai* separadas, a partir de premisas filosóficas y científicas. La división proporcionada de la sociedad en clases separadas según su naturaleza —en los diversos grados que se ven en la *República* y las *Leyes*— impone que cada parte realice solo y exclusivamente las tareas para las que está dotada en una división de funciones que se deduce de la teoría del alma platónica y que da fe de la hábil combinación entre abstracción teórica y aplicación práctica a la política. La clase productora deberá ser vigilada por la clase de los guardianes con la intermediación de los auxiliares, y todo será gobernado por la élite superior de los guardianes, que están más cerca de la idea del bien y viven en una comunidad casi perfecta, en *koinonia* de bienes y mujeres,

⁴⁹ Para una interpretación parcial, cf. Hernández de la Fuente 2011 [2014²], 133-137.

y dedicados a la contemplación del *kosmos* y a la dirección suprema del estado.

Pero preferiremos ahora centrar el tema de la comunidad de bienes y de mujeres, siguiendo el hilo anterior, en la disyuntiva entre utopía y realidad que subyace tras el pensamiento político de Platón. El juego de espejos entre la *polis* que le tocó vivir al filósofo, las tradiciones utópicas y las posibles puestas en práctica de las ideas políticas a veces provoca más de un problema a los estudiosos de la *República* y de las *Leyes*. Entre medias, el importante aporte que representa el *Político* acerca de la naturaleza del gobernante y sus modelos, completa un complejo tríptico para su exégesis, a lo que se suma el juego constante con los modelos míticos y con el campo de la expresión literaria. Una de las cuestiones básicas es si Platón está teorizando como paradigma genérico y filosófico o si hay realizabilidad en las propuestas. O, en palabras de Dawson, la contraposición entre la *lexis*, la mera enunciación mítico-literaria, y la *praxis* o la realidad de la política en acción.⁵⁰ El tema lo plantea el propio Sócrates en la *República*, donde nos da una clave al respecto:

Οὐκ ἄρα, ἔφη, τὰ γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν, ἐάνπερ τούτου κήδηται.
 Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἐν γε τῇ
 πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη.
 Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη,
 ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.
 Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ
 ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ
 ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.

—Si estos son —dijo— los intereses del sabio, este no querrá intervenir en política.

—No, por el perro —dije yo— sino que solamente se ocupará de su propia ciudad y mucho, pero seguramente no de la patria, a no ser que concurra alguna circunstancia divina.

—Me doy cuenta —dijo—. Te refieres a la ciudad cuya fundación hemos descrito y que existe solamente en nuestras palabras, pero no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

—Pero —respondí yo— seguramente existe en el cielo como paradigma para el que quiera mirar hacia él y, al mirarla, gobernarse

⁵⁰ Dawson 1992, 71 ss.

a sí mismo. Pues no importa mucho si existe en algún sitio o si existirá alguna vez. El sabio seguirá solamente las leyes de esta y no de ninguna otra ciudad.

Platón, *República* 592a-b

Como de este pasaje emblemático, de muchos otros lugares se desprende la ambivalencia de los diversos tratamientos políticos de Platón entre la realidad y la utopía. A partir de esta dualidad se ha generado un fecundo debate académico al respecto, sobre todo a la hora de conciliar las propuestas de los tres diálogos políticos del filósofo. La tesis mayoritaria sobre el particular afirma la coherencia del pensamiento político de Platón en una triple escala en la que la *República* funcionaría como el paradigma ideal de sociedad —allí donde se presenta la perfecta concreción de la *koinonia* superior para la elite gobernante— y las *Leyes* como una concreción un tanto más pragmática que rebaja las expectativas de esta clase superior o extiende un modelo posibilista,⁵¹ con el modelo legalista del *Político* entre medias, que interesa especialmente destacar para entender esta gradación política y de realizabilidad. Hay que decir que este esquema ya no es compartido por todos los estudiosos, por supuesto, y hay otros puntos de vista que proponen que las *Leyes* no son una aplicación de la *República* sino más bien una construcción completa de una nueva *politeia* que parte de premisas muy diferentes: un ejemplo clave se podría hallar en la abundante utilización del símil del mito de la edad de oro en los diálogos tardíos de Platón (*Político* 272 y *Leyes* 713), donde se presenta una versión alegórica del mito de Crono que sigue ese *leitmotiv* como modelo para la vida humana.⁵²

Desde luego que ya no es posible explicar el desarrollo del pensamiento de Platón, o las aparentes contradicciones entre *República* y las *Leyes*, según la discutida tradición biográfica del filósofo y siguiendo la añeja tesis de Wilamowitz. Hay que superar el atractivo de explicar las renovadas propuestas políticas de Platón tras la *República* con el recurso a la simplificación a partir de los desenga-

⁵¹ Un esquema de las relaciones entre estos diálogos en Horn *et al.*, 2009, 168-181

⁵² Sobre el mito del *Político*, cf. Hernández de la Fuente 2014. Cf. también el artículo de Montserrat Molas en este volumen.

ños en Sicilia y con el trasfondo de la siempre polémica *Carta VII*⁵³ y el tema de la «segunda navegación». Es sabido que Platón utiliza esta expresión proverbial (*deuteros plous*), que existía en el habla cotidiana, para designar un medio de segundo orden que permite alcanzar un fin.⁵⁴ En el *Político* parece implicar que, tras el ordenamiento ideal, todo intento de legislación es un *deuteros plous*, una «segunda navegación», para una ciudad que parecería tal vez la «segunda mejor».⁵⁵ Según esta visión el filósofo habría descendido a tierra desde aquel paradigma «en el cielo» de la *República* para marchar en pos de una propuesta más pragmática, como la de las *Leyes*, es decir, hacia una reforma posible de la ciudad-estado. El *Político* es la clave de esta inflexión: en él, a la hora de sentar las bases de una nueva *koinonía*, el verdadero gobernante aparece como un hombre cuya palabra se convierte en derecho y que gobierna en virtud de un conocimiento de índole superior revelado gracias a la filosofía y muy cercano al bien divino. Pero de nuevo hay una brecha entre *lexis* y *praxis*, teoría y práctica, modelo político ideal del mundo mítico-literario y *deuteros plous* pragmático de la política. A falta de ese tipo de gobernante las leyes pueden proporcionar una solución provisional para un buen funcionamiento de la sociedad y la política. En las *Leyes* parece que hay una puesta en práctica de esa solución, una concreción de la *República* como un ideal político y de la defensa del imperio de la ley que hace el *Político* en las condiciones no ideales de la contemporaneidad que vivió el filósofo. La propuesta platónica de su gran último diálogo de recurrir a la legislación enlaza desde luego con toda la tradición del *nomos* griego tradicional y de los *patria* o leyes tradicionales y no escritas. Las leyes que deben regir en la comunidad política serán generales y tenderán a la conservación de la tradición heredada, a la que cada forma de estado deberá atenerse.

En cuanto a la aproximación de Dawson, comienza siguiendo el modelo tripartito tradicional acerca de la realizabilidad de las dos ciudades platónicas, pero innova en cuanto a una «tercera vía» inferior de reforma pragmática.⁵⁶ En primer lugar, habría un diseño para la mejor construcción política, en absoluto, que es el

⁵³ Cf. el comentario de Cano Cuenca 2014, 134 y ss.

⁵⁴ Platón, *Fedón* 99a-102a.

⁵⁵ Platón, *Político* 293e, 297e4, 300c2.

⁵⁶ Dawson 1992, 73.

que aparece en la *República*. Luego habría otro para la segunda mejor, la ciudad de las *Leyes*, y otro para la tercera mejor en algunas alusiones a ciertas incursiones posibles y de carácter legislativo en la política real de las ciudades-estado contemporáneas. En todo caso, huelga decir que, en primer lugar, la mejor *politeia* sería aquella en la que habría una *koinonia* total tanto en la propiedad como en cuanto a la familia, con una puesta en común de las mujeres y los niños. Solo esa ciudad paradigmática podría alcanzar unidad perfecta gracias a una educación común en la virtud. En cuanto a su realizabilidad, tal ciudad, que desde luego no existe, no parece que pudiera existir alguna vez. Solo ocurriría si hubiera un ser humano de carácter excepcional, a modo de los personajes del mito de las edades, que pudieran llevarla a la práctica.

ὅταν εἰς ταῦτόν τῳ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιοῦτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μὴ ποτε γένηται. ταῦτα μὲν οὖν καθαπερεὶ μῦθος τις λεχθεὶς κεχρησμευδῆσθω, καὶ ἐπιδειχθῶ τῇ μὲν χαλεπὸν ὄν τὸ πόλιν εὖνομον γίγνεσθαι, τῇ δ' εἴπερ γένοιτο ὃ λέγομεν, πάντων τάχιστόν τε καὶ ῥᾶστον μακροῶ.

Cuando en un ser humano sucede que el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia, entonces se produce por naturaleza el nacimiento de la mejor forma de gobierno y de las leyes correspondientes. De otra manera, esto no ocurre nunca. Pero hagamos como si un oráculo nos hubiera relatado un mito que demostrara que es difícil, por un lado, que una ciudad llegue a adquirir un buen orden político y legal, pero que, por otra parte, si en verdad se llegara a dar esto de lo que hablamos, sería así lo más fácil y sencillo con mucho.

Platón, *Leyes* 712a.

En ausencia de ese tipo de personaje la segunda mejor construcción política sería, por supuesto, aquella que se parece lo más posible a la primera pero a la vez que es capaz de ser puesta en práctica. Tal sería, por ejemplo, la idea de la fundación de una ciudad —en concreto, la colonia cretense de Magnesia— que supone el argumento de las *Leyes*, de honda impronta doria y que sigue el *nomos* tradicional, con una notoria influencia de la ley sacra. En tercer lugar, dice Dawson, la tercera mejor ciudad se describirá más tarde (aunque esto no lo llegó a completar Platón), por las alusiones que este autor ve a un tercer nivel de reforma en

las *Leyes* (709e; 710d; 738 etc.). A esto se suma que, tomando en consideración el modelo mítico de la edad de Crono como si fuera el paradigma divino y perfecto de ciudad, por encima incluso de la alta utopía de la *República*, Dawson lo sitúa como inspirador absoluto de toda la política platónica, al realizar un cuadro con sus otros modelos en orden descendente (*República*, *Leyes* y las reformas prácticas en ciudades reales), que corresponderían al mundo de la realidad histórica o edad de Zeus.⁵⁷

La crítica principal que se le puede hacer a este esquema es, sin duda, que la *República* es claramente, como reconoce el propio Sócrates, un paradigma irrealizable, no susceptible de ser conseguido en la edad histórica y en el plano humano. Tal vez se debería considerar en otro plano mítico-religioso, aunque esta vez no de la religión tradicional —como la edad de oro o mito de Crono— sino de la nueva religión filosófica de Platón, con su ascenso al bien y con su recurso a los cuerpos astrales.

Mención especial merece, desde el punto de vista de la *koinonía*, la propuesta de las *Leyes* como realización pragmática. Si pensamos un momento en el significado de la palabra *nomos*, que no por casualidad da título a la obra, hay que recordar su procedencia del verbo *nemo* y su noción de «reparto»: esto puede inducir a una relectura sobre el tema de cómo se explicita la comunidad de bienes y de familias en esta obra. *Nomos*, además, es una palabra utilizada especialmente en la música y la poesía para designar la regla ajustada para obtener la armonía y el ritmo. La *politeia* que se propone en las *Leyes*, según la sugerente interpretación de Bobonich (2002), «reparte» los matices comunistas de la *República* y los extiende a toda la sociedad. Mientras que en la *República* la *koinonía* de mujeres, bienes e hijos se circunscribía a las clases dominantes, sobre todo los guardianes, en las *Leyes*, a tenor de esta propuesta, se extendería a toda la ciudad.⁵⁸ Así la «segunda mejor» ciudad se referiría, más que a una recreación de la *kallipolis* de la *República*, a una nueva construcción política en la que el comunismo de aquella se extendiera a toda la sociedad. Un ejemplo clave sería, en otro sentido, la importancia que se le confiere a la mujer en las *Leyes*: Platón, que había sostenido la necesidad de darle un papel de igualdad en la constitución ideal e irrealiza-

⁵⁷ Dawson 1992, 66.

⁵⁸ Bobonich 2002, 10-13, 385-389.

ble de la *República*, se implica esta vez en su realizabilidad en la comunidad política que se esboza en las *Leyes*, tal vez siguiendo el *leitmotiv* de las *koinoníai* utópicas anteriores que hemos visto, otorgando a las mujeres un papel importante en la educación y en la participación política.⁵⁹

Como ya había destacado Aristóteles, uno de los problemas de la *República* era que, pese a unificar y clasificar el cuerpo ciudadano, nunca se concretaba el papel de los productores en esa sociedad con un comunismo en la cúspide ni se aclaraban los medios de control de las masas para la aceptación de tal sistema político y económico en un grado extremo de control.⁶⁰ Esto, en cambio, si se explicita en las *Leyes* de forma razonable y realizable, con un gran apoyo de la tradición de la legislación doria. Platón fue claro en que el ideal absoluto debería incluir la abolición de la tenencia de tierras al menos para alguna parte de los ciudadanos, pero es en las *Leyes* cuando se concreta: un modelo para la propiedad común de las tierras entre una elite ciudadana que está apoyada por la importación de esclavos y trabajadores extranjeros.

Aristóteles, por su parte, retoma el tema de la *koinonía* y su tratamiento teórico confiriéndole la máxima importancia ya desde el comienzo de su *Política*. Así se ve en sus conocidas líneas definitorias:

Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωvίαν τινὰ οὕσαν καὶ πᾶσαν κοινωvίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυίαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωvία ἢ πολιτική.

Puesto que consideramos que toda ciudad-estado es una cierta comunidad (*κοινωvίαν*) y que toda comunidad se ha constituido por causa de algún bien (ya que por lo que se considera un bien todos actúan siempre), es evidente que todas las comunidades tienden a alcanzar algún bien, especialmente hacia el más importante de todos la más importante de todas y que contiene las demás. Y esta es la que llamamos ciudad-estado o comunidad política.

Aristóteles, *Política* 1252a1 ss.

⁵⁹ Freudiger 1995, 19, 27 ss.

⁶⁰ Dawson 1992, 89 ss.

La ciudad estado es la comunidad por excelencia, el marco donde han de realizarse todas las *koinoníai*, las puestas en común de seres humanos en una colectividad en aras de algún bien: la ciudad estado es, por supuesto, la colectividad de ciudadanos más importante y que incluye las demás formas de comunidad, tanto de bienes como de familias. Esta *koinonía* de *koinoníai*, por así decir, es el medio natural de vida del hombre griego como evidencia Aristóteles en su *Política* (1253a) al decir que el hombre es un «animal político» (*zoon politikon*), o sea, un ser cuyo medio natural es la *polis*. Así se destacaba ante todo que el nombre de *polis* no podía aplicarse a cualquier núcleo de población urbano, sino solo al que diera cobijo a una comunidad política (*koinonía politike*), formada por ciudadanos que comparten un ideal de virtud individual y colectiva. Allí donde estén sus ciudadanos se encuentra la *polis*, más allá de cualquier otra consideración, *politai* que comparten un sistema organizativo para sus vidas, unos valores y leyes propias, unas tradiciones ancestrales y religiosas, independencia política y legislativa (*eleutheria* y *autonomia*) y una capacidad de autoabastecimiento (*autarkeia*).

El término *koinonía* alcanza en Aristóteles su definición como la palabra griega por excelencia que designa la «sociedad», la comunidad y la participación comunitaria. Por contraste con lo anterior, cuando en el pitagorismo y en el platonismo el debate en torno a la *koinonía* se centra en el *bios koinos* y en la comunidad de bienes y mujeres, con Aristóteles el vocablo se centrará semánticamente en la comunidad por excelencia: la ciudad-estado, abandonando un tanto sus núcleos menores, notablemente los *oikoi* como comunidad de tierras, propiedad y familia. En efecto, si en el pensamiento de Platón *koinonía* designaba no solo una comunidad política sino también educativa o filosófica, Aristóteles lo ciñe en su *Política* a la comunidad ciudadana y política. Considera el filósofo que, desde el núcleo básico de la sociedad, la familia (*oikos*) y la estirpe (*genos*), como se ha visto, hay un desarrollo ulterior de diversos modelos estatales en progresión hasta llegar a la *koinonía politike*, alma de la *polis*, la comunidad política, que puede luego concretarse en diversos modelos constitucionales (*politeiai*), como el monárquico, el oligárquico o el democrático. El animal cívico que es el hombre, dotado de palabra (*phone*) y razón (*logos*), ha de comunicarse con sus semejantes para organizarse y sobrevivir en comunidad (*koinonía*). Su actuación en comunidad

ha de estar guiada por la justicia y, en la perfección de su ser en sociedad, se debe atribuir a cada cual lo que le es propio, pues la propia idea de la política conlleva la necesidad social de una justicia equitativa, tal y como afirma Aristóteles al cierre del capítulo I del libro primero:

φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἐστὶ χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

La naturaleza arrastra pues instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

Aristóteles, *Política* 1253a29-39

La virtud individual y colectiva y la justicia social se perfeccionan en la comunidad política. Esta idea de la cooperación de los seres humanos, que ya estaba en Platón,⁶¹ implica en Aristóteles el ideal de convivencia en una comunidad política (*koinonia politike*). El término *koinonia*, que no había sido usado con un sentido político tan hondo por pensadores anteriores y pasará a designar desde entonces por excelencia la «sociedad», la comunidad humana y la participación comunitaria. En el pensamiento de Aristóteles se amplía el campo conceptual del término que denota especialmente la comunidad ciudadana y política, una participación comunitaria (*koinonia*) que está fundada sobre la razón (*logos*), prerrogativa ex-

⁶¹ Platón, *República* 368b.

clusivamente humana. Para Aristóteles la razón es lo propio de los seres humanos frente a los demás animales y entre todas las otras diferencias, que incluyen el discernimiento del bien y el mal o lo justo y lo injusto, destaca la idea de la participación comunitaria que funda la familia y la sociedad.

A los efectos de la filosofía política, se ha tomado como referencia indiscutible en la modernidad la *koinonía politike* aristotélica, cuya traducción aproximada podría ser «comunidad», «asociación», «sociedad política» o «sociedad civil», y que pasará al mundo romano a través de pensadores como Cicerón. En latín, *communitas* y *societas* se propondrán como traducciones de este concepto de la filosofía política griega en una dualidad que se ha prolongado en castellano (comunidad y sociedad) y en otras lenguas modernas (como *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en alemán). En la posteridad, y hasta llegar a la filosofía actual, el debate en torno a la noción de *koinonía* ha implicado una discusión conceptual de hondo calado sobre esta dicotomía que han tratado pensadores como Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Jean-Luc Nancy o Roberto Espósito. La discusión actual en torno a la comunidad política y a la sociedad civil parte, en todo caso, de la expresión aristotélica *koinonía politike* y su equivalente latino *communitas* o *societas civilis*. Podemos añadir también que desde la perspectiva actual de la teoría política y de las ciencias sociales y jurídicas, este debate ha sido directamente heredado por la investigación actual en temas como la ciudadanía democrática, la relación entre la sociedad civil y estado del bienestar, y las formas de intervención social en los ámbitos personal, grupal y comunitario. Más allá de su vertiente utópica en el antiguo pitagorismo y en los proyectos platónicos, esto es lo que más trascenderá hasta el pensamiento actual de la *koinonía* antigua, pero la cuestión ya rebasa nuestras modestas intenciones en esta contribución.

Referencias

- BARCELÓ, P. y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014), *Historia del pensamiento político griego: teoría y praxis*. Madrid: Trotta.
- BOBONICH, C. (2002), *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- BRISSON, L. y J.-F. PRADEAU (eds. 2006): Platon. *Les Lois*. Vol. 1: Livres I à VI. París: Flammarion.

- BURKERT, W. (1962a) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Verlag Hans Carl, Nürnberg, [trad. ing. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972].
- (1982) «Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans» en B. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition: Vol. III - Self-Definition in the Greco-Roman World*. Philadelphia: Fortress, 1-22.
- CANFORA, L. (2014), *El mundo de Atenas*. Barcelona: Anagrama.
- CANO CUENCA, J. (ed. 2014), *Platón, Carta VII*. Madrid: Cátedra.
- DAWSON, D. (1992), *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- FREUDIGER, J. (1995), «Platon und die Sache der Frau», *Kriterion* 10, 14-27.
- HANSON, V.D. (1989), *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*. Nueva York: A. Knopf.
- (1995), *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. Nueva York: Free Press.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2009), «La edad de oro dionisiaca: una utopía entre religión y política», *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica «Augusto Rostagni» dell'Università di Torino*, n.s. 8, 97-116.
- (2010), «Mythische Vorbilder des sakralen Gesetzgebers bei Platon (Nomoi I-IV): eine Einführung in den religiöse Hintergrund der Nomoi», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 62.2, 105-125.
- (2011), *Vidas de Pitágoras*. Gerona: Atalanta (2ª ed. 2014).
- (2014), «Fundamentos áureos de la teoría política platónica: sobre el mito del 'Político' y la tradición religiosa», *Éndoxa. Series Filosóficas*. 34.
- HORN, C., J. MÜLLER y SÖDER, J. (eds. 2009), *Platon-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart.
- HUFFMAN, C. (2005), *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press;
- KAHN, C. (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing Company.
- KEEGAN, J. (2014), *Historia de la Guerra*. Madrid: Turner.
- KONSTAN, D. (1997), *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

RIEDWEG, C. (2002), *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München: C. H. Beck [trad. ing. Cornell University Press, 2005].

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, «La noción de *koinonía* y los orígenes del pensamiento utópico», *SPhV* 16 (2014), pp. 165-196.

RESUMEN

La comunidad de vida, propiedad, familia y política que fue designada en griego antiguo con la palabra *koinonía* en autores como Platón y Aristóteles es examinada en esta contribución metodológica y terminológica como marco conceptual y punto de partida necesario para entender la historia de las utopías políticas en la Grecia antigua. Especial atención se presta a la comunidad de vida pitagórica como precedente de la política platónica, a la combinación entre *bios* y comunidad en Platón y a la idea de *koinonía politike*. Se propone una reflexión sobre las implicaciones del vocablo en los orígenes del pensamiento utópico desde la perspectiva de la historia social.

PALABRAS CLAVE: *koinonía*, Pitagorismo, Platón, Aristóteles, pensamiento utópico

ABSTRACT

The community of life, property, family and politics that was named in ancient Greek with the word *koinonía* in authors such as Plato and Aristotle is discussed in this methodological and terminological contribution as a conceptual framework and starting point for the history of political utopias in ancient Greece. Special attention is paid to the Pythagorean community life as precedent to Plato's politics, the combination of *bios* and community in Plato's works and the idea of *koinonía politike* present in Aristotle. This paper puts forward a reflection on the implications of the word in the origins of utopian thought from the perspective of social history.

KEYWORDS: *koinonía*, Pythagoreanism, Plato, Aristotle, Utopian thought.

