

LA UTOPIÍA, MOTOR DE LA HISTORIA

SIMPOSIO INTERNACIONAL CON MOTIVO DEL
QUINTO CENTENARIO DE «UTOPIÍA» DE TOMÁS MORO

JUAN JOSÉ TAMAYO DIRECTOR



FUNDACIÓN
RAMÓN ARECES

La Utopía, motor de la historia

**Simposio Internacional
con motivo del Quinto Centenario
de “*Utopía*”, de Tomás Moro**

Juan José Tamayo
(Director)

La Utopía, motor de la historia
Simposio Internacional
con motivo del Quinto Centenario
de “Utopía”, de Tomás Moro



Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.

El contenido expuesto en este libro es responsabilidad exclusiva de sus autores.

© EDITORIAL CENTRO DE ESTUDIOS RAMÓN ARECES, S.A.

Tomás Bretón, 21 – 28045 Madrid

Teléfono: 915 398 659

Fax: 914 681 952

Correo: cerasa@cerasa.es

Web: www.cerasa.es

© FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

Vitruvio, 5 – 28006 MADRID

www.fundacionareces.es

Diseño de cubierta: KEN / www.ken.es

Depósito legal: M-17993-2017

Impreso por:

ANEBRI, S.A.

Antonio González Porras, 35–37

28019 MADRID

Impreso en España / Printed in Spain

ÍNDICE

Introducción, <i>Juan José Tamayo</i>	9
Utopía, justicia y <i>paideia</i> en Platón. Una defensa realista de la filosofía, <i>María José Guerra Palmero</i>	11
La utopía de la paz encarnada en Hildegarda de Bingen, Santa Catalina de Siena y Juana de Arco, <i>M^a Elisa Varela-Rodríguez</i>	35
Utopía: lección y elección de Tomás Moro, <i>Jorge García López</i>	57
El laberinto utópico de Tomás Moro, <i>Raúl Morodo</i>	75
La utopía en “El Quijote”, <i>Gonzalo Pontón Gijón</i>	99
La utopía ecofeminista, <i>Alicia H. Puleo</i>	117
Utopía y política. Los nuevos Quijotes, <i>Federico Mayor Zaragoza</i>	137
Destierro y despertar de la utopía. Reflexiones para tiempos de crisis, <i>Juan José Tamayo</i>	145
Autoras y autores.....	161

INTRODUCCIÓN

Antes del alba, subí a las colinas, miré los cielos apretados de luminarias y le dije a mi espíritu: cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos tranquilos y satisfechos? Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas para seguir adelante (Walt Whitman).

En 2016 celebramos el V Centenario de la publicación del libro *Utopía*, de Tomás Moro, una de las obras más importantes de la literatura universal y de las más influyentes en la teoría y la práctica política y en el pensamiento utópico. Con ella se inicia, en la modernidad, el género literario utópico, continuado en el siglo siguiente por dos nuevas utopías: *La ciudad del Sol*, de Tomasso Campanella (1623) y *la Nueva Atlántida*, de Francis Bacon (1627), y en siglos posteriores por una abundante literatura. Tomás Moro es el creador de la palabra “utopía”, que ejerce una doble función: a) crítica del orden –mejor, desorden– existente, caracterizado por la injusticia social y la desigualdad, cuya causa principal es la propiedad privada, y b) propuesta de alternativas transformadoras de la realidad.

La obra de Moro constituye también un hito fundamental en el pensamiento utópico desarrollado en los siglos siguientes por los grandes intelectuales, filósofos y activistas sociales y políticos: Saint Simon, Fourier, Owen, Cabet, Marx, Bakunin, Alejandra Kolontai, Rosa Luxemburgo, Karl Mannheim, Ernst Bloch, etc. Todos ellos contribuyeron a cambiar las mentalidades instaladas y las estructuras sociales, políticas y económicas injustas y a dirigir la historia hacia la libertad y la igualdad, la justicia y la solidaridad.

La utopía constituye el motor de la historia. Sin ella la humanidad se hubiera detenido en un pasado ahistórico y la vida de los seres humanos sería un viaje sin norte. Sin utopía en el horizonte se impone la barbarie. Con motivo del V Centenario de la obra de Moro en mayo de 2016 dirigí el Simposio Internacional “La utopía, motor de la historia”, patrocinado por la Fundación Ramón Areces, que pretende estudiar la importancia de la utopía en la historia de la humanidad,

devolver a la palabra, hoy tan denostada y maltratada semánticamente, su sentido emancipatorio y transformador, liberarla de sus connotaciones peyorativas y convertirla en motor de la historia.

En el simposio hicimos un recorrido por la historia de la utopía deteniéndonos en algunos de sus hitos más importantes: Platón, Edad Media, Moro, El Quijote, la utopía ecofeminista y la utopía de paz, para finalizar con una reflexión sobre el maltrato semántico y el destierro de la utopía de todos los campos del saber, así como la necesidad de su rehabilitación, especialmente en tiempos de crisis. En esta obra publicamos los textos de dicho Simposio, a los que hemos sumado el trabajo del profesor Raúl Morodo, que generosamente nos ha enviado.

Quiero expresar mi agradecimiento a la Fundación Ramón Areces, quien, sensible a tan significativa efemérides, patrocinó el Simposio celebrado en su sede de Madrid, y al Dr. Federico Mayor Zaragoza, presidente del Consejo Científico de dicha Fundación, por haber apoyado desde el principio su celebración y haberlo acompañado con su presencia. Agradezco, asimismo, a las profesoras María José Guerra, Elisa Varela y Alicia Puleo, y a los profesores Gonzalo Pontón, Jorge García López y Federico Mayor Zaragoza sus excelentes conferencias y los textos de las mismas. Agradezco al profesor Raúl Morodo que nos haya facilitado un estudio riguroso sobre el libro de Tomás Moro, que constituye una aportación muy enriquecedora a los estudios morianos.

Juan José Tamayo

En tierras de Utopía, Cadalso de los Vidrios

21 de mayo de 2017

UTOPIÍA, JUSTICIA Y *PAIDEIA* EN PLATÓN

Una defensa realista de la filosofía

María José Guerra Palmero
Universidad de La Laguna

En la filosofía occidental casi todo remite a la monumental obra de Platón. No puede ser de otra manera para la utopía¹. El estado deseado, soñado², en el que se realizará la justicia se explora y se diseña en *La República*, el diálogo en el que nuestro filósofo establece su “sistema”. La finalidad política, el logro de la sociedad justa, pone a su servicio a la ontología, a la ética y a la epistemología. En nuestra lectura de este clásico insustituible incidiremos en un nexo crucial: la ciudad justa no es posible sin la columna vertebral de la educación, de la *Paideia*. Sin la “elevación” moral y cognitiva de los filósofos tras un arduo camino de aprendizajes, un duro peregrinaje en persecución de la verdad, al que son impulsados por el amor a la sabiduría, no es posible pensar si quiera la posibilidad de la justicia. Reflexionaremos, a este propósito, sobre la relación entre educación y justicia en el

¹ Agradezco en especial la invitación de Juan José Tamayo a participar en la jornada, celebrada en la Fundación Ramón Areces, que ha dado lugar a este texto sobre los orígenes del pensamiento utópico en *La República* de Platón. No hace falta decir que me he sentido, al escribirlo, como una equilibrista sin red puesto que el reto de releer al clásico de los clásicos, al divino Platón, es algo, a la vez, tan cotidiano para una profesora de filosofía como extraordinario, si se pretende “aportar” algo novedoso. Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación “Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad: Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-FFI2015-63895-C2-1-R) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Convocatoria Retos de la sociedad.

² Sierra, Ángela, *Las utopías. Del estado real al estado soñado*, Lerna, Barcelona, 1990. He tenido la suerte de vivir en un contexto filosófico, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, en el que la reflexión sobre la tradición utópica ha estado muy presente gracias a Ángela Sierra. Lo atestigua asimismo el libro homenaje dedicado a Antonio Pérez Quintana, me refiero a Aramayo, Roberto y Roldán, Concepción (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013 y el coordinado por mí misma y Aránzazu Hernández Piñero para analizar el pensamiento de Gabriel Bello, véase Guerra Palmero, María José y Hernández Piñero, Aránzazu (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015. Si algo nos enseñó Platón fue la necesidad de reconocer a los maestros y maestras.

mundo actual a la vista tanto de la disolución de este vínculo en la dirección de una apuesta ciegamente instrumentalista, auspiciada por las visiones neoliberales que desdeñan a la filosofía, como por la necesidad del cultivo del debate crítico como *habitus* ciudadano para poder asegurar una democracia verdaderamente inclusiva que asuma, creativamente, el pluralismo cultural y religioso.

La República, sigue poseyendo una presencia poderosa e irradia sugerencias de muy diverso tipo y calado. En estas páginas lo constataremos. No obstante, tenemos que enfrentar el hecho de que determinados libros y pasajes, como los que nos ocupan, son parte de un canon sacralizado, y hasta esclerotizado, y nos retan, especialmente, al releerlos. Uno de nuestros maestros, Emilio Lledó, más aristotélico que platónico, nos advierte de que, en el acto de leer, debemos devolver la vida y los latidos a las viejas y repetidas palabras³. Resuena, en su consejo, la visión gadameriana de la “fusión de horizontes” entre el texto interpretado y el intérprete. Volvemos, pues, a Platón para interpellarlo desde nuestras preocupaciones y desvelos actuales. Menciono, especialmente, nuestra inquietud por la eliminación de la asignatura, en España, de Historia de la Filosofía en el Bachillerato⁴.

UTÓPICO PLATÓN

La utopía platónica remite a la ciudad, a la *polis*, justa y es, por esto, por lo que la justicia, su definición y acotación, su “investigación”, es uno de los objetivos de *La República*⁵. La ciudad ideal, su prefiguración utópico-normativa, se convierte

³ Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Espasa, Madrid, 2011.

⁴ En la actualidad, soy vicepresidenta de la Red Española de Filosofía, presidida por Antonio Campillo, que reúne a la Conferencia de Decanos, a sociedades filosóficas y asociaciones de profesores con el fin de defender la necesidad de esta disciplina en el currículo escolar. Para ver sus actividades se puede consultar este enlace: <http://redfilosofia.es/>

⁵ He vuelto a leer, para preparar esta intervención, la obra en la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano en Alianza, en la edición de 2013. Al final de la introducción, realizada por el segundo traductor, se puede encontrar orientaciones sobre la bibliografía, asimismo ya clásica, sobre la obra platónica. Platón, *La República*, Alianza, Madrid, 2013. Como novedades editoriales recientes sobre Platón y su obra más reconocida citaré Badiou, Alain, *La República de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2015 y Fraenkel, Carlos, *Enseñar Platón en Palestina. Filosofía en un mundo dividido*, Ariel, Barcelona, 2016. Estas dos obras, en direcciones muy distintas, vienen a probar que el poder de la obra platónica, lejos de agotarse, debido al paso de los siglos, a las descalificaciones *in toto*, como las de Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, o las mutaciones histórico-culturales, se renueva, hermenéuticamente, en las más diversas direcciones.

en vara de medir no sólo de los regímenes políticos, sino por mor del isomorfismo, la analogía y la semejanza, con el alma, también de la virtud de los individuos. En toda la obra vamos a asistir al amplio espectro de aplicación de la virtud de las virtudes, dado que las engloba a todas las demás (templanza, valentía y prudencia), de la justicia y a su caracterización como armonía social e individual entre distintos sectores o partes ya sea de la ciudad, artesanos y agricultores (productores), guardianes (el estamento militar) y, finalmente, filósofos que, una vez liberados de las cadenas de las apariencias y, tras lograr un acceso a la luz del sol de la verdad y el bien, gobernarán con buen juicio infalible tanto a la ciudad como a su propia alma⁶. En esta última, la justicia subjetiva operará con el modelo del autogobierno, de la *sofrosyne*⁷, puesto que el alma racional debe imperar y sojuzgar tanto a la parte irascible, la fogosidad que puede llegar hasta

⁶ Charles Taylor hace derivar la genealogía del sujeto moral en la filosofía occidental de Platón y su modelo ideal del autogobierno entendido también como autodomínio. De hecho, Platón le sirve para inspirar su tesis de la interiorización de las fuentes morales ya que la metáfora política del gobierno es proyectada a la subjetividad y la configura en dos operaciones primordiales. Primero, la divide entre una parte racional y otras partes, la pasional y la relativa al coraje, al *thymós*. Y segundo, arbitra la jerarquización entre la razón y las pasiones con lo que el territorio de la interioridad siempre connotara un conflicto, una relación agonística. Taylor, en su monumental obra, analiza cómo esta matriz originaria alienta toda la historia de la filosofía occidental. Algunas excepciones críticas al platonismo serán las de Spinoza, Hume y Nietzsche que al objetar el dualismo antropológico redefinen en términos pasionales a la misma razón. Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006. Con mucho detalle, el estudio Onians, Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, desbroza para el mundo griego la comprensión del alma.

⁷ El término griego *sophrosyne* tiene una multitud de significados: sensatez, medida, templanza, discreción, sabiduría, castidad, prudencia, disciplina, moderación y autodomínio. Platón trata la cuestión relativa a esta virtud central en el *Cármides* en el que se investiga, como habitualmente en los diálogos socráticos, con final aporético, el significado de la palabra. La mayéutica es la *paideia* que, en sintonía con la irónica ignorancia socrática –auspiciada por el oráculo delfico del “Conócete a ti mismo”–, afirma su superioridad frente al falso saber de los sofistas. De todos y todas es sabido que en la evolución de los diálogos la *paideia* socrática, inacabada y paradójica, irá dando paso a la visión platónica del conocimiento y de la realidad, precisamente, en su gran sistematización plasmada en *La República*. En los llamados diálogos de vejez se problematizarán, en múltiples polémicas, las tesis vertidas en sus diálogos de madurez, aunque ya, por ejemplo, en el *Fedro*, de esta época llamada de “madurez”, se cuestiona, alabando a Eros como pasión, el ideal de la *sofrosyne* porque el amor supone una suerte de entusiasmo emparentado divinamente con la locura. Martha Nussbaum, al analizar este diálogo, habla de “retractación”. Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*. Visor, Madrid, 1995.

la ira y la cólera, pero que bien dirigida es un elemento valioso para la acción y la protección de la comunidad, y la parte concupiscible vinculada a los apetitos y deseos más “bajos” ligados a las necesidades del cuerpo que siempre habrá que tener a raya. Badiou, en su reciente re-creación del diálogo platónico habla de justicia objetiva, la referida a la dimensión colectiva, y de justicia subjetiva, la referida al alma individual⁸.

Al final del texto (592a)⁹, ya en el libro IX, Platón se refiere a la “ciudad interior” en contraposición a la “ciudad patria”. En la primera se puede actuar de la mejor manera, en la segunda no, “a menos que se presente alguna ocasión de origen divino”. Uno de sus interlocutores le contesta, ante la insistencia de que debemos ajustar “la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma”, que esto sólo ha de ser “en la ciudad que venimos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra” (592a), esto es, señala lo que luego denominaremos utopía como no-lugar, a lo que se responde que “quizá haya en el cielo un modelo de ella (de la ciudad) para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior”. Sigue, y termina así el citado libro IX, diciendo Platón, el utópico educador de hombres: “No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más”.

La ciudad interior, metáfora del alma humana bien gobernada, virtuosa y armoniosa, es el mandato ético, el imperativo normativo, que se desprende del texto platónico. Esta es, por tanto, la del alma, una utopía realizable y concreta, frente al carácter quimérico de la *polis* ideal que, no obstante, sirve como rasero para juzgar los distintos regímenes de gobierno: de la timocracia a la tiranía, pasando por la oligarquía o plutocracia y, como no, la denostada democracia. En paralelo, haciendo gala de su gusto por la construcción simétrica, Platón va a desgranar diversos tipos humanos, con sus inclinaciones y vicios, correspondientes a estas malhadadas ciudades injustas lo que sirve para, por duro contraste, recriminar el que toda armonía quede arruinada en la ciudad y en el alma por el predominio de pasiones, bajas pasiones, ligadas al ansia de honra y reconocimiento (timocracia), a la avaricia desmedida de los oligarcas, a la libertad entendida como desenfreno y simiente de conflicto

⁸ Badiou, Alain, *La República de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2015.

⁹ Para que los textos puedan rastrearse en cualquier traducción uso la habitual notación de la obra platónica.

y sedición en la igualitaria democracia, –la tesis más controvertida para nosotros y nosotras, lectores actuales–, y, finalmente, la escena tanto de la tiranía, el más odioso de los regímenes y del hombre tiránico, un retrato de un sujeto absolutamente malvado e injusto, que le corresponde al ajustarse al claro paralelismo.

La utopía platónica, la ciudad a fundar sobre la verdad y el bien, no es sólo un diseño racionalista y funcional, pues cada individuo, cuidadosamente seleccionado y monitorizado, debe cumplir con una función asignada para que la *polis* logre la armonía dirigida por el filósofo o los filósofos reyes –la alternancia entre monarquía y aristocracia surca todo el texto–, es, sobre todo, como sugerimos, una vara de medir, un referente ético y político, de la máxima exigencia y altura, para juzgar a las sociedades humanas y a los individuos mismos. Pareciera que Platón, por boca de su amado personaje Sócrates, de cuya propensión aporética se va alejando a medida que pasamos las páginas del libro, en el mismo decurso de *La República*, nos enfrenta a una ciudad ideal, anticipada racionalmente por el pensamiento, esculpida en las palabras con el cincel de la dialéctica, destilado de la investigación filosófica, que, sin embargo, se justifica ontológica y metafísicamente en el Ser pleno y rotundo de las Ideas susceptibles, tras el arduo camino de emancipación y aprendizaje, de ser contempladas. La *polis* ideal es un contra-fáctico y a la vez, y por eso, podríamos decir, un ideal regulativo en el sentido kantiano. Es una neta anticipación utópica que cumple la función de establecer un *telos*, una finalidad y un sentido, para la vida colectiva e individual.

La verdad a perseguir y alcanzar requiere, como venimos diciendo, un duro aprendizaje, una educación exigente, a la que sólo la élite, los filósofos, pueden acceder y esto, a lo largo, de casi toda una vida. En su detallado programa pedagógico, del que hablaremos en detalle, los cincuenta años, la cincuentena, parece ser la década habilitada para contemplar las luminosas Ideas. Posteriormente, y a regañadientes, esto es, por mero sentido del deber, se volverá a penetrar en la oscuridad de la Caverna con el fin de desacreditar las sombras de las apariencias, de las meras copias de copias, que los imitadores, entre ellos los sofistas, pero también, los poetas y los pintores, toman como la verdad, toman como la realidad.

Sin esta ardua educación, los griegos se referían a ella como *Paideia*, no es pensable la ciudad ideal, la ciudad perfecta, por eso me parece que para leer

desde hoy, en el siglo XXI, *La República* tiene sentido el hablar de Platón como de un consumado teórico de la educación que pergeña un exigente plan de estudios –tanto para los Guardianes como para los Filósofos– en el contexto de una remodelación drástica de la sociedad. Mi tesis es que Platón es, también, un creador de la primera teoría autoconsciente de las élites gobernantes cuyo fundamento es la meritocracia: sólo los mejores, los de mejor naturaleza, los de “buena casta”, pueden llegar a desempeñar las responsabilidades más altas con la condición de que se sometan gustosamente, con curiosidad y aplicación, al programa académico propuesto por el maestro Platón. El elitismo es la marca de la ciudad, pero lo es, a decir de nuestro maestro de maestros, para lograr el bien mismo de la ciudad porque toda noción de honor, poder o ambición queda borrada por la inspiración del filósofo, del que persigue la sabiduría incesantemente, puesto que, además, los placeres de la contemplación teórica son los más excelsos y divinos. Para consolidar una nueva *Paideia* hay que desautorizar tanto al educador Homero, y a todos los poetas imitativos – sean épicos, trágicos, cómicos o líricos–, a la tradición, como al enemigo más recalcitrante, a los *filodoxos*, a los artífices de la llamada Ilustración ateniense, a los caricaturizados sofistas. Trasímaco, y su identificación de la justicia con los intereses de los “más fuertes”, sale verdaderamente trasquilado de su encontronazo con el irónico y sutil Sócrates en la primera parte de la obra. Platón, no podemos olvidarlo, es el azote de los sofistas.

Este será mi primera preocupación y lo será para sacar partido de la visión platónica de veinticinco siglos atrás y pergeñar una modesta interpretación de la actualidad tanto del asunto de las élites, ahora las podemos llamar tecnocráticas y/o políticas¹⁰ arrastradas por las bajas pasiones neoliberales de una especulación nada filosófica, para más señas, sobre todo, de carácter financiero, y de lo que hemos asumido como columna vertebral de nuestro sistema educativo: una prosaica versión de una meritocracia burocratizada y, a todas luces, pervertida por el olvido de los contenidos en una formación

¹⁰ A este tema dedica Jürgen Habermas su libro *En la espiral de la tecnología*, Trotta, Madrid, 2016.

esencial en valores frente al triunfo romo y banal del instrumentalismo –léase PISA¹¹–.

En mi limitado ejercicio de exégesis, en esta relectura realizada en este mayo de 2016, lo que más me ha “herido”, frente a lecturas anteriores, al volver a transitar por las páginas de *La República* es su militarismo. En lecturas anteriores, este aspecto no me había asaltado de forma tan contundente, ahora lo hace como un sesgo preocupante en grado sumo. La ciudad ideal es una máquina preparada para la guerra aún en tiempos de paz. Desarrollaré un poco más este asunto.

Efectivamente, de la crianza y primera instrucción controlada por el Estado salen, son seleccionados, los Guardianes porque, en ellos, la calidez, la fogosidad del *thymós* debe predominar, pero ser adiestrada para, de un lado, ser amables con los conciudadanos y, del otro, feroces con los enemigos, con los extranjeros, con los bárbaros, en suma. Platón apoyaba el ideal panhelénico, convencido de la superioridad civilizatoria de los griegos, y, a pesar de que en su ciudad ideal no existe la esclavitud, sí que expresa, a veces de manera sutil y taimada, como un presupuesto fácilmente aceptado por sus interlocutores, lo que, con una palabra asimismo griega, denominamos xenofobia. Las leyes homéricas de la hospitalidad parecen haber caído en saco roto en *La República* puesto que la política exterior diseñada oscila entre el modelo espartano de la preparación para la guerra y el ateniense de la forja de alianzas entre *polis* griegas.

¹¹ La polémica por los informes PISA, para ser reflejada con rigor, necesitaría de un tratamiento más amplio. Como botón de muestra selecciono esta opinión: “Hay, naturalmente, diferentes énfasis entre los críticos de PISA. Pero uno de los grandes problemas es la apresurada interpretación con puntos débiles que hacen los políticos”, explica el primer firmante, Heinz-Dieter Meyer, de la Universidad de Nueva York, en Albany. “Pero en mi opinión, la problemática es más profunda y afecta a: 1) el estrecho alcance de lo que se ha medido; 2) el hecho de que la OCDE –como organización dedicada al desarrollo económico– tiene un sesgo en favor al papel económico de la educación, olvidando que, en democracia, hay muchos otros aspectos importantes de la educación pública: la salud, el desarrollo moral, artístico y creativo; la participación cívica y la felicidad”. Esta polémica debería servir para repensar la *paideia* contemporánea. He tomado la cita de “Las tiranías del informe Pisa”, reportaje de Elisa Silio, que puede ser consultado en el siguiente enlace:

http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/05/08/actualidad/1399578636_483607.html. Acceso 9 de junio de 2016.

La preponderancia de los guardianes, su papel decisivo en la defensa y conservación de la ciudad, su presteza para la vida dura del ejército, para el ardor guerrero, emparenta, paradójicamente, con dos propuestas del realismo político: tanto con la visión de Maquiavelo, obsesionada por conservar la ciudad frente a las conspiraciones y enemigos internos y externos, como con la de Hobbes, otro de los grandes teóricos del estado que, ahora, llamaríamos “securitario” en el que la libertad originaria se hipoteca por el logro prometido de la seguridad. Sloterdijk, cuando habla de Platón en su libro *Temperamentos filosóficos*¹², nos recuerda que toda su juventud estuvo marcada por la guerra del Peloponeso. Esta vivencia dejaría huella.

La disciplina, el comunitarismo y el rigor puritano son rasgos fundamentales del diseño racional platónico de los ejércitos. La inspiración espartana se deja sentir con fuerza aunque en la cumbre de la pirámide social, la reservada a la filosofía, Atenas, venza por sus fueros con su predisposición a los argumentos razonados con los que se asciende por la escalera dialéctica. Esta victoria, la del filósofo-rey, puede parecer pírrica si la visión militarizada, es un presupuesto del diseño ideal que marca a toda la ciudad como “cerrada” y defensiva. El filósofo es, a todas luces, podemos inferir, el supremo *Commander in Chief*, el *estrategos*, que dirige los ejércitos.

El prototipo del guardián no admite ni la sensibilidad ni la empatía. Volvemos a una descripción de la comprensión platónica de la ya mencionada *sofrosyne*: no hay que dolerse en exceso, por ejemplo, por la muerte del compañero de filas, hay que suprimir toda lamentación y cultivar la entereza prohibiendo toda manifestación del dolor (388d), pero, también, se censuran las expresiones de alegría. La hilaridad queda reprimida asimismo. La contención emocional es la *paideia* del guardián.

En el contexto del Libro III, además, Platón, cual si fuera un Maquiavelo anticipado, va a justificar el mentir al pueblo por parte de los dirigentes, si es que lo hacen por el bien de la ciudad. La obediencia debida es el correlato de la fortaleza que deben exhibir los guardianes. En este contexto, la masculinidad que ahora denominamos hegemónica, emerge como modelo y, directamente, estigmatiza y denigra todo lo asociado con lo emocional y lo femenino. La música

¹² Sloterdijk, Peter, “Platón” en *Temperamentos filosóficos*, Siruela, Barcelona, 2011. Traducción de Jorge Seca.

a entonar deberá ser sobria –imaginamos una suerte de himnos militares que sirvan para marcar el paso en el desfile– y sin concesiones al sentimentalismo y la gimnástica endurecerá el cuerpo. Estás serán las disciplinas propedéuticas para la educación de los y las guardianas. En la actualidad, vivimos un apagón crítico con respecto a la cuestión del militarismo. Me ha llamado la atención encontrar referencias a que Michael Sandel, un filósofo contemporáneo comunitarista y/o republicano, afirma lo siguiente: “Los militares han llegado a ser el último repositorio del idealismo cívico y del sacrificio al servicio del bien común”¹³. Al parecer, la anterior afirmación la hace en un contexto de crítica al individualismo egoísta, primero diagnosticado para los Estados Unidos por Tocqueville, y que llevaría al descontento con la democracia. Sandel se sumaría así a aplaudir la “funcionalidad” que Platón asigna a los guardianes y a su *ethos* del auto-sacrificio por el bien de la ciudad, del país¹⁴. No hace falta decir que tanto Platón, como Sandel, estiman, en su sueño comunitarista, que el espíritu de servicio de una ciudadanía con deberes militares sería un factor para evitar que la maquinaria militar se ponga al servicio de fines acordes con una plutocracia o una tiranía. Repensar el papel de los ejércitos y su *paideia* disciplinaria basada en el endurecimiento, la falta de empatía y la obediencia debida, por señalar elementos constitutivos del *ethos* militar, y al mismo tiempo, de la masculinidad hegemónica destilada por el patriarcado, me parece

¹³ La referencia a esta afirmación, que podría suscribirla el mismo Platón, la encuentro en el texto de un famoso articulista del New York Times, en inglés: “The military has become, as the Harvard philosopher Michael Sandel once put it, “the last repository of civic idealism and sacrifice for the sake of the common good”. En <http://www.nytimes.com/2012/07/01/opinion/sunday/taking-one-for-the-country.html>. Acceso 9 de junio de 2016.

¹⁴ Sandel plantea su propuesta de ciudadanía republicana y comunitarista desde su obra *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996 y al tiempo que propone límites morales a los mercados (*Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, Debate, Barcelona 2013), plantea en *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona, 2011 la discusión acerca del servicio militar porque su carácter mercenario lo desvincula de la ciudadanía y lo hace peligroso frente a instrumentalizaciones derivadas del poder del mercado u otros intereses espurios. Una referencia resumida al proyecto de Sandel, cuyas propuestas se contextualizan en Estados Unidos, la podemos leer en el siguiente enlace: <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2009/10/politics-of-the-common-good>. Acceso 9 de junio de 2016.

una de las tareas más urgentes para el mundo de hoy. Aunque existen estudios críticos de la seguridad¹⁵ apenas tienen eco en la opinión pública.

Un segundo asunto del que quiero hablar, y que es fundamental, asimismo, para concebir la *paideia* platónica, es de lo que voy a llamar la “mitad de la ciudad”, esto es, de las mujeres. Platón es una anomalía en nuestra tradición patriarcal y en ese sentido merece la pena preguntarse por qué su igual, o cuasi-igual consideración de las mujeres en la polis ideal no tuvo apenas eco histórico. Si la utopía ha sido el motor de la historia, no parece que el igualitarismo sexual platónico, con todas las reservas y matices, haya dejado huella alguna. No podemos descontextualizar su propuesta igualitarista, que nos arroja al aspecto, quizás el más polémico, de la utopía social platónica: si se reconocen los títulos de capacidad de las mujeres, siempre en menor medida que los de los hombres, por ejemplo, para ser guardianas es porque es prioritario desmontar el mismo patriarcado, la misma institución familiar y desautorizar, habilitando la vida en común así como la comunidad de las esposas e hijos e hijas, la misma propiedad privada. A decir de Alain Badiou, Platón, no lo olvidemos, es el primer comunista programático. De hecho, gran parte de la tradición utópica supone una transformación social radical que interpela a la propiedad privada y a la familia como elementos constructivos del Estado. Engels lo mostró con absoluta claridad en su reconocida obra¹⁶. Y el comunismo es el nervio central de su propuesta “revolucionaria”. De hecho, Badiou, tema para otro largo estudio, recrea en los tiempos presentes *La República*, a modo de teatro-ágora en el que distintos filósofos y escritores, a lo largo de la historia, confraternizan o discuten con el viejo Sócrates. E incluso modifica la nómina de personajes situando a Amaranta, una mujer, en sustitución de Adimanto. El comunismo por venir es el horizonte utópico de un Badiou que reformula el texto clásico, un texto, según él, eterno y para la eternidad. Hoy en día, hablar de comunismo, con la experiencia del siglo XX a cuestas, resulta casi traumático, sin embargo, sí que hablamos, sobre todo tras la crisis de 2008, de la insostenibilidad del actual modelo de capitalismo tanto en lo ecológico como en lo social. El bien común o la misma

¹⁵ Para una visión general de este campo, Peoples, Columba y Vaughan-Williams, Nick (eds.), *Critical Security Studies: An Introduction*, Routledge, New York, 2015. Quiero destacar, a este respecto, los enfoques feministas de la paz y la seguridad recogidos también en esta introducción.

¹⁶ Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Alianza, Madrid, 2008.

economía de los comunes son invocadas para repensar si no la ciudad ideal, si la ciudad posible vinculada a utopías más modestas, concretas y realizables. El comunismo de Platón es contundente y el imaginarlo nos conduce a la distopía pues llega hasta lo más íntimo y personal, hasta la comunidad de los hijos e hijas y de las mismas mujeres, como ya discutiremos. No obstante, Platón planteó filosófica y políticamente el reto del bien común en la vida comunitaria de la *polis* y ese desafío nunca puede ser ajeno.

PAIDEIA Y UTOPIA

Sin una nueva y novedosa *Paideia*, no hay utopía política posible. Sin educación y adiestramiento, sin nuevas prácticas y hábitos, no hay ciudad ideal. Esta es la tesis, para mí, más evidente y crucial de *La República*. No hay tema al que se le dedique, es verdad que entreverado con otros, mayor extensión. Es la obsesión platónica contra sus enemigos los sofistas con el fin de hacer ver que la educación regia del filósofo trata de la búsqueda de la verdad. Filósofos, amantes de la sabiduría, contra sofistas, tildados de charlatanes y manipuladores: esta es la confrontación, la lucha agónica fundante de la obra platónica. En la atención a la *Paideia* se juega la victoria política: una democracia de gente que cree que se las sabe todas, pero que mora en las apariencias de la *doxa*, contra una aristocracia de la inteligencia de aquellos que acceden, dedicando su amor y toda su vida, a la *episteme*. Sin el fondo y el trasfondo agonístico por la búsqueda de la virtud y la excelencia, moral y científica, no se puede leer *La República*.

Tengo una especial querencia por el libro titulado *Paideia: los ideales de la cultura griega* de Werner Jaeger¹⁷. Es un libro monumental que me acompaña hace mucho para preparar clases sobre lo que denomino el tramo antiguo de la historia de la ética. Entra en unos detalles sobre la cultura ateniense que hacen valorar sobremedida la callada y modesta labor del erudito. Creo que es uno de esos libros imprescindibles para acercarse a nuestro tema. Por ejemplo, sus comentarios sobre la música en Platón, sobre la música en el programa pedagógico de guardianes y filósofos, son verdaderamente exhaustivos y clarificadores siendo un tema tan difícil de reconstruir históricamente. No olvidemos que la armonía, un concepto musical, es el armazón, el bastidor mismo, sobre el que

¹⁷ Jaeger, Wilhelm, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Traducción de Joaquín Xiral.

Platón dibuja el juego de equilibrios y contrapartes que es la justicia. La justicia es armonía, una noción relacional: el arpa debe sonar bien.

Pareciera que, para que la ciudad resuene armónicamente, cada estamento, cual cuerda de la cítara, debe estar convenientemente afinado y los acordes resultantes de pulsarlas adecuadamente compondrán la sobria melodía. De la música, al igual que del resto de las artes, Platón y su puritanismo, van a excluir toda veleidad sentimental. Nada que recuerde a los lamentos y quejas del dolor, ni nada que regocije y alegre en exceso. Tragedia y comedia son condenadas al ostracismo. La serenidad y el sosiego, rasgos de la *sofrosyne*, serán los ideales para el hombre que logra el autogobierno, esto es, el control racional sobre sus pasiones. Platón no es de una pieza, de hecho, sus diálogos de juventud y de vejez son aporéticos, callejones sin salida, pero si nuestro terreno de pruebas es *La República* el rigorismo, cual música militar, es el que domina acompañando al “sistema” filosófico en el que moral, política y metafísica se funden en una apoteosis solar.

Voy, por lo tanto, al grano. Con el fin de proponer un nuevo sistema educativo, Platón tiene que objetar tanto a los poetas, decretará su expulsión de la polis, como a los sofistas. De hecho, no hay diálogo platónico que no repita estas obsesiones, sobre todo, la de la contienda abierta y despiadada contra los *filodoxos*, contra los amantes de la mera opinión, desconocedores de la *episteme*, de la verdadera ciencia. Siendo la pelea a muerte con los sofistas la más frecuentada, voy a detallar el argumento central por el que Platón desestima a la poesía. Se halla en el libro X, casi cerrando la obra. Esto es, necesita el autor volver sobre un tema ya tratado en varias ocasiones para zanjarlo definitivamente, y lo va a hacer valiéndose de un argumento ontológico. La poesía, al igual que la pintura, es imitación, pero es imitación de las apariencias y los objetos que imita son a su vez copias o participaciones de la idea, de la forma perfecta de tal objeto. Su ejemplo es tan prosaico que habla de “camas”. El caso es que este alejamiento del Ser, de la esencia de la cosa, de su idea, inhabilita la mimesis como una vía depreciada, cuasi muerta por su alejamiento de la verdadera realidad. Homero es, así, objetado radicalmente. Platón, en un gesto ilustrado, aniquila las enseñanzas de la tradición sobre la vida humana, sobre la fortuna y la virtud entendidas desde los avatares y hazañas de los héroes y heroínas de la *Iliada* y la *Odisea*, y entierra, como funesta y errónea la sabiduría del rapsoda. Platón no hace muchos distinguos con el resto de la literatura griega no épica. La tragedia y la comedia, las artes escénicas democráticas, son condenadas por

pueriles, por excitar las bajas pasiones, por maleducar a las almas, tal como si, para nosotros hoy, fueran telebasura. De la lírica no recuerdo que diga nada en concreto, pero se deduce su condena de que en la ciudad ideal de Platón los excesos emocionales, la belleza del más acá, o los deleites sexuales no tienen lugar en su estricto programa pedagógico.

La cuestión de la educación es, pues, central y es, creo, lo que nos queda como articulación de la columna vertebral de la sociedad en el legado platónico. Remite como nos recuerda Nussbaum a un símil de la poesía de Píndaro: la buena planta, la de buena cepa, necesita de buenos cuidadores para florecer. Sin una nueva pedagogía, nuevos y solícitos cuidados, no habrá individuos que encajen en el diseño racional de la ciudad ideal. Ya aludí a la cuestión, nada baladí, de los guardianes y su instrucción militar. Platón recrea la, tantas veces alabada, escalera dialéctica que sirve para abandonar las sombras y contemplar las Ideas, esto es, la verdadera Belleza y el verdadero Bien. Sin esta revelación que, de tan potente que es, ciega y conmueve –como la metáfora solar no deja de recordarnos–, no habrá conocimiento cierto de la justicia y por tanto, el filósofo rey no llegará a coronarse.

Frente a la oratoria y la retórica de los sofistas, tildada de tramposa y marrullera, la dialéctica necesita de una propedéutica, de un plan de estudios preparatorio con lo que hoy llamaríamos asignaturas: la aritmética y del cálculo, de la geometría, complejizada hasta las tres dimensiones, de la astronomía y, como no, de la música que es el referente de la armonía. La aridez del razonamiento, que avanza “peldaño a peldaño”, debido al examen de los conceptos y a las deducciones, compone la dialéctica que cual escalera nos conduce, vía elevación, al verdadero conocimiento de la realidad.

Una ascensión en toda regla, pero también una conversión. Un programa epistemológico con un resultado ontológico puesto que ser y pensamiento, la vía parmenídea se consolida mientras se desecha la heraclíteica, se funden y confunden: lo ingénito e imperecedero, lo inmutable, lo eterno nos espera en la cúspide etérea de las Ideas. Tal inmovilismo metafísico y político –Platón no va a gustar de innovaciones en la ciudad soñada– es inquietante. Por lo tanto, sin este plan de estudios, en el que las preguntas y las respuestas se suceden dialógicamente para honrar al padre fundador Sócrates, el del aguijón crítico, no es posible ni pensable la ciudad ideal que requiere del filósofo rey. El racionalismo platónico arrasa con la tradición y con lo que hoy llamaríamos la esfera pública.

Los debates ciudadanos en los que los sofistas eran, cual tertulianos de los medios de comunicación de hoy, creadores de opinión, serán igualmente liquidados. La democracia y su celebración de la igualdad, la libertad, la diversidad y la alteridad queda condenada porque, frente a la armonía sincronizada de la ciudad justa, puede y, a menudo deviene, en sedición, en conflictos intestinos que pueden degenerar en la guerra civil, en la muerte de la *polis*.

Si la utopía es el motor de la historia, la educación, tema central de *La República*, ya sea de los guardianes o de los filósofos, merece tener un protagonismo central. La educación, en diversas épocas, ha sido sobre todo formación de élites. La democratización de la educación que la Atenas de Pericles ensayó quedó como anomalía en la historia hasta que la Ilustración europea, de la mano del impulso igualitario, apostó, ligado a las necesidades de formación de la mano de obra en el capitalismo, por la generalización de los currículos educativos en sistemas públicos de educación. Platón dio carta de naturaleza a la tecnocracia, a que manden los expertos, los que saben, comparando a la democracia con la “nave de los locos” en los que el timonel, el piloto, podría ser cualquiera –el sorteo era un método ateniense para asignar responsabilidades públicas–, y no el más avezado y capaz para la tarea de dirigir el navío. Asimismo, la tecnocracia necesita, para legitimarse, del proceder meritocrático y la educación como sistema se va a configurar como un filtro para seleccionar a los mejores, a los que muestren más altas capacidades y cualificaciones. El repensar este eje, puesto que la aristocracia platónica pasa a ser la de la inteligencia, y no la de sangre y el linaje, que vincula educación elitista, legitimación tecnocrática y selección meritocrática parece un asunto vital en un momento de retroceso histórico en el que las universidades, por ejemplo, en nuestro país y en otras latitudes, tras su apertura democrática, con el impulso de las socialdemocracias, viven una regresión hacia un modelo en el que el dinero es el que asegura la educación, dejando por el camino al estudiantado de menos medios económicos o hipotecándolo de por vida.

En otro orden de cosas, un pensador como Jürgen Habermas, en su libro *En la espiral de la tecnología*, sobre la atracción, o el “gancho”, que tiene la tecnocracia en nuestros días dirige sus dardos contra la incompetencia de unas élites europeas y globales que se escudan en el falso saber de la economía neoliberal para someter al Sur del continente – sobre todo a Grecia, origen y al parecer, fin del sueño europeo– a un “austericidio” que está menoscabando no sólo la solidaridad y la dignidad de los pueblos, sino también, que amenaza con la desintegración del proyecto transnacional del continente y debilita la misma

realización de la democracia. Grecia hoy, no es pues correlato de ninguna ciudad ideal, pues en ella concurre, con síntomas agudos y crónicos, la crisis social y la crisis migratoria y de refugiados que estamos viviendo, y señala la ineficacia y el fracaso del pretendido saber de las élites. En vez de élites benefactoras que se cuiden del bien y la armonía de la sociedad, de la justicia de la *Europolis*, ya sea en Bruselas, Estrasburgo o Frankfurt, nos enfrentamos a una legión de tecnócratas y políticos sin nervio ni visión que, al servicio de los poderosos –las Corporaciones y el capital financiero– arruinan a la ciudad real. Platón, nos atrevemos a decir, habría montado en cólera tras ver el lamentable espectáculo de nuestra historia reciente. Efectivamente, los tecnócratas no persiguen la verdad ni la justicia, sino las llamadas “puertas giratorias”.

LA MITAD DE LA CIUDAD: ¿ERA PLATÓN FEMINISTA *AVANT LA LETTRE*?

Sin abandonar los vericuetos del asunto de la *Paideia*, introducimos nuestro segundo tema. No es nada colateral el asunto del tratamiento que *La República* da a las mujeres. Es central porque el proyecto eugenésico, la mejora de la raza humana, depende de la socialización de la capacidad reproductiva de las mujeres y de la desarticulación de la familia en la ciudad soñada por Platón. Si en el asunto de la educación, la huella de *La República*, es manifiesta en la historia, en el asunto que nos ocupa, nadie hizo, durante siglos y siglos, ni el mínimo caso al maestro Platón. Tendríamos que decir que los racionalismos convienen a la causa por la igualdad entre las mujeres y los hombres. Incluso los dualismos, al desconectar el cuerpo del alma, permiten considerar que en la capacidad de raciocinio no somos desemejantes. Poulain de la Barre, al que conocí gracias al trabajo de Celia Amorós¹⁸, un olvidado filósofo cartesiano, estableció muchos siglos después, que la desigualdad sexual era un prejuicio, el más difícil de combatir por la razón y la ilustración. Para este tema seguiré a las estudiosas de la

¹⁸ Ana de Miguel nos recuerda los trabajos de Celia Amorós sobre Poulain de la Barre: Amorós, Celia, “El feminismo como héxis emancipatoria” y “Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos”, en Amorós, Celia (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*. 1988-1992, Dirección General de la Mujer, 1993, Madrid, 85-104. Sus tesis sobre la relación entre feminismo e Ilustración se exponen en “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración” en *Isegoría*, n. 1, 1990, 151-160.

cuestión, y entre ellas a Mercedes Madrid y a su estudio *La misoginia en Grecia*¹⁹ que dedica un capítulo a Platón.

Platón era tan “misógino” como cualquiera de su momento histórico. De hecho, “lo mujeril” es tildado con desprecio en muchas páginas de *La República* con la connotación de debilidad o vicio. No obstante, toda reticencia misógina tuvo que ser retirada para hacer plausible la comunidad de vida, el comunismo, que exigía la ciudad ideal. Platón argumenta que las mujeres más capacitadas pueden ser guardianas, y pone un ejemplo empírico del mundo de los animales –las perras cazadoras son igualmente hábiles que los perros–, por lo que no admite, sino una pequeña diferencia de grado debida a la general constitución más débil de las mujeres, aunque también, dictamina que hay mujeres más sobresalientes que muchos hombres. Sin embargo, si tuvo que enfrentar el prejuicio patriarcal y lo desbarató para hacer posible su proyecto eugenésico y educativo, de crianza selectiva y de adiestramiento físico, moral e intelectual de los y las mejores.

Platón quiere asegurar que la comunidad humana en la *polis* sea como una gran familia y que los vínculos particulares entre padres, madres e hijos e hijas se difuminen de tal manera que todos y todas compartan la vinculación ciudadana de la membrecía y la pertenencia a la ciudad. Habla, pues, de comunidad de las esposas y los hijos y gran parte de su diseño ideal está destinado a que los mejores y las mejores procreen y “mejoren la raza”. El sustento de las capacidades naturales no es predecible, es azaroso, porque se alude a la mezcla, el oro, la plata y el bronce sirven como símiles de los elementos que se mezclan. Unas mezclas son más puras –por ejemplo, más oro– y otras más impuras –mayor proporción de bronce– y son las que determinan la calidad de los individuos. Las madres, en el comunismo de Platón, son separadas de sus criaturas, que serán criadas por ayas y nodrizas, y observadas en sus primeros pasos y balbuceos, por “avistadores” que decidirán qué formación se les dará en función de si están destinados por sus aptitudes a ser productores o guardianes. De entre estos últimos se elegirán, posteriormente, a los destinados a la excelsa misión de la filosofía.

¹⁹ Madrid, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid, 1999.

La polémica acontecida en 1999 entre Sloterdijk²⁰ y Habermas²¹ sobre la posibilidad, ya cierta tecnocientíficamente, de promover la selección eugenésica humana y que se saldó con la referencia al nacionalsocialismo y su programa racista en los *Lebensborn*²² incluso, no es sino un episodio más para darnos cuenta de que Platón sigue vivo aunque su traducción hoy sería en forma de eugenesia liberal ligada a los deseos de los padres y a la medicina reproductiva del deseo en el marco de un mercado capitalista. No obstante, Platón disuelve la familia y socializa la función reproductora de las mujeres abogando por neutralizar y disolver el vínculo materno-filial. Sin esta operación tan drástica y tremenda, no es posible la ciudad ideal que descansa en la selección, cuasi científica, de los mejores, de los más capaces. Eugenesia, crianza controlada y educación fundan el proyecto meritocrático de Platón para seleccionar a la élite filosófica. En suma, si la igualdad entre mujeres y hombres es requerida es porque lo exige un modelo en que la propiedad privada y la familia tienen que ser desechadas en aras de la armonía social comunitaria.

El ambiente de los diálogos de Platón, no obstante, es homofílico. Tomo esta referencia, la de la homofilia, de la teóloga Uta Ranke-Heinemann que la refiere a San Agustín, el más influyente discípulo de Platón en el final del Imperio romano, y a su rechazo a las mujeres²³. Los interlocutores de Sócrates son siempre hombres. La referencia a Diótima de Mantinea en *El Banquete*, nos sirve para observar que las mujeres no estaban en el ágora ni eran interlocutoras. Los simposios eran espacios masculinos y el que Sócrates remita a Diótima para exponer su teoría del Eros y de la belleza resulta muy curioso, una anomalía. Platón se empeña, en suma, en sacar a las mujeres de la vida privada, del gineceo,

²⁰ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, Siruela, Madrid, 2003, trad. Teresa Rocha Barco. Este texto fue publicado en alemán en 1999.

²¹ Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

²² *Lebensborn* (en alemán significa fuente de vida) fue una organización creada en la Alemania nazi por el líder de la SS Heinrich Himmler como *Lebensborn Eingetragener Verein* o Asociación Registrada *Lebensborn*. Su objetivo era expandir la raza aria, la cual debía convertirse en la nueva raza de Europa. Esta organización proveía de hogares de maternidad y asistencia financiera a las esposas de los miembros de las SS y a madres solteras; asimismo, administraba orfanatos y programas para dar en adopción a los niños.

²³ Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Trotta, Madrid, 1994.

porque la misma vida privada debe quedar abolida en la ciudad ideal comunista, porque todas y todos deben componer la armónica sinfonía de la justicia trabajando arduamente, cada uno en su lugar ejerciendo su papel, para construir la ciudad justa.

Mercedes Madrid afirma que Platón niega la alteridad radical de las mujeres para restituirles su humanidad negada por la misoginia tradicional. Es cierto, pero el juicio tiene que completarse en el contexto del diseño de la *polis* utópica, en el contexto de lo que para muchos, es la semilla totalitaria en Platón, y el cercenar, a modo de experimento social, toda libertad individual. Popper acusará a Platón de ser el artífice primero de la sociedad cerrada, en ser el enemigo número uno de la sociedad abierta²⁴. Alan Badiou, sin embargo, vuelve al comunismo de Platón para repensar la justicia y nos enfrenta a la eternidad del texto y a la vocación utópica. De todo hay en la viña del señor: detractores y defensores. En este texto sobre Platón, pues, he ido refiriendo sus luces y sus sombras. No obstante, y para terminar, volvamos a nuestro convulsionado y dividido presente.

USOS RECOMENDADOS DE PLATÓN: EL MÉTODO FILOSÓFICO

¿Qué hacer hoy con Platón y su obra? ¿Cómo utilizarlo en nuestra *Paideia*? En primer lugar, nuestro autor debería servir para luchar contra el ciego instrumentalismo de las visiones neoliberales prendidas de un individualismo corrosivo. La comunidad y el bien común deben ser objetos de consideración prioritaria y el servicio a la justicia es el ideal regulador. En segundo lugar, si democratizamos a Platón, volviendo al ímpetu socrático originario, todo ciudadano y toda ciudadana deben “practicar la filosofía” entendida ésta como ejercicio de clarificación conceptual y de justificación argumentativa de las propias creencias. No puedo evitar pensar que el modelo deliberativo de democracia, defendido por Jürgen Habermas²⁵, es una de las representaciones contemporáneas de esta dirección una vez que toma impulso en la herencia crítica de la Ilustración desde la que se combaten tanto autoritarismos como toda suerte de servidumbres dogmáticas. Esta es la dirección que vamos a explorar en el poco espacio que nos queda.

²⁴ Popper, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2006. La obra se publicó en 1945.

²⁵ Guerra, María José, *Habermas. La apuesta por la democracia*. Bonallettra, Barcelona, 2015.

Me hago eco, a propósito del fundador de la Academia, de un artículo de Carlos Fraenkel titulado *Enseñar Platón en Palestina*²⁶. Como se puede intuir, la cuestión de la *Paideia* y de la justicia, el lograr la pacificación en un conflicto demasiado largo y demasiado doloroso en el que las diferencias religiosas son motivos de fricción, constituyen las preocupaciones de este texto. Fraenkel narra su estancia como profesor visitante en una universidad palestina en Jerusalén Este, Al-Quds. Todas las dificultades burocráticas posibles se aúnan a un contexto militarizado y de temor constante. No obstante, el programa de estudios de Fraenkel y de su colega palestino, Sari Nusseibeh, y las dinámicas dialógicas de las clases de Filosofía en las que el estudiantado, muy religioso y comprometido con el Islam y con la causa palestina, es el protagonista. ¿Qué se rescata en esas clases de Platón? La investigación filosófica de la verdad frente a las versiones dogmáticas ya sea de la política o de la religión. La discusión en el aula es el laboratorio de pruebas para la siguiente cuestión:

¿Proporciona la filosofía un lenguaje con el cual las personas puedan comunicarse, aunque no acepten los compromisos religiosos del otro? ¿Podemos decir que son capaces de hacerlo porque, como seres racionales que son, pueden comprender y evaluar un argumento sin tener en cuenta el entorno de aquello que lo ha esgrimido? Después de un cierto debate, la mayoría de los alumnos están de acuerdo en que esto parece igual de válido que en tiempos de Maimónides y Averroes²⁷.

Una de las innovaciones pedagógicas en esta clase es contar con dos profesores y que discutan entre ellos, que muestren sus discrepancias en público, que lancen el debate a partir del desacuerdo, al modo socrático, con el objetivo de impulsar la investigación filosófica sobre conceptos como el de justicia, derechos humanos, la virtud o el poder²⁸. Para actuar con justicia, habrá que saber qué es la justicia. Vuelve así todo a empezar de nuevo puesto que el leitmotiv de *La República* se replantea una y otra vez. El ideal socrático de que la vida sin examen crítico no merece ser vivida se propone a los estudiantes así como se alienta que piensen por sí mismos y pongan a prueba lo recibido, la misma tradición. No se trata de condenar al Corán o a la Biblia como Platón condenó a Homero, se trata, en cambio, de que las distintas interpretaciones aparezcan explícitamente

²⁶ Fraenkel, Carlos, *Enseñar Platón en Palestina. Filosofía en un mundo dividido*. Barcelona, Ariel, 2016. Traducción de Ana Herrera Ferrer.

²⁷ *Íd.*, 25.

²⁸ *Íd.*, 30.

para ser analizadas y dilucidadas. El Islam, la referencia religiosa y vivencial de los alumnos y alumnas de Fraenkel en Palestina, es plural y está atravesado de conflictos interpretativos que muchas veces se tiñen de violencia. El debate entre sunníes y chiitas es uno de los ejemplos utilizados. Cuestionarse las normas morales tradicionales es algo que nos enseñó a hacer Platón –también los sofistas, no lo olvidemos–, pero el discípulo de Sócrates, además, nos conminó a buscar “estándares objetivos” para habilitar nuestro juicio moral y político. Ni el dogmatismo, pero tampoco el relativismo y el escepticismo, son vías aceptables porque llevan o al enclaustramiento o a callejones sin salida²⁹. Por eso, decimos con Fraenkel, investigamos qué es la justicia, entre otros tantos temas relevantes para la humanidad. Averiguar, por uno mismo y en confrontación dialéctica, qué está bien y qué está mal es la motivación para iniciarse en la filosofía. Sócrates, ese personaje incómodo, ese aguijón crítico, sólo quería, dice Fraenkel a su alumnado, que nos aseguráramos de que lo que nos explican nuestros profesores, rabinos, sacerdotes o imanes, “es la verdad”³⁰. En el transcurrir de la clase, *La República* viene a ser asimilada, al traerla al presente, con el régimen teocrático de Irán, puesto que hay un Líder espiritual supremo, una suerte de filósofo rey, y un Consejo revolucionario de guardianes. No parece un modelo muy deseable. La maniobra es pues, usar al Platón dialéctico contra el Platón que cree haber encontrado el santo Grial de la ciudad justa y perfecta. Con su método de pensamiento, la dialéctica, además, y no es poco, podemos prestar carta de legitimidad a la democracia. A pesar de todos los pesares, de todas las guerras y de toda la sangre derramada, nuestra capacidad para discernir racionalmente y discutir acerca de lo común puede ser piedra de salvación. Aún el Corán, recuerdan los alumnos de Fraenkel, menciona la *shura*, esto es, el deber del gobernante de consultar con los representantes del pueblo³¹.

“¿Qué es mejor, ser libre o ser gobernado sabiamente?” pregunta a su clase el profesor o la profesora de filosofía en innumerables aulas cada año. Las preguntas y respuestas de *La República*, el diálogo que inaugura el género

²⁹ La propuesta de Fraenkel, en la estela de la obra de Charles Taylor, media en el debate entre multiculturalismo y laicidad. Por falta de espacio no puedo abordar esta deriva que creo compatible con los desvelos de Habermas para integrar a la ciudadanía religiosa en las prácticas deliberativas de la democracia. Cf. Habermas, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015. Traducción de Jorge Seca.

³⁰ *Íd.*, 32.

³¹ *Íd.*, p. 35.

utópico, se actualizan en las clases en las que la competencia a lograr es la capacidad de debatir con el fin de contrastar nuestras creencias con las de los otros y otras. Pero esta situación, en España está a punto de ser aniquilada. La filosofía está en la lista de las asignaturas pendientes de exterminio académico debido a una ley, la LOMCE, promovida por el exministro Wert. Sin embargo, la exigencia de pensar y reclamar la justicia no cesa, y algunas veces se traslada a las plazas como sucedió en el 15M en España o ahora en Francia con el movimiento *Nuitdebout*. Asimismo, tampoco cesa el impulso a pensar en cómo “governarnos a nosotros mismos”. La respuesta platónica es la *sofrosyne*, el autocontrol, que con su invocación a la moderación podría ser referente, junto a otros, de la no violencia con el fin de apuntalar, frente al militarismo de *La República*, una utopía de la paz.

El texto de Frankel nos recuerda para qué sirve, hoy, Platón. Sirve para aprender a pensar por nosotros mismos, por nosotras mismas. Así que usaremos Platón, su método dialéctico, para perseverar en una *paideia* crítica y reflexiva, para intervenir en los debates de la esfera pública y alentar la democracia muy a pesar de los deseos utópicos de la ciudad ideal regida por el filósofo-rey. No seremos reyes sino ciudadanas y ciudadanos, pero bien que seguiremos filosofando para indagar sobre la justicia y el bien. El impulso socrático es atacado en nuestros días por la contrarrevolución neoliberal, los profesores y profesoras de Filosofía intentaremos resistir el ciego instrumentalismo pedagógico alentado por el neoliberalismo así como los dogmatismos religiosos y políticos que cercenan la libertad de pensar. Nuestra apuesta utópica es la democracia como único camino transitable hacia la justicia y la paz, pero sin filosofía no hay democracia. Esta es la enseñanza que no debemos olvidar.

Bibliografía

Amorós, Celia, “El feminismo como héxis emancipatoria” y “Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos”, en Amorós, Celia (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración. 1988-1992*, Dirección General de la Mujer, 1993, Madrid, 85-104.

Amorós, Celia, “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración” en *Isegoría*, n. 1, 1990, 151-160.

- Aramayo, Roberto y Roldán, Concepción (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- Badiou, Alain, *La República de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2015.
- Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Alianza, Madrid, 2008.
- Fraenkel, Carlos, *Enseñar Platón en Palestina. Filosofía en un mundo dividido*, Ariel, Barcelona, 2016.
- Guerra Palmero, María José, *Habermas. La apuesta por la democracia*. Bonallectra, Barcelona, 2015.
- Guerra Palmero, María José y Hernández Piñero, Aránzazu (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002.
- Habermas, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015.
- Habermas, Jürgen, *The Lure of Technocracy*, Polity Press, London, 2015.
- Jaeger, Wilhelm, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Espasa, Madrid, 2011.
- Madrid, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*. Visor, Madrid, 1995.
- Onians, Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Peoples, Columba & Vaughan-Williams, Nick (eds.), *Critical Security Studies: An Introduction*, Routledge, New York, 2015.
- Popper, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Platón, *La República*, Alianza, Madrid, 2013.
- Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Trotta, Madrid, 1994.

- Sandel, Michael, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996.
- Sandel, Michael, *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona, 2011.
- Sierra, Ángela, *Las utopías. Del estado real al estado soñado*, Lerna, Barcelona, 1990.
- Sloterdijk, Peter, "Platón" en *Temperamentos filosóficos*, Siruela, Barcelona, 2011.
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, Siruela, Madrid, 2003.
- Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.

LA UTOPIÍA DE LA PAZ ENCARNADA EN HILDEGARDA DE BINGEN, SANTA CATALINA DE SIENA Y JUANA DE ARCO¹

M^a Elisa Varela-Rodríguez
Universidad de Girona

Este texto que sirve de pórtico es de nuestra gran pensadora María Zambrano y parece escrito para el presente, una época un tanto desencantada que necesita cargarse de ilusiones e impulsar viejas y nuevas utopías: «[...] La forma “mundo mejor” o “vida mejor” serviría, entre otras cosas, para encontrar en cada momento histórico sus fallas originales; para dibujar según lo que en ella se haya depositado, aquello de que ha carecido más y por lo mismo aquello que constituye esencia de una época...»².

El Medievo es una época de utopías, de gran diversidad de utopías. Utopías políticas, simbólicas, culturales, espirituales, entre tantas surcan los siglos medievales, henchidos de proyectos, apegados unos a la experiencia y a la realidad, imaginarios otros, pero nacidos todos de un deseo real de cambiar la vida y el espíritu de nuestras y nuestros antepasados medievales.

No me ocuparé de analizar los movimientos que luchan por el igualitarismo social y el difícil deslinde entre estos movimientos populares y los religiosos, como por ejemplo, los de John Wyclif (ca. 1329-84), de los Lolardos, de Hans Huss (1369-1415) o incluso el movimiento de Cola di Rienzo. Ni fijaré mi atención en las disputas intelectuales como la *Querelle des Femmes* (“Querella de las mujeres”), uno de los más importantes debates de la Baja Edad Media, tampoco

¹ Este texto se ha visto favorecido por las lecturas e intercambios de opiniones llevado a cabo en el marco del proyecto *Gobernar con amor. La actuación política de las condesas catalanas (siglos IX-XIII)*. Ref. 37/12 del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad. Deseo dedicar esta aportación a la Dra. Josefina Mutgé i Vives (CSIC), una medievalista a la que profeso mucho respeto y cariño.

² Zambrano, María, *Isla de Puerto Rico (Nostalgia y Esperanza de un Mundo Mejor)*, La Habana (Cuba) 1940, 14-15.

consideraré los cambios simbólicos en diversas áreas europeas sobre las relaciones humanas, la vida, la muerte, el fin del mundo, es decir, los cambios de sentido que registran las lenguas.

Mi propósito es plantear una breve síntesis de la utopía de la paz que abordan tres de las grandes místicas y/o pensadoras medievales: Hildegarda de Bingen (1098-1179), santa Catalina de Siena (1347-1380) y Juana de Arco (1412-1431). Estas tres mujeres, que vivieron en momentos distintos del Medioevo, han pasado a la historia por su sabiduría y/o quizás no tanto por las obras que escribieron e inspiraron, sino más bien por ser místicas o profetisas. Un elemento las vincula al erigirse en verdaderas embajadoras de la paz, aunque unas ejerzan como tales, de forma más o menos evidente.

A Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Juana de Arco las une un gran deseo: el deseo de paz, deseo que nacía de su amor a las gentes que compartían su época. Por ello se ponen al frente para ayudar a emperadores, reyes, príncipes y princesas, reinas, papas, nobles, aristócratas de diversos rangos y autoridades de villas y ciudades a fin de favorecer la paz, haciéndoles comprender que es el mejor estado para que las criaturas humanas desarrollen por completo sus proyectos de vida. Escriben textos de diversa naturaleza; otras u otros les dedican a ellas textos subrayando su inteligencia, autoridad y valor.

HILDEGARDA DE BINGEN

Hildegarda de Bingen, inmersa de lleno en el siglo XII, nace en Renania (Alemania); fue la última de las diez hijas e hijos de una familia perteneciente a la nobleza³. Conocida también como la “sibila renana”, la seguimos reconociendo transcurridos nueve siglos, como una de las figuras más brillantes del Medioevo,

³ Dronke, Peter, *Las escritoras de la Edad Media*, Madrid, Crítica, 1995, 200-278; Pozzi, Giovanni y Leonardi, Claudio, *Scrittrici mistiche italiane*, Génova-Milán, Marietti, 2004; reimp.; Bartolomei Romagnoli, Alessandra; Degl’Innocenti, Antonella y Santi, Franco (eds), *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, Florencia, Sismel, Ediz. Del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini, 2015, 9-40; Cirlot, Victoria, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, Siruela; Fraboschi, Azucena Adelina, *Bajo la mirada de Hildegarda abadesa de Bingen*, Buenos Aires, Miño Dávila edits., 2010; Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, 49-75; Epiney-Burgard, Georgette y Zum Brunn, Emile, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998, 35-52. Evans, G. R., *Fifty key Medieval Thinkers*, Londres-Nueva York, 2002, 107-109.

tal es la importancia e inmensidad de su obra⁴. Por su *Vita* (“Vida”)⁵, sabemos que tuvo visiones desde bien pequeña, aunque las dio a conocer ya siendo adulta como monja en Disibodenberg⁶.

[...]. Y a los tres años de edad vi una luz tan grande que mi alma se estremeció; pero como no estaba todavía en edad de hablar, no puede contar nada de esto. Sin embargo, a los ocho años, entré en trato frecuente con Dios, y hasta los quince años vi muchas cosas, y conté muchas de ellas con sencillez, por lo que quienes las oían se preguntaban de dónde procedían y de quién vendrían [...]. Esto se lo confié a un monje maestro mío [...] Y éste admirado, me ordenó que escribiera estas cosas a escondidas, hasta que averiguase de quien procedían. Pero, al comprender que procedían de Dios, se lo confió a su abad, e inmediatamente y con gran afán colaboró conmigo en estas cosas [la redacción de los textos].

[...] Al presentar y debatir estos hechos ante una audiencia en la catedral de Maguncia, todo el mundo dijo que esto procedía de Dios y de la profecía que habían hecho los profetas de antaño. Entonces llevaron mis escritos al papa Eugenio, pues estaba en Tréveris, y éste con gusto los hizo leer en presencia de muchos, y los leyó por sí mismo. Y, confiando en extremo en la gracia de Dios y enviándome su bendición por carta, me mandó que, todo lo que viese u oyese en mis visiones, lo pusiera por escrito de forma más extensa [...]⁷.

Hildegarda fue una gran mística y profetisa, monja-abadesa y fundadora de conventos, –el primero de ellos Rupertsberg (1152)–, fue también una gran escritora y poetisa, pintora, gran teóloga y médica, también fue música. Hildegarda fue una mujer que destacó en todas estas disciplinas y, aun en otras, no sólo en su época sino considerándola en una perspectiva temporal de “larga duración”. Destacamos que en su su faceta de abadesa y mística se interesó y actuó, no sólo como era de esperar dentro del claustro, sino en el mundo, o como se dice también en el siglo, o sea fuera del claustro, iluminada por sus visiones. Ella trató

⁴ Tanto si la comparamos con autoras y autores anteriores como posteriores.

⁵ Citaré, a modo de ejemplo, la *Vita* (“Vida”), el *Ordo virtutum* (“Orden de las virtudes”), el *Scivias* (“Escoge las vías”), el *Liber vitae meritorum* (“Libro de la vida de los méritos”), y un número importante de cartas dirigidas a múltiples personas, etc. De algunas de sus obras existen ediciones en diversas lenguas, aunque otras se conservan en su versión latina.

⁶ El monasterio dúplice –un monasterio masculino– y al lado separado por un muro un monasterio femenino. Del monasterio masculino dependía la comunidad de monjas en la que vivía Hildegarda.

⁷ Véase Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995, 201-202.

asuntos diversos tanto con la gente común como con las autoridades eclesiásticas –grandes abades y abadesas, teólogos y papas– y con múltiples autoridades laicas –entre ellas en especial recordemos con el emperador Federico I Hohens- taufen (1122-1190), conocido como Federico Barbarroja–.

Me ocuparé aquí únicamente de su faceta como consejera, facilitadora y media- dora por la paz, para la cual, sin duda, le servían sus múltiples saberes y experiencias intelectuales y espirituales, pero, especialmente dos: la ética y sus visiones. A Hil- degarda acudían en demanda de consejo hombres y mujeres nobles y de la alta aris- tocracia no solo germánica sino europea, específicamente aquellas y aquellos que tenían responsabilidades de gobierno sobre un territorio y sobre la población que lo habitaba. Estas peticiones estaban encaminadas muchas veces no solo a evitar conflictos con la población que gobernaban, sino a evitar conflictos con sus pares: Nobles, aristócratas, condes, duques, príncipes y princesas, reyes y reinas y como hemos mencionado el propio emperador. Acudían a ella, reconociéndole su auto- ridad, sus saberes y sus experiencias, también las relativas al mundo, y entre estas una de las más destacadas son las vías o caminos que podían evitar enfrentamientos y conducir a la paz. El mantener la paz en un territorio significaba que la pobla- ción que lo habitaba podía trabajar mucho más, y cumplir por tanto con mayores exigencias de rentas por parte de los señores de las tierras que laboraban, etc; pero también podía tener un horizonte de un mejor porvenir para su descendencia y disponer de lo necesario para hacer frente a los muchos momentos de escasez, para estar más fuertes y poder resistir mejor las enfermedades.

Hildegarda era consciente de que para mantener la paz, impulsar la renova- ción de la Iglesia, e incluso para mejorar las condiciones espirituales y materiales de un número importante de pobladoras y pobladores que trabajan las grandes extensiones de tierras que estaban en dominios de miembros de la Iglesia, tenía que escuchar, en especial, a abades, abadesas, obispos y otros altos miembros del cle- ro regular y secular. Para Hildegarda era importante sobre todo darles consejo en cuestiones que afectaban al gobierno de la Iglesia; le preocupaba mucho el estado de la vida eclesial, tanto del clero secular como regular –no debemos olvidar que estaban en pleno apogeo las luchas entre papado e imperio por el predominio de una autoridad sobre la otra, la espiritual sobre la temporal o viceversa–. Teólogos como Bernardo de Claraval, el papa Eugenio III y en diversos momentos el mis- mo emperador, Federico I Barbarroja buscarán también el consejo de la abadesa y profetisa de Bingen, a cerca de las más delicadas y complejas cuestiones teológicas y espirituales. Sus conocimientos proféticos y el don de la palabra harán de ella

una predicadora itinerante. Realizará múltiples viajes por el valle del Rhin, desde el año 1155, viajes que se incrementaron entre los años 1163 y 1174⁸, y en los que mostró su preocupación, no solo, por la salud espiritual de la población coetánea, sino también por la salud corporal –tal vez porque ella siempre tuvo una salud muy frágil, en parte debido al agotamiento que le originaban sus visiones⁹–; le interesaba que las familias que poblaban las tierras que ella conocía –pero en general las que habitaban el occidente medieval– tuvieran cierta “calidad de vida”, aunque para ello necesitasen trabajar muchos días de sol a sol, y fuese necesario que todos los miembros de la familia, ayudasen en la labor, cada cual según sus posibilidades (edad, salud, experiencia, conocimiento de las tareas a realizar...).

En sus sermones y plegarias velaba por la salud espiritual y corporal de las gentes que la escuchaban e intentaba promover mejoras en la vida eclesiástica y en el gobierno de la Iglesia. En sus viajes de predicación pronunció sermones ante monjes en conventos, ante obispos y clérigos en sínodos, y sobre todo ante laicos en ciudades o en villas en las que se congregaban para escucharla y rezar con ella. Su capacidad profética le facilitó la intercesión ante las autoridades eclesiásticas y civiles para evitar los conflictos en los territorios de occidente en el siglo XII. Hildegarda pensaba el mundo como un lugar que Dios había creado para preparar y garantizar la salvación de las criaturas humanas, pero también como un lugar que era el “nido” en el que los humanos hallaban refugio, tranquilidad y paz. Para la sibila renana Dios había creado las leyes de la naturaleza, la gobernaba y se manifestaba en ella, por tanto como gobernador del cosmos era una energía próxima e íntima a las personas. Para Hildegarda la naturaleza había sido creada para que se desarrollase plenamente la vida humana. Ella fue consciente de sus capacidades y facultades visionarias, porque experimentaba su visión –*visio*– “en el alma”, mientras mantenía plenas las facultades sensoriales y la conciencia¹⁰.

⁸ La bibliografía no se pone de acuerdo si su último viaje de predicación se produjo en 1170 o en 1174. Véase Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, o. c., 95.

⁹ Hildegarda pasó largos periodos postrada en la cama con fortísimos dolores que prácticamente la incapacitaban para llevar una vida cotidiana normal, pero con la progresiva mejora de su salud irá perdiendo el miedo a salir del claustro al mundo e irá ganando una progresiva confianza para desenvolverse como las “personas normales”, desde que en 1136 fue elegida abadesa de Disibodenberg y entre 1137 y 1147 va ganando influencia y autoridad en el *entourage* (en el círculo) del obispo de Maguncia y más tarde en el del papa.

¹⁰ Véase Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, o. c., 1995, 202.

A partir de 1147, Hildegarda se consolidó como profetisa, se multiplicaron las solicitudes de consejo y ayuda que ella ofrecerá voluntariamente cuando sea requerida. Entre los peticionarios figuran papas –Anastasio IV, Adriano IV y Eugenio III–, monarcas –Leonor de Aquitania, la emperatriz bizantina Irene, Conrado III, Federico Barbarroja, Enrique II de Inglaterra–, también un cantidad indeterminada de gobernantes y un gran número de mujeres nobles y aristócratas de múltiples rangos jerárquicos. Hildegarda en tanto que profetisa se hizo cargo, casi sin oposición, de muchas de las tareas sacerdotales que la Iglesia consideraba y continuó considerando, en general, propias de hombres, pero, distinguiendo entre ‘ella’ como abadesa y ‘ella’ como profetisa, es decir, como vehículo de la voz y la luz divina; así cuando reprendía, amonestaba o advertía a los demás lo hacía en nombre de la luz y de la voz, y no en nombre propio.

Hildegarda se halla unida a Catalina de Siena por el anhelo de renovación de la Iglesia, con una vida monástica más sencilla, rigurosa y sensible a las nuevas formas de espiritualidad, y el deseo de paz para con las gentes de su época. Ambas autoras fueron hijas del tiempo y de la geografía en la que nacieron, fueron mujeres que se adaptaron a las ideas sociales dominantes, en el caso de Hildegarda a la organización feudal de la sociedad; y en el caso de Catalina ya avanzado el siglo XIV, a los cambios que se estaban produciendo en una economía movida por el mercado, el comercio y el deseo de ganancias, y que culminará en el andar de los siglos con la eclosión de la sociedad capitalista.

Esta capacidad de adaptación al modelo social, político y simbólico dominante tanto de Hildegarda de Bingen como de Catalina de Siena, impele a todo profesional de la historia a formularse la pregunta: ¿desearon y cuestionaron Hildegarda y Catalina el orden dominante, reclamando una sociedad más igualitaria? Podemos responder que hubo gente –poca según las fuentes que conocemos–, que intentó transformar aspectos de la sociedad medieval, pero fueron todavía menos las personas que argumentaron y llevaron a cabo acciones en vistas a la transformación de la sociedad de su tiempo en más igualitaria y más justa.

Uno de los hechos más controvertidos hoy, incluso más que en la época en la que se llevaron a cabo, y que mejor se presta a plantear la cuestión de una toma de posición, es la predicación de las cruzadas. A este respecto sabemos –tal como veremos más adelante– que Catalina de Siena no se opuso de forma clara a estas campañas, fuente de generosas ganancias para los poderosos de occidente que

las promovían, mientras eran veladas con un manto de argumentos religiosos, el primero y principal el de recuperar Tierra Santa a los musulmanes.

No sabemos si lo hicieron, pero, ¿debieron, y pudieron, Hildegarda y Catalina promover acciones en contra del orden dominante en la época en que vivieron? A la luz de nuestra perspectiva actual, la respuesta sería afirmativa. Sí, podían haber reclamado un orden social más justo porque muchas contemporáneas y contemporáneos depositaron en ellas una autoridad especial y tal vez esperaban que al menos utilizaran la palabra para mejorar sus condiciones cotidianas en el mundo, pero, no es menos cierto que formulada desde el presente obedece a una visión anacrónica porque estamos aplicando los valores de nuestra época a realidades muy distintas a la nuestra. En todo caso es una cuestión que como medievalista quiero dejar abierta a la discusión historiográfica.

SANTA CATALINA DE SIENA

Nuestra visionaria o mística que trabajó por y para la paz fue Caterina da Siena, santa Caterina da Siena también llamada la *mantellata*, porque se cubría, como era costumbre entre las terciarias, con una túnica blanca con capa negra.

Desde 1370 las visiones de Catalina la impelían a clamar en pos de la idea de la ‘paz universal’. Un anhelo que viene de antiguo, la idea formulada como ideal político remite a la *pax romana* que llegó con el advenimiento de Augusto y del Imperio¹¹, y que transformada podemos seguir a lo largo de la Edad Media.

El deseo y misión de Catalina fueron la ‘paz universal’. Con esta expresión entiendo que el término “universal” se refería a la *christianitas*, a la sociedad cristia-

¹¹ Esta conciencia de la misión de la Roma imperial de instaurar la *pax romana* alimenta también el proyecto de algunos de los papas medievales. Por ejemplo, los intentos, muchos de ellos infructuosos, de retorno a la sede romana durante el Cisma de Occidente nos hacen reflexionar sobre las ideas de gobierno de la Iglesia de muchos papas medievales y especialmente, algunos de los papas que desde Avignon realizan denodados intentos de reinstaurar la sede de Pedro en la Ciudad eterna y, sin duda, más tarde, como señala Anna Muntada Torrellas, se convierte en el proyecto de estado de los papas renacentistas. *Vid.* Anna Muntada Torrellas, Els “Llibres de les Històries de Titus Livi” del cardenal Roderic de Borja (Biblioteca del Real monasterio de San Lorenzo de El Escorial, manuscrits g.I.7., g.I.6. y g.I.5.), en *Revista Borja. Revista de l’IEEB*, 2: *Actes del II Simposi Internacional sobre el Borja*, 409-460. Agradezco a Anna Muntada que durante nuestras conversaciones me facilitase la referencia a este trabajo en el que recupera esta idea de gobierno heredada de la Antigüedad y, también, todas las sugerencias que han mejorado este texto.

na que era concebida como una institución con destino universal que promoverá por distintos medios y, fundirá para ello múltiples ideas, deseos y necesidades en uno: extender la sociedad cristiana y promover una renovación (*renovatio*) moral de la Iglesia, incorporando a quienes estaban fuera de ella, por tanto, a todas aquellas personas no cristianas, dejando en manos de la Iglesia el tipo de medios que fueran necesarios para incorporarlas.

A su vez quiero destacar que esta formulación de extensión de la *christianitas* la compartió con Ramon Llull (1232-1316) otro gran místico y predicador. Catalina encarnaba con esta acción pacificadora lo que algunas historiadoras e historiadores llamamos poder informal o autoridad. El poder informal es la manifestación de una especial experiencia del espíritu. En esta experiencia profética exhorta al mundo a alcanza su plenitud, a través de una fuerza que no le preexiste, sino que ella misma crea.

Caterina Benincasa, nace en Siena y es hija de Jacopo Benincasa y de Monna Lapa di Puccio Puggiani. El matrimonio Benincasa Lapa tuvo muchos hijos e hijas. En el penúltimo parto nacieron dos gemelas: Juana y Catalina (1347), pero solo sobrevivió esta última: Catalina¹².

Catalina tuvo una educación tradicional para las niñas y jóvenes de su tiempo y de su medio social. A pesar de la gran inteligencia que demostraría más tarde, no le permitieron realizar estudios. Solo, cuando ya era terciaria pudo alfabetizarse, es decir, aprender a leer, escribir y aritmética –contar y las cuatro reglas elementales–. Así podíamos decir que fue una niña y una preadolescente, iliterata, pero no indoc-ta, porque su rapidez para entender todas las cosas que escuchaba, su receptividad y su talento le permitieron obtener los mayores beneficios de todo los elementos culturales, en el más amplio sentido del término, y que estaban a su alcance: la misa y otras celebraciones litúrgicas, la predicación, la observación del arte sagrado, la historia bíblica, las vidas de santos y la rica vida en estímulos artísticos, literarios, ceremoniales, festivos que le proporcionaba su ciudad, Siena.

Catalina dictó sus escritos a diversas personas de su confianza, no sabemos si porque no pudo alcanzar un buen dominio de la escritura y un conocimiento profundo de la lengua o porque era la costumbre de su tiempo. Sus escritos reflejan como su pensamiento va haciéndose más profundo y coherente y lo va

¹² Era tan simpática y feliz que de pequeña le llamaban Eufrosina (Εὐφροσύνη).

expresando con fuerza y originalidad ante sus discípulas y discípulos. Se dice que Caterina llegó a recitar el oficio divino con los clérigos¹³.

Hacia los seis o siete años, Catalina, ya, alude a una experiencia que será decisiva en su vida y que es un reflejo de su intensa piedad. Ella misma nos relata que cuando volvía a su casa con su hermano Stefano, al pasar por el valle Piatta, cercano a la iglesia de Santo Domingo de Camporegio, vio a Cristo que revestido con los ornamentos pontificales la miraba con una sonrisa en los labios y le enviaba un rayo de luz viva desde una galería replandeciente de luz; Jesús se hallaba rodeado de otras personas vestidas de blanco, entre las que reconoce a san Pedro y san Pablo.

En torno a los doce años fue cuando las inquietudes espirituales y los ideales religiosos de Caterina Benincasa chocaron con los propósitos de su familia, y se inició un período en que la oposición familiar alteró su deseo de recogimiento, su práctica de penitencias corporales y sus largas y asiduas plegarias (1360-1362). Fue el momento en el que Catalina se reafirmó en su orientación religiosa y para expresar más firmemente su voluntad de consagrarse a Dios se cortó su cabellera. Cuando amainó la presión familiar, hacia 1363, Catalina solicitó el hábito e ingresó en la Orden de Penitencia de santo Domingo en Camporegio.

La opción terciaria de Catalina tal vez se entienda mejor por el desprestigio que, en general, se atribuía las formas de vida de religiosas y religiosos que vivieron en los conventos a lo largo del siglo XIV –mientras que el compromiso de la vida de terciaria fue mucho menos flexible de lo que será más tarde–. El ejemplo evangélico de los primeros tiempos de las órdenes mendicantes se había ido borrando con la consolidación de las instituciones religiosas cada vez más instaladas en la forma de vida de la sociedad de su tiempo¹⁴.

En realidad la forma peculiar y mucho más libre de consagración religiosa terciaria se adaptaba bien a la mística profética de Catalina de Siena. Junto con su contemporánea santa Brígida de Suecia (+1373), constituyen ejemplos excepcionales de contemplación femenina con proyección y dedicación a la vida pública. Este fue un hecho característico del otoño de la Edad Media. Salvo el excepcional y precoz ejemplo de Hildegarda de Bingen, en los siglos precedentes

¹³ La oración litúrgica de la Iglesia católica, que se distribuye a lo largo de las horas del día.

¹⁴ Catalina, *Diàleg...*, 161-162. Cfr. Dante, *La divina comedia, Paraíso*, XI, 118-139, XII, 46-105.

las monjas visionarias solían vivir su experiencia más en la intimidad del claustro; como se ha dicho el caso de Hildegarda tiene significativas repercusiones externas, con intervención en múltiples asuntos de su tiempo y, con una dedicación intensa a la predicación.

Desde el siglo XIV, época de fortalecimiento de la clericalización y de la institucionalización de la Iglesia, fue muy importante que algunas mujeres ejercieran el “Ministerio de la Palabra” y mostraran una práctica mística ligada al apostolado y al ideal de reforma.

Catalina llevará una existencia recogida observará voluntariamente diversas prácticas ascéticas (ayunos, flagelaciones, etc.), practicará una generosa caridad con los pobres y enfermos (en uno de los grandes hospitales de Siena, el de la Scala¹⁵, y en el Lazareto), dedicándose con asiduidad a una plegaria no siempre fácil a causa de las tentaciones, pero profundizando cada vez más en el misterio de la redención; estando así preparada para la misión que le estaba reservada.

La biografía¹⁶ de Catalina –*Legenda maior*¹⁷– recoge un diálogo contemplativo revelador. Cuando Catalina estaba rezando fervorosamente, Cristo le advierte que es la hora de ir a compartir la comida con su familia; ella quería continuar orando y desentenderse de las cosas de este mundo, pero, Él insiste: «Desde que eras pequeña te he infundido el celo por las almas; soñabas con disfrazarte de hombre y con irte lejos y convertirte en fraile predicador... ¿Por qué te maravilla que te empuje a realizar tus sueños de infancia? [...] Yo doy mi gracia como deseo. Para mí no hay hombre ni mujer, ni pobre ni rico, todos son iguales».

¹⁵ Cfr. Gabriella Piccinni, *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pisa, Ospedaletto, 2012.; Ídem, “Documenti per una storia dell'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena”, en *SUMMA*, Núm. 2 (2013), 1-29; Íbidem, *Il Libro del pellegrino (Siena, 1382-1446). Affari, uomini, monete nell'Ospedale di Santa Maria della Scala*, Nápoles, 2003.

¹⁶ Casas Nadal, Montserrat, “Les versions de la «Vida de santa Caterina de Siena». Notes sobre el text y el paratext”, en *Quaderns d'Italia*, 12 (2007), 91-103.

¹⁷ La *Legenda Beatae Catharinae Senensis* o *Legenda maior*. Fawtier, R., *Sainte Catherine de Sienné. Essai critique des sources* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 121 y 135), París, 1921-1929; Ferretti, L. *Vita di santa Caterina da Siena terzianaria domenica*, Roma, 1925; Sancta Catharinae Senensis, *Legenda minor*, a cura de E. Franceschini, Milán, 1942 (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, X). *Vid.* Catalina, *Legenda maior*, II, 1, 87, Catalina, *Diàleg...*, 11.

El grupo de los que se acogían al consejo de Catalina llegó a ser muy numeroso¹⁸, pero, las críticas de algunas de sus compañeras terciarias y los inicios de su actividad epistolar¹⁹, no podían dejar de alertar a sus superiores²⁰. El capítulo general de la Orden de frailes Predicadores reunidos en Santa María Novella de Florencia, el 21 de mayo de 1274, requirió la presencia de Catalina probablemente para dar cuenta de la índole de su doctrina y, también, para explicar la verdad de los hechos que se le atribuían. Defendida por fray Angelo Adimari y fray Alessio Strozzi, la orden reconoció la validez de sus enseñanzas.

Poco antes de la aprobación de la Regla²¹ de la orden de la Penitencia, Catalina recibió el apoyo más decisivo e importante por su ministerio carismático: Gregorio XI le concedió una indulgencia especial²², que la mística sienesa recibió de manos de Alonso Pecha, confesor de santa Brígida, con el que a partir de ahora mantendrá una destacada relación espiritual.

Catalina señaló en el “Proemio” al *Diálogo de la divina providencia* las cuatro plegarias necesarias “al sumo y eterno Padre”. “La primera, por ella misma”; la segunda, por la reforma de la santa Iglesia”; la tercera, por todo el mundo en general, pero en particular por la *paz*²³ de los cristianos, los cuales, con mucha irreverencia y persecución, eran rebeldes a la santa Iglesia²⁴; en la cuarta, pedía a la divina Providencia que se ocupase de las necesidades generales.

La base de la espiritualidad de Catalina se aprecia cuando señala:

¹⁸ Santa Caterina da Siena, *Epistolario*, I-III, Carta 121.

¹⁹ *Cfr.* Santa Caterina da Siena, *Epistolario*, edic. de Eugenio Dupré Theseider, Roma, Fonti della Storia d'Italia. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1940, volumen primero; S. Caterina da Siena, *Le lettere*, a cura di Umberto Meattini, Turín, Edizioni Paoline, 2 vols., 1993; Caterina de Siena, santa, 1347-1380, *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrina*, ed. José Salvador y Conde, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982. Casas Nadal, Montserrat, “Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo, y su recepción en España”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 889-907. Agradezco a Montserrat el proporcionarme este trabajo.

²⁰ No estaba del todo superada la crisis de los espiritualistas joaquinistas, y las beguinas/beatas o mujeres devotas eran sospechosas de una cierta inclinación a la heterodoxia doctrinal.

²¹ En 1285 será cuando el maestro Munio de Zamora escribe una regla para la Orden de la Penitencia.

²² Santa Caterina da Siena, *Epistolario*, I-III, Roma, Ed. Paoline, 1966, Carta, 127.

²³ La cursiva es mía.

²⁴ Es probable que en esta plegaria Catalina se refiera a los enfrentamientos entre Florencia y la Santa Sede.

«En la sangre del Redentor nosotros conocemos la Verdad a la luz de la Fe, que ilumina el ojo de la inteligencia [...]. Estimado padre, apasionaos por esta Verdad, para ser la columna del cuerpo místico de la santa Iglesia, en la que la Verdad ha sido proclamada»²⁵.

Amor a Dios, amor a las criaturas humanas, amor a la Iglesia. La respuesta de Catalina a su vocación la comprometía cada vez más a una ‘acción pública’, que iría ganando trascendencia política y eclesial. Su misión se orienta al ideal de reforma primordialmente religiosa que ella propugna con vigor inusitado y también con los límites que imponen su tiempo y su tierra. En esta renovación se inserta también la cruzada, como corolario de la necesaria reforma moral eclesial.

Como señala Franco Cardini, es en el complejo marco histórico-político de la Italia y Europa de su tiempo en el que va inserta la idea de cruzada de Catalina de Siena, aunque su idea, trasciende, va más allá de este sentido estricto y de esta coyuntura. A pesar de que entre 1370 y 1378 la actividad de propaganda cruzada de Catalina fue importante, el sentido sobre el que ella predicó unía paz y cruzada, “la paz por la cruzada y para la cruzada”²⁶: paz universal y cruzada contra los y las fieles de otra fe. La formulación de la idea de cruzada como empresa cristiana para recuperar Tierra Santa, es vista con parámetros actuales como una paradoja del pensamiento de Catalina –así como de otras y otros místicos medievales como Ramon Llull y, tardomedievales: paz universal y cruzada contra los y las fieles de otra fe. La cruzada entendida como lucha contra los fieles de otra fe es una paradoja y probablemente Catalina de Siena la viviese en primera persona, al llevar a cabo sus acciones de pacificación, pero, a la vez, auspiciando la cruzada.

Esta paradoja ¿le crearía en vida, a Catalina problemas de conciencia?, o los creamos nosotros mirando con unos ojos, los nuestros, que probablemente miran demasiado al futuro, aunque debieran mirar también al pasado. Es posible que fuera coherente para la mirada de una terciaria italiana anclada en la realidad y experiencia de su tiempo y de los territorios por los que se movía. Sabemos que la cruzada provocó no pequeñas disensiones en su tiempo y hubo voces contrarias a estas campañas, conocidas también como “santos pasajes”. Pero las cruzadas, más allá de los beneficios económicos que aportaban y de vehicular los

²⁵ Santa Caterina da Siena, *Epistolario*, I-III, Carta, 284 al cardenal Pero de Luna.

²⁶ Fawtier, Robert; Canet, Louis, *La doublé expérience de Catherine Benincasa*, París, 1949, 87. *Cit.* en Cardini, Franco, “L’idea de crociata in Santa Caterina da Siena...”, 61.

conflictos internos de la sociedad cristiana hacia a fuera, eran también empresas ‘misioneras de la cristiandad’. Si a nuestros ojos puede parecer una paradoja promover la paz²⁷ y a un tiempo la cruzada, para la santa sienesa ésta podía ser el medio para recuperar los Santos Lugares, donde se afincaría definitivamente la Iglesia cristiana y donde se cumpliría su destino.

En efecto para Catalina la cruzada también podía frenar los conflictos entre cristianos y dirigir hacia a fuera los conflictos que los enfrentaban, volcándolos contra el otro, contra los no cristianos, y en último término, tal vez, podía ayudar a la reforma moral eclesiástica y a la expansión del modelo de la figura de Cristo, este es el ideal de la acción política y de la experiencia profética de la santa sienesa y analizando las experiencias de su tiempo, sus relaciones, la política del simbólico y algunas de las formulaciones del pensamiento medieval no aprecio contradicción profunda en la formulación.

Se percibe con claridad que en medio de tantas gestiones políticas no se diluía la vocación de aquella mujer consagrada: Caterina, recibió la gracia invisible de los estigmas²⁸, en señal de su configuración a imagen de y con Cristo, en (1375).

Catalina vivió en un tiempo, el Tardo Medievo en el cual todavía se pensaba que las instituciones se podían reformar para mejorarlas, un tiempo o civilización que tenía fe en la naturaleza y en la creación, herencia de la cultura y civilización clásicas y, también, de la que denominamos cristiana, en simbiosis o en contraposición, depende del momento, con la tradición pagana. La mística Catalina asumía como parte de su cultura²⁹ la fe en que la razón pudiese gobernar la historia, en que la naturaleza pudiese ser dominada por Dios y por ello fuese un refugio contra la brutalidad del acontecimiento concreto y, la fe en que la belleza de lo creado pudiese conducir a Dios.

El 29 de abril de 1380, Catalina moría en Roma a los treinta y tres años – según una cierta tradición historiográfica, con unos cuantos más, según otra–, rodeada de sus discípulas/os. Si bien sus gestiones políticas tuvieron poco éxito a corto plazo, su peso es evidente en la tradición espiritual occidental y universal.

²⁷ Petrocchi, Giorgio, “La ‘pace’ in S. Caterina da Siena”, en AA.VV., *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, Todi, 1971, 11-26. *Cit.* en Cardini, Franco, “La idea de crociata in Santa Caterina da Siena”..., 62.

²⁸ Biografía *Legenda maior*, II, 6.

²⁹ *Vid.* Leonardi, Claudio, “Caterina da Siena: mistica e profetessa”, 156.

Catalina es la mística y profetisa que deseaba curar las llagas de las criaturas humanas, de las mujeres y hombres dolientes de su tiempo –y ello queda claramente señalado y reiterado en su epistolario–. Ella clama por el bien común, la caridad, la cura de los enfermos, la oración por los difuntos, la ayuda a bien morir, etc., y no por el bien individual, por ello reclamó y buscó la paz, porque esta era y es un bien común, en pleno sentido histórico.

JUANA DE ARCO

Jeanne d'Arc (1412-1431)³⁰, conocida también como la “Doncella de Orleans” fue otra de las visionarias que incluyo en este texto sobre la utopía de la paz en la Edad Media. Juana de Arco nació en Domrémy (Lorena, Francia), en una familia campesina; durante su niñez y pre-adolescencia ayudó según sus posibilidades a la familia en las tareas del campo y, sobre todo, ocupándose de trabajos relacionadas con el cuidado de los animales.

Juana fue una niña que desde los doce años tuvo que acostumbrarse a escuchar a Dios por medio de algunos de sus santos predilectos, santa Catalina, santa Margarita y san Miguel, y conviviendo secretamente con la misión que estos le encargan: liberar Francia de los ejércitos extranjeros y lograr la paz entre los diversos bandos de la nobleza para que diesen su apoyo al mismo pretendiente al trono francés. La Doncella de Orleans, a pesar de su juventud y de su sexo, acostumbrada a convivir con el miedo a que se conociesen sus visiones y su misión de lograr la paz en los territorios franceses, aceptó el encargo divino y decidió cortarse el pelo y vestirse de chico para parecerse exteriormente a aquellos con los que tendría que convivir en difíciles condiciones y, que eran un peligro para su integridad física y psicológica (o moral) como mujer que era. Tal vez, con esta decisión quería conjurar en parte el miedo que no le abandonará a lo largo de su vida, el miedo a ser violada. Este miedo debía ser tan profundo que puede explicar la reiterada negativa al ser apresada a abandonar sus vestimentas masculinas.

³⁰ Pernoud, Régine, *La spiritualità di Giovanna D'Arco*, Milán, Jaca Book, 1992²; Sackville-West, Vita, *Juana de Arco*, trad. de Amalia Martín-Gamero, Madrid, Siruela, 2003; Dequeker-Bergon, Jean-Michel, *Tras los pasos de Juana de Arco*, trad. Bárbara López Alcázar, Barcelona, Blume, 2008; Boutet de Monvel, Louis-Maurice (1851-1913), *Juana de Arco*, trad. por Bernat Castany Prado, Barcelona, Thule, 2015; Queralt del Hierro, María Pilar, *Santa Juana de Arco: la doncella de Orleans*, Barcelona, RBA, 2015.

Al fin y al cabo, qué sentido debía de tener para ella el volver a presentarse exteriormente como una mujer, cuando interiormente nunca había dejado de serlo y siempre tuvo plena conciencia de ello. Juana de Arco no tuvo desde el primer momento de ser apresada la menor oportunidad de salir victoriosa ni de las acusaciones ni de que, al menos, se le perdonase la vida. No se le hizo un juicio justo y esta afirmación se puede corroborar leyendo algunos de los documentos que se conservan del proceso. El juicio si bien reunía formalmente todas las condiciones, no las reunía jurídicamente, no se tuvieron en cuenta ninguna de las garantías jurídicas de un proceso justo: pruebas, testigos, declaraciones, abogado defensor, etc. El juicio se llevó a cabo con un impresionante ceremonial, erudición y escolasticismo, recursos a los que la Iglesia católica, el tribunal de la Inquisición y la Universidad de París estaban acostumbrados a echar mano³¹, pero en esencia todo el juicio fue una farsa trágica y preconcebida. Lo más sorprendente es, como dice Vita Sackville-West, que se molestasen en someterla a juicio³²; es más, después de apresarla lo extraño es que los borgoñones lo extraño es que los borgoñones después de apresarla no la hubiesen metido directamente en un saco en Compiègne y la hubiesen arrojado al Oise.

En el caso de Juana de Arco su inspiración, le llega por medio de voces. “Oía voces, había recibido sus instrucciones y lo que había hecho lo había hecho a petición suya; Dios mismo se las había enviado [...] [...] ella no solamente había oído las voces, sino que había visto a los santos –santa Catalina, santa Margarita y san Miguel–, había hablado con ellos, los había tocado, oído, abrazado [...]”. [...] “Sin embargo, sostenía que las había visto con sus propios ojos, tan claramente cómo veía a los jueces que tenía delante [...]”³³. Comparto con Vita Sackville-West “que los seres humanos son (somos) seres humanos, tardos en reconocer las cualidades espirituales excepcionales [...]”³⁴, así ocurrió con Juana de Arco. A la Doncella de Orleans no se le reconoció su capacidad profética y visionaria, a pesar del gran respeto y admiración que despertó en tantos hombres con los que compartió vida en las campañas militares. Ella que se puso al frente del ejército francés para recuperar el territorio ocupado por los ingleses, con el

³¹ Por lo menos desde la reinstalación de los tribunales de la Inquisición en muchos países europeos, incluyendo los reinos de la Península Ibérica.

³² Un juicio en el que participaron un cardenal, seis obispos, treinta y dos doctores en teología, dieciséis bachilleres en teología, siete doctores en medicina y ciento tres personas más.

³³ Ídem, *Juana de Arco*, o. c., 283-284.

³⁴ Íbidem, *Juana de Arco*, o. c., 24.

apoyo de los borgoñones hostiles al rey, Carlos VII (1403-1461) que será coronado en la catedral de Reims. También tuvo el afecto de su familia, amigas y amigos de Domrémy, y de otras mujeres que estuvieron cercanas a ella, e incluso de algunas de las que la cuidaron en los lugares en los que estuvo presa. Juana de Arcó suscitó, además, la admiración de grandes escritores y escritoras y poetisas como su amiga Christine de Pizan, que le dedicó un poema el *Ditié a Jeanne d'Arc*, una de las obras más importantes dedicadas a la doncella de Orleans³⁵:

XIII

Y tu Carlos, rey de los franceses,
séptimo con tal noble nombre,
que en tal gran guerra te encontraste
que ya se encamina hacia el bien
pero, gracias a Dios ya ve que tú nombre
por la Doncella ha sido llevado a lo más alto,
que ha sometido a tu bandera
a tus enemigos (¡qué cosa extraordinaria!)

XIX

en poco tiempo; aquello que se creía
que era imposible:
que tú recuperases tu país,
que estaba a punto de perderse.
Ahora es evidente, para cualquiera que te haya perjudicado,
que tú lo has recuperado!
Es gracias a la Doncella sensible,
Demos gracias a Dios, porque las cosas hayan ido así!

³⁵ Pizan, Christina de, “Poema de Giovanna d’Arco”, en *Libro della pace*, Milán, Medusa, 2007, 171-188; *Ditié de la Pucelle*, en Tomacelli, Patrizia (ed.), *Le figlie di Raab. La donna nel medioevo francese e il femminismo politico di Christine de Pisan*, Milán, Arcipelago, 1998, 191-223; *Le Ditié de Jehanne d’Arc*, introduc. de Margaret Switten, en Régnier-Bohler, Danielle (ed.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoirs, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIe-XVe siècle*, Paris, Édit. Robert Laffont, 2006, 699-723; Soleti, Maria Alessandra, “Valore politico di un canto profetico: il Ditié de Jehanne d’Arc di Christine de Pizan”, en Garfagnini, Giancarlo y Rodolfi, Anna (eds.), *Profezia filosofia e prassi politica*, Pisa, Ed. ETS, 2013, 93-106.

LXI

Este poema fue compuesto por Christina,
en dicho año de 1429,
el último día del mes de julio,
Pero, veo que a alguno
no le gustará su contenido,
porque quien tiene la cabeza dura
y cierra los ojos
no puede ver la luz³⁶.

Juana una vez apresada por los ingleses fue trasladada, en diversas ocasiones, a distintos castillos, torres o lugares que consideraban bien seguros los borgoñones. De lo más alto de una de estas torres se lanzó Juana, la torre del castillo de Beaurevoir de Jean de Luxemburgo en la que la tenían prisionera –en el nacimiento del río Escalda, no lejos de la población de Saint Quentin–, desobedeciendo las voces intermediarias de sus santas preferidas, santa Catalina, santa Margarita y también la de san Miguel, se encomendó a Dios y se lanzó al vacío. Se salvó, aunque estuvo unos días inconsciente, seguramente debido a la conmoción sufrida al golpearse contra el suelo. Este episodio podía apoyar los argumentos a favor de Juana en el juicio ya que es muy significativo que las voces de sus santos aunque en ese instante se oponían a sus deseos personales siguieron inspirándole el don de la profecía, ya que la informaron de que Compiègne sería liberada antes del día de san Martín y así fue como sucedió, ello no podía ser previsto por nadie y menos por ella en su cautiverio, al cuidado de Jeanne de Luxemburgo, la anciana tía del duque, Jeanne de Béthune, su mujer, y su hijastra Jeanne de Bar, las tres llegaron a apreciarla por su fortaleza, su claridad de pensamiento, su religiosidad... Solo mantenían una discrepancia, las damas deseaban que Juana volviese a vestirse como una mujer, ella rechazó los vestidos que le presentaron y las telas que le ofrecieron para confeccionarlos y se mantuvo en su perseverancia de seguir vistiendo ropas masculinas, a pesar de la estima que les tenía y posiblemente este hubiese sido el factor que podía empujarla a aceptar la propuesta, pero, probablemente podía más su miedo a ser agredida y, también según decía el acuerdo establecido con sus voces inspiradoras de mantenerse vestida de hombre.

³⁶ Ídem, “Poema di Giovanna d’Arco” en *Libro della pace*, Milán, Medusa, 176. Traducción libre de M^a Elisa Varela-Rodríguez.

Juana de Arco, aun con su fortaleza física y el carácter y a pesar de la fuerza que le daban sus visiones, tendría que padecer una profunda soledad. Sola en las celdas en las que la tuvieron retenida, sin saber leer los documentos³⁷ que le presentaban para firmar, se tenía que enfrentar a una numerosa asamblea de hombres cultos e instruidos, pero, cobardes y carentes de escrúpulos.

A la Doncella se la estaba juzgando o eso se afirmaba, por motivos religiosos, no políticos. Se la sometía a proceso no por alta traición al rey de Inglaterra, que para sus enemigos era también rey de Francia, sino por herejía, blasfemia, idolatría y brujería, y para la mentalidad de un clérigo de los últimos siglos medievales no había una actividad más indigna ni más peligrosa que la de hereje y de bruja. Ni en el ocaso del mundo medieval ni en los albores del Renacimiento Juana de Arco podía esperar librarse de ser enviada a la hoguera, es decir, de ser quemada viva. Juana tuvo la mala suerte o la desgracia de ser juzgada por la parte más hostil de la Iglesia al movimiento místico, sobre todo femenino, pero, también masculino y sobre todo hostil a la renovación de la Iglesia, de la vida eclesiástica, fuese esta regular o secular y a una vivencia religiosa más libre.

Entre las acusaciones contra Juana se recogieron las de hechicera, adivinadora, pseudo-profetisa, invocadora de los malos espíritus, conspiradora, supersticiosa, practicante de magia y proclive a ella y, añadieron que la Doncella se equivocaba en muchos principios relativos a la fe católica y, por ello, era cismática en cuanto a diversos artículos de dicha fe, sacrílega, idólatra, apóstata, maldita, blasfema hacia Dios y sus santos, escandalosa, sediciosa, perturbadora de la paz, incitadora de la guerra, cruelmente ávida de sangre humana, incitando al derramamiento de sangre, habiendo abandonado total y vergonzosamente las decencias de su sexo, y habiendo inmodestamente adoptado el traje y “la situación de un hombre de armas”. Por todo ello concluyen diversos miembros del tribunal será castigada y corregida de acuerdo con las leyes divinas y canónicas. En cuanto, al abandono de la vestimenta femenina, ya me he ocupado de ello más arriba, en relación a la acusación de perturbadora de la paz e incitadora de la guerra, es realmente un contrasentido que la profetisa que buscaba con gran determinación la paz para la

³⁷ Mientras un archidíacono le lee una de las exhortaciones del tribunal, que consta en unos pliegos que tiene en la mano, Juana le dice: “Leed vuestro libro, leed vuestro libro y después yo os responderé. Yo me atengo a Dios, mi creador, en todo; yo lo amo con todo mi corazón”. Para ella, que no sabía leer los documentos, unos cuantos pliegos le parecían un libro, pero esta confusión no le nubla su claro juicio en lo que es fundamental su obediencia a Dios, por encima de todo y todos. *Ídem, Juana de Arco*, trad. de Amalia Martín-Gamero, Madrid, Siruela, 2003, 304.

población que habitaba las tierras que la vieron nacer –entre la que se contaba su familia, parientes, amistades y gentes conocidas–, y para todas las personas del reino de Francia, sea juzgada y acusada de trastocar la paz y promover la guerra y el derramamiento de sangre.

Ella respondió a una de las cuestiones que se le planteaban que “creía plenamente que nuestro padre el Papa de Roma, los obispos y otros eclesiásticos eran los encargados de salvaguardar la fe cristiana y castigar a los que pecaban contra ella, pero, en lo que se refería a sus propias acciones, no se sometería más que a la Iglesia del Cielo, es decir, a Dios, a la Virgen María y a los santos que estaban en el Paraíso. Y creía firmemente que no había pecado contra la fe, ni desearía hacerlo”. Juana afirma: “pecaría si decía que Dios no me había enviado y me estaría condenando, pues es verdad que Dios me envió”³⁸.

Para los eclesiásticos su respuesta es peligrosa, ellos son los vigilantes que tienen que evitar que nadie se rebele contra la Iglesia, porque ello atacaría la raíz de la autoridad que habían recibido por delegación y ello ocasionaría la subversión de toda autoridad y poder de la Iglesia. Detrás de este razonamiento se esconde, veladamente, el miedo a aquellas mujeres y hombres que no sólo aseguraban tener revelaciones de Dios, de sus santos o de sus ángeles y eran realmente profetas y profetisas o si quiere místicas y místicos, pero, muchas autoridades eclesiásticas tuvieron siempre desconfianza ante las visionarias y visionarios, porque según ellos podían sembrar errores y mentiras, convertirse en origen de herejías y provocar gran escándalo entre toda la comunidad cristiana. Ello podía ser cierto en el caso de algunas y algunos que se proclamaban como verdaderas y verdaderos visionarios o místicos y no lo eran, pero, la jerarquía ya tenía muchos medios para controlar a estas y estos falsos profetas y profetas, en realidad la jerarquía lo que desaprobaba, en el fondo, era la comunicación directa con la divinidad, sin su intermediación, y la búsqueda de vías para vivir la religiosidad de una forma mucho más libre y personal.

A pesar de la pantomima de juicio, Juana de Arco fue respondiendo a las acusaciones que le presentaba el tribunal en los diversos artículos de acusación. Muchas de sus respuestas dan cuenta de que a pesar de carecer de preparación letrada, por tanto jurídica y teológica, sabía sortear con habilidad las numerosas

³⁸ Ídem, *Juana de Arco*, trad. de Amalia Martín-Gamero, Madrid, Siruela, 2003, 290 y 317.

trampas que le tendían los eclesiásticos que la juzgaban. Fue una mujer inteligente que mantuvo la filiación con la tradición mística femenina occidental.

Bibliografía

Bartolomei Romagnoli, Alessandra; Degl'Innocenti, Antonella y Santi, Franco (eds.), *Scrittici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, Florencia, Sismel, Ediz. Del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini, 2015.

Boutet de Monvel, Louis-Maurice (1851-1913), *Juana de Arco*, trad. de Bernat Castany Prado, Barcelona, Thule, 2015.

Cardini, Franco, "L'ideale de crociata in Santa Caterina da Siena", en Maffei, Domenico y Nardi, Paolo, *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*. Siena, 17-20 aprile, 1980, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1982, 57-87.

Casas Nadal, Montserrat, "Les versions de la «Vida de santa Caterina de Siena». Notes sobre el text y el paratext", en *Quaderns d'Italià*, 12 (2007), 91-103.

Cirlot, Victoria, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, Siruela.

Ídem y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca edics., 1999.

Dante, *La divina comedia, Paraíso*.

Dequeker-Bergon, Jean-Michel, *Tras los pasos de Juana de Arco*, trad. Bárbara López Alcázar, Barcelona, Blume, 2008.

Ditié de la Pucelle, en Tomacelli, Patrizia (ed.), *Le figlie di Raab. La donna nel medioevo francese e il femminismo politico di Christine de Pisan*, Milán, Arcipelago, 1998.

Ditié de Jehanne d'Arc, Le, introduc. de Margaret Switten, en Régnier-Bohler, Danielle (ed.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoirs, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Édit. Robert Laffont, 2006.

Dronke, Peter, *Las escritoras de la Edad Media*, Madrid, Crítica, 1995.

Dupré Theseider, Eugenio (ed.), *Epistolario de Santa Caterina da Siena*, Roma, 1940.

- Epiney-Burgard, Georgette y Zum Brunn, Emile, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998.
- Evans, Gillian Rosemary, *Fity key Medieval Thinkers*, Londres-Nueva York, 2002.
- Fawtier, Robert, *Sainte Catherine de Sienna. Essai critique des sources* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), 121 y 135), París, 1921-1929.
- Ferretti Ludovico, *Vita di santa Caterina da Siena terziaria domenicana*, Roma, 1925.
- Fraboschi, Azucena Adelina, *Bajo la mirada de Hildegarda abadesa de Bingen*, Buenos Aires, Miño Dávila edits., 2010.
- Franceschini, Ezio (ed.), «*Sancta Catharinae Senensis*», *Legenda minor*, Milán, 1942 (Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, X).
- Garfagnini, Giancarlo y Rodolfi, Anna (eds.), *Profezia filosofia e prassi politica*, Pisa, Ed. ETS, 1013.
- Meatini, Umberto (ed.), *Caterina da Siena, santa 1347-1380*, [Epistolario], Alba, eds. Paulinas, 1966-1972.
- Petrocchi, Giorgio, “La ‘pace’ in S. Caterina da Siena”, en AA.VV., *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento (13-15 d'ottobre 1974)*, Covegna del centro di studi sulla spiritualità medievale, 15, Todi, 1975, 11-26.
- Salvador y Conde, José (ed.), *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrina*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1982.
- Muntada Torrellas, Anna, Els “Llibres de les Històries de Titus Livi” del cardenal Roderic de Borja (Biblioteca del Real monasterio de San Lorenzo de El Escorial, manuscritos g.I.7., g.I.6. y g.I.5.), en *Revista Borja. Revista de l'IIEB, 2: Actes del II Simposi Internacional sobre el Borja*, 409-460.
- Pernoud, Régine, *La spiritualità di Giovanna D'Arco*, Milán, Jaca Book, 1992².
- Piccinni, Gabriella, *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pisa, Ospedaletto, 2012.

- Ídem, “Documenti per una storia dell’ospedale di Santa Maria della Scala di Siena”, en SUMMA, Núm., 2 (2013). Íbidem, *Il libro del pellegrino (Siena 1382-1446). Affari, uomini, monete nell’Ospedale di Santa Maria della Scala*, Nápoles, 2003.
- Pisan, Christina de, *Poema de Giovanna d’Arco*, en *Libro della pace*, Milán, Medusa, 2007.
- Pozzi, Giovanni y Leonardi, Claudio, *Scrittrici mistiche italiane*, Génova-Milán, Marietti, 2004.^{reimp.}
- Queralt del Hierro, María del Pilar, *Santa Juana de Arco: la doncella de Orleans*, Barcelona, RBA, 2015.
- Régnier-Bohler, Danielle (ed.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoirs, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Édit. Robert Laffont, 2006.
- Sackeville-Vest, Vita, *Juana de Arco*, trad. de Amalia Martín-Gamero, Madrid, Siruela, 2003.
- Siena, Catalina de, *Diàleg de la Divina Providència*, Barcelona, Proa, 1993.
- Soletti, Maria Alessandra, “Valore politico di un canto profetico: il Ditié de Jehanne d’Arc di Christine de Pisan”, en Garfagnini, Giancarlo y Rodolfi, Anna (eds.), *Profezia filosofia e prassi politica*, Pisa, Ed. ETS, 129-144.
- Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Ensayo histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012, 1ª reimpresión 2016.
- Tomacelli, Patrizia (ed.), *Le figlie di Raab. La donna nel medioevo francese e il femminismo político di Christine de Pisan*, Milán, Arcipelago, 1998.
- Zambrano, María, *Isla de Puerto Rico. (Nostalgia y Esperanza de un Mundo Mejor)*, La Habana (Cuba), 1940.

UTOPIA: LECCIÓN Y ELECCIÓN DE TOMÁS MORO

Jorge García López
Universidad de Girona

A finales de 1516 se publicaba en Lovaina la *editio princeps* de Utopía del jurista, humanista, diplomático y político inglés Thomas More, más conocido en castellano como Tomás Moro a partir de su forma latina (*Morus*). La obra se titulaba en un principio *Nusquam* ('en ningún lugar') y fue terminada durante la primavera y el verano de 1516. Erasmo recibió el manuscrito apenas tres semanas después de su retorno a Amberes. Por lo que parece, en ese momento Thomas More estaba realmente ansioso por la recepción de la obra y escribe a Erasmo para que le cuente qué se dice de ella entre sus amigos de Amberes. En el manuscrito enviado a Erasmo, More añadía una carta a Peter Gilles que más tarde se convirtió en la epístola dedicatoria de *Utopía*. Erasmo, pues, se puso al trabajo de supervisar la preparación del librito e "incluso puede que fuese Erasmo en lugar de More quien cambiase el título a *Utopía* y puede que añadiese algunas de sus notas al margen"¹. Erasmo, por tanto, preparó el texto para la impresión y aproximadamente dos meses después de haberlo recibido se lo entregó a Theodoricus Martens de Lovaina para su impresión. Así las cosas, el librito salía a finales de año de las prensas. More le cuenta en sus cartas a Erasmo hasta qué punto estaba ansioso por recibir ese hijo que volvía de tierras lejanas. Y a pesar de las afirmaciones del autor sobre sus pocas dotes estilísticas o el enfado ante una edición llena de erratas, se trataba desde el principio de una obra maestra del pensamiento humanista que enlazaba con variadas direcciones de la actividad literaria de Desiderio Erasmo, pero también con el pensamiento clásico platónico que ahora se incardinaba por primera vez en un intento de presentar una reforma de la sociedad de su tiempo. Juzgado por la tradición y la lexicalización del sustantivo griego de invento moriano ('utopía'), como una pieza perdida en

¹ Puede verse la descripción de todo el proceso redaccional y la intervención de Erasmo en Peter Ackroyd, *Tomás Moro*, Edhasa, Barcelona, 2003, 268-269.

el idealismo literario de una élite intelectual de ámbito continental, en realidad se articula con maestría en los grandes problemas de su tiempo e intenta una reflexión que abarque soluciones y repercuta en propuestas concretas. Y desde el punto de vista estrictamente intelectual y literario, Thomas More creaba unas formas de hacer y hasta un género literario entero que atravesará la modernidad y acabará emparentando con el libro de viajes de la Ilustración enlazando el texto platónico con el avistamiento del Nuevo Mundo. Como todo buen humanista, siempre atento a las necesidades *políticas* de la sociedad en la que desarrolla su labor, Thomas More actualiza un aspecto del pensamiento platónico para repensar la sociedad en la que vive. No será el único que lo intente, como iremos viendo en las páginas que siguen –y es que el humanista que lo es, está siempre a un paso del político y el pedagogo–, pero en su caso creó una forma de abordar los problemas sociales y también un género literario por completo nuevo y diferente dedicado a la reflexión sobre los problemas sociales. El consejero de Enrique VIII repensó la sociedad y lo hizo con una agudeza singular proponiendo soluciones a veces radicales y muy entroncadas con la Inglaterra de la primera mitad de la centuria. Y además, creía en ellas: no eran simple ejercicio literario o estilístico. El humanista *siempre* repasa el texto clásico para enfrentar los problemas de su tiempo, pero tanto fue así, que ese empeño en luchar por sus ideales llegó a costarle la vida. Estamos en el *sancta sanctorum* del humanismo.

La obra de Tomás Moro está dividida en dos libros cuya escritura y estructura forman parte esencial del proceso creativo por variadas razones que iremos viendo a lo largo de este trabajo. Pero ante todo, en efecto, hay que decir que está dividida en dos libros cuyas partes no se corresponden con la cronología del proceso creativo. Es decir, el libro segundo fue pensado y escrito antes, en 1515, en Londres, mientras que el libro primero fue escrito con posterioridad en Bruselas (1516). Esta aparente contradicción encierra varias claves del proceso creativo y también abre ángulos de comprensión de la obra desde la perspectiva de la literatura humanista en la que se inserta. En efecto, dado que el libro segundo fue escrito y pensado con anterioridad al libro primero, ello implica que el autor pensó primero en la descripción del país de Utopía a expensas de Platón y sólo con posterioridad buscó insertarlo en relación con las formas dialógicas de su tiempo y le proporcionó un mecanismo que sustenta la ficción literaria. En efecto, en el libro segundo nos encontramos con el discurso de Hytlodeo o Hytloday, un viajero que según nos cuenta viaja junto a Américo Vespuccio y se separó de la expedición encontrándose con un país

que nos describe a continuación con cierto detalle repasando instituciones y costumbres. Ese libro segundo sería, pues, el núcleo de la obra en un comienzo y el simple índice de los temas que trata nos lo deja meridianamente claro:

- Sobre las ciudades, y en especial sobre Amaurota
- Sobre las autoridades
- Sobre técnicas y oficios
- Sobre las relaciones y los intercambios comerciales
- Sobre los viajes de los utopianos
- Sobre los esclavos
- Sobre el ejército y la guerra
- Sobre la religión de los utopianos
- Epílogo²

El mero inventario temático del libro ya nos permite percibir cómo estamos dentro de una lógica típicamente platónica. En primer lugar tenemos una descripción geográfica que implica una suerte de connotaciones de carácter literario y estético. A partir de ahí asistimos a una radiografía de la sociedad de los utopianos y especialmente de su capital Amaurota, nombre connotado, como buena parte de los grecismos de invención del mismo Thomas More, siempre de una intencionalidad estética y moral. El repaso, pues, va inventariando y calificando las instituciones, las costumbres, las inclinaciones morales y las actitudes ante la vida social y moral de los habitantes de Utopía. Varias cuestiones se plantean en esta primera lectura, y las iremos desgranando en las páginas que siguen, pero observemos también que el libro segundo, tal como está pensado, consiste tan sólo en la descripción por un personaje de un país de maravilla situado en un espacio virtual. Necesitaba, pues, un entronque con la realidad social de su tiempo, motivo muy afín a la ideología humanista, pero también una fundamentación literaria en las coordenadas del humanismo, es decir, dentro de los dos géneros por excelencia del humanismo cuatrocentista y quinientista, es decir, la epístola o el diálogo. Ese entronque múltiple se lo proporciona el libro primero. Primero fue Utopía y después la elaboración literaria que le exige la mentalidad estética del quinientos, su entronque con la historia real.

² Utilizo la categorización de Joan Manuel del Pozo (ed.), Thomas More, *Utopía*, Accent, Girona, 2009.

Ese entronque se lo proporciona el libro primero, que consiste en un encuentro entre amigos dentro de la más conocida y cualificada praxis humanista, siempre a la búsqueda de lo histórico, lo concreto y lo cotidiano. Las escenas iniciales son del todo realistas, muy cercanas a la experiencia histórica del narrador y podemos encontrarlas en numerosas obras de la época, tanto en latín como en romance. Thomas More nos relata en primera persona cómo fue designado embajador en Flandes ante el futuro rey Carlos V para resolver diferencias de éste último con Enrique VIII y con tal motivo se dirige a Brujas con un equipo negociador. Durante su estancia en la ciudad tiene la oportunidad de viajar a Amberes para encontrarse con su amigo Peter Giles, descrito en los términos de un humanista culto y sencillo al mismo tiempo, de conversación amena y entrañable que vive allí en compañía de su familia y sus hijos. El perfecto cristiano laico que nos dibujará Erasmo en sus obras. Y entonces nos cuenta que un día, una vez terminados los oficios en el templo de la Virgen María (“un edificio de gran belleza y muy popular”)³ se lo encuentra hablando con un desconocido, del que nos da una primera descripción (“de edad avanzada, rostro adusto, abundante barba, con una capa que colgaba de cualquier manera de su espalda, que tanto por el aspecto de su cara como en su vestimenta me pareció un capitán de barco”). La relación de las escenas que siguen y de la obra toda comenzando en un templo tiene su razón de ser y subraya el aspecto religioso del narrador, que se corresponde con la realidad histórica en cuanto Thomas More fue apologeta de la Iglesia romana en el Londres de su tiempo –llegando a ser acusado de intolerante y perseguidor de herejes– e incluso esa conciencia e inclinación la contemplamos en su ejecución final por ser fiel a Roma y, sobre todo, a su conciencia. Pero siendo esto verdad, es también un mecanismo literario que encontramos en el diálogo humanista de la época para subrayar la calidad intelectual y religiosa del narrador: el diálogo y la problemática social que engloba están presididas por un templo dedicado a la Virgen. Al salir de los oficios religiosos comienza un reguero de escenas de la vida cotidiana, puesto que Peter Giles se acerca a More, se apartan para hablar entre ellos dos, y de inmediato le habla sobre aquel hombre que pensaba llevarlo a casa del narrador (“Habría sido muy bien recibido viniendo contigo”,

³ Las citas están tomadas de las traducciones de Pedro Rodríguez Santidrián (ed.), Tomás Moro, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 2015 y muy en especial de la traducción realizada directamente del texto latino por parte de Joan Manuel del Pozo, ed. cit.. Para las diferentes traducciones, tengo en cuenta también Antonio Poch, ed., Tomás Moro, *Utopía*, Tecnos, Madrid, 2006.

le contesta More) y entonces se lo describe: ningún mortal como él te podrá hablar de tierras desconocidas y sin duda te será un gran placer escucharlo. Es un marinero, en efecto, “pero no como Palinuro, sino como Ulises o, mejor, como Platón”. Rapahel Hytlodeo, que no otro es el marinero desconocido, no será como Palinuro, piloto de la flota de Eneas que se duerme y cae al mar (*Eneida*, V, 855), ni tampoco como Ulises, que viajaba buscando guerras y aventuras, sino como Platón, en el sentido de sus viajes a Sicilia con motivaciones de carácter político y filosófico. La primera presentación del personaje, por tanto, es una declaración estética que enmarca el sentido del libro segundo, cercano a la *República* de Platón, y es también una declaración de intenciones sobre el resto de la obra.

A partir de aquí comienza una descripción más ceñida de Raphael Hytlodeo convirtiéndose de pronto en un filósofo humanista estudioso de las lenguas antiguas y ávido explorador en viajes de descubrimiento. Se trata de un buen conocedor de las lenguas clásicas (“buen conocedor del latín y muy buen conocedor del griego”), aunque respecto de las lenguas clásicas valora más el griego que el latín, puesto que en aquella están escritas las principales obras de filosofía de la antigüedad (“estudió más [el griego] que el latín por su gran interés por la filosofía, ya que sabía que además de las obras de Séneca y Cicerón, en latín no había ninguna de más importancia”). De origen portugués, dejó la herencia paterna a sus hermanos y se embarcó en las expediciones de Américo Vespuccio en su afán por conocer todas las tierras. La descripción de sus viajes resalta el realismo y nos da una pista complementaria sobre la gestación de la obra.

En efecto, Hytlodeo “arrastrado por el deseo de conocer nuevas tierras acompañó a Américo Vespuccio en tres de los cuatro viajes que ya todo el mundo conoce”. Pero “en el último ya no quiso volver” y “consiguió ser uno de los veinticuatro que se quedaron en una remota fortificación en los últimos descubrimientos de la expedición”. La referencia es precisa, pues Américo Vespucci, cuyo apelativo dio nombre al nuevo continente, había publicado en 1507 su libro *Las cuatro navegaciones*, obra de gran popularidad en la Europa de la época, y se supone que tuvo una influencia decisiva en la gestación intelectual de la utopía moreana y la idea del “buen salvaje” que ronda la obra. De hecho, en la época se pensaba que estábamos ante tierras vírgenes nunca holladas y se comparaba lo que hoy llamamos América con el Paraíso e incluso se especulaba de dónde habían surgido sus habitantes: hasta casi el siglo XVIII continuará en Europa la especulación sobre qué es exactamente América. De forma que More

enlaza el pasado clásico con el presente que se estaba viviendo en Europa en una edad de descubrimientos constantes de nuevas tierras dotando así a su texto de una fundamentación histórica y una verosimilitud literaria. Quizá no exista ‘utopía’, pero quién puede decirlo con certeza: la obra de More, pues, no está tan alejada de aquellos franciscanos españoles que iban al Nuevo Mundo con la idea de encontrarse precisamente con el “buen salvaje” y fundaban ciudades que tenían todas el mismo nombre: ‘Los Ángeles’. De ahí que se intente subrayar la realidad de la existencia de la isla de ‘Utopía’ y se nos diga que “en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que ya han perdido actualidad” tales como Escilas, Celenos y Lestrigones, pero sí “hombres que están sana y sabiamente gobernados”.

En la descripción de los personajes, en el tipo de escenas recurrentes y en su adecuada contextualización, estamos ante dos estilos diferentes que se complementan desde variados puntos de vista. El libro primero nos presenta escenas que podrían estar sacadas de los *Colloquia* de Erasmo o de cualquier diálogo humanista. Se trata de escenas realistas: el mismo Erasmo se prohíbe echar mano de personajes de ficción para sus *Colloquia* –publicados posteriormente, pero escritos muchos de ellos en su etapa parisina de principios de siglo y que seguramente More conocía– y así tenemos el desfile de tipos como el mal sacerdote, el buen obispo, la mujer joven, el soldado, personajes reales a partir de los cuales se plantea de inmediato un dictamen social o se descubre una problemática precisa. Ese es el terreno del libro primero, donde nos encontramos con variados tipos de humanista: el político de altas responsabilidades (el narrador), el varón culto y recto, muy religioso, pero de vida laica y que vive con su familia y cultiva amistades calificadas (Peter Giles), el responsable eclesiástico de vida digna y acordada a una doctrina evangélica en la que cree y a partir de las cuales da lecciones de vida (Morton) o, finalmente, el hombre culto, lector de los clásicos de la filosofía griega, que busca la ampliación de sus conocimientos en el aluvión de descubrimientos geográficos que está viviendo su época (Raphael Hytlodeo) y junto a ellos personajes censurables a la mentalidad humanista: el jurista escolástico o el fraile inculto. Todos ellos enlazados en tenues escenas cotidianas centradas en un personaje tipo y donde la vivencia sencilla abre el camino a la crítica social o a la reflexión moral. De esta forma, el libro primero enlaza la vida y la experiencia cotidiana del autor-narrador con la relación virtual de una sociedad ideal que nos describe el libro segundo. Nos proporciona una

gradación de la ficción y nos hace surgir el narrador del libro segundo del mundo cotidiano del autor.

La escena inicial ya comentada no deja de ser típica del diálogo humanista, por lo que nos recuerda de cerca el arranque de varias piezas españolas de la época donde podemos documentar idénticos procedimientos, algunos de ellos sin duda ya derivados de More. Y así podemos recordar que en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1527) del Secretario de cartas latinas Alfonso de Valdés, los personajes salen efectivamente de oficios religiosos antes de realizar un recuento crítico de la iglesia de su tiempo a cuenta del Saco de Roma⁴. El contraste entre la religiosidad de los personajes, Lactancio y el Arcediano del Viso, y la crítica de las costumbres corruptas de la iglesia de su tiempo es concluyente, como sucede en la caracterización de More en el comienzo del libro primero de Utopía. Así, pues, esa Iglesia de la Virgen María que nos encontramos en el pórtico del libro primero implica una caracterización del autor y de su perspectiva doctrinal y crítica y es una costumbre de la literatura humanista. Pero podemos también citar los mecanismos ficcionales del *Viaje de Turquía*, asimismo un libro de viajes donde se describe la civilización del Mediterráneo oriental de la época, y en especial la sociedad turca, y se hacen alardes estéticos y lingüísticos muy paralelos a los de la obra de Thomas More, comenzando por el uso de vocabulario griego de la época (siglo XVI). La obra, de comienzos de la segunda mitad del siglo XVI quedó en manuscritos y ha sido ampliamente revalorizada desde la imputación de su autoría por parte de Marcel Bataillon al célebre médico y humanista español Doctor Laguna⁵. En ella se nos cuenta un comienzo de vida cotidiana, de peregrinaciones a Santiago por parte de Mátalascallando y Juan de Espera en Dios hábiles para un repaso crítico por las costumbres españolas de la época, que les lleva a encontrarse con Pedro de Urdemalas, quien les contará su odisea en la sociedad turca y el repaso redundará en una crítica de las costumbres de la sociedad española de su época⁶. El encuentro casual de dos amigos abre el espacio de la ficción a un relato de países lejanos cuya inmediata comparación con el presente de los interlocutores implica una reflexión crítica. Estamos otra vez en el ámbito de la *Utopía* moreana.

⁴ Véase en concreto R. Navarro (ed.), Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Cátedra, Madrid, 2007, 85-91.

⁵ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, FCE, Madrid, 1979 (1ª ed., 1950), 669-691.

⁶ Puede verse en F. García Salinero (ed.), *Viaje de Turquía*, Cátedra, Madrid, 1980, 99-112.

Claro que el libro primero es más que sus escenas iniciales o el recuento de sus personajes. Para verlo nos detendremos en tres aspectos que juzgamos esenciales para entender la ideología y el planteamiento del autor: el catálogo de pequeñas utopías que nos presenta en conjunción con la descripción de los males de la Inglaterra de su tiempo y la reflexión sobre la función del intelectual en la corte del príncipe, es decir, la reflexión del propio Thomas More sobre su espacio personal dentro de la corte. En efecto, en el libro primero nos encontramos hasta tres miniotopías que vienen a ser una suerte de lectura a posteriori del autor sobre el sentido del libro segundo. Las tres miniotopías están incardinadas sobre una descripción de algunos de los problemas sociales de la Inglaterra de los tiempos de More y por tanto funcionan como complementaciones dialécticas del discurso crítico y nos enseñan en qué sentido cree el autor que debe leerse su libro segundo. En primer lugar nos encontramos con la sociedad de los Polileritas (“los que dicen tonterías”, del griego ‘polys-leros’), pueblo “situado entre montañas y lejos del mar, se alimentan de los frutos de la tierra sin apenas salir de ella... desde tiempo inmemorial no se les conocen ansias expansionistas y les resulta fácil defender lo que tienen gracias a sus montes y al tributo que pagan”. Un pueblo que no hace el servicio militar y cuya ordenación penal recibe numerosos elogios –en ese momento More ejerce de *sheriff* en Londres–, aunque el jurista presente, inclinado por la verbosidad escolástica, rechaza que se pueda aplicar a la Inglaterra de su tiempo. Temática que enlaza con la crítica a los ejércitos permanentes y le permite a More entrar en la discusión de si los franceses debían o no ocupar Italia o el uso militar de la infantería suiza y de nuevo rozamos el territorio de Alfonso de Valdés en sus diálogos de temática internacional como el *Diálogo de Mercurio y Carón*.

Para esos males, Hytlodeo propone el ejemplo y las leyes de los Acorianos (“los que no tienen territorio” del griego ‘a-joros’), “pueblo que vive al sudoeste de la isla de Utopía”. Se trata de un pueblo que “en tiempos pasados hicieron la guerra porque su rey pretendía la sucesión de un reino vecino”. Sin embargo, “una vez conquistado, vieron que conservarlo les era tan costoso o más que haberlo conquistado”. La guerra de conquista no dio paso sino a una desestabilización social que fue caldo de cultivo para el fomento de todo tipo de delincuencia y todos los vicios. Aparece aquí la ideología típicamente pacifista de un sector del humanismo capitaneado por Erasmo y su famosísimo apotegma *Dulce bellum inexpertis* (“la guerra es dulce para quien no ha estado en ella”) que resonará por doquier a lo largo de la centuria. Y finalmente nos encontramos con la utopía de

los Macarianos (“los dichosos”, del griego ‘macar’), “un pueblo vecino de la isla de Utopía” que “juzga más importante la felicidad del reino que sus riquezas, pues suponía que su acumulación redundaría en perjuicio del pueblo”. Tres pequeñas utopías o miniutopías que sirven al autor para contrapuntear el diálogo en el entorno del cardenal Morton entre el propio autor, Hytlodeo, el jurista y el fraile charlatán y nos enseñan cómo More crea una relación de tensión entre la realidad de su tiempo y las proyecciones de ficción que constituyen programas de actuación política en su grado más alto, por así decirlo. Porque al fin y al cabo, *utopía* no es algo imposible, tal como quiere la lectura vulgar del grecismo (u-topos), sino la proyección de un espacio virtual de reflexión que nos permite asumir los límites del presente y observar sus aristas. *Utopía* no es un programa rígido que hay que llevar a la práctica, sino la proyección de una ficción a partir de la ley moral que nos permite entrever en qué sentido podría darse una reforma de las leyes sociales efectivamente existentes. Y así, las utopías de los Politerites y de los Acorianos nos enseñan hasta qué punto pueden ser inútiles guerras de conquista basadas en el honor aristocrático y que no producen sino calamidades sociales –un tema, por cierto, muy familiar en los días en que se daba el enfrentamiento permanente entre Carlos V y Francisco I–, mientras que la sociedad de los Macarianos nos permite entrever cómo la simple acumulación de riquezas no conduce a la paz o a la felicidad social, un tema muy de actualidad también en la Inglaterra de su tiempo, puesto que precisamente una páginas anteriores se ha hablado del problema de los cercados de tierras (las *inclosures*) y las calamidades que comportan debido a las cercas que imponen “los nobles, los ricos y *hasta los mismos abades*”: “Lo cercan todo y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas, no dejando en pie más que las iglesias, que dedican a establo de las ovejas. No satisfechos con los espacios dedicados a la caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas”. Descripción de una sociedad que podría ser diferente, esa es la base del pensamiento de More al proponer soluciones alternativas, que pueden funcionar o no en la sociedad de su tiempo –de ahí la continua distancia irónica, incluso del autor-narrador–, pero que nos permiten entender que hay una alternativa a los males de la Inglaterra y de la Europa de su tiempo.

Un completo inventario temático, pues, resulta ser este libro primero, que está servido como base del diálogo, en el entorno del cardenal Morton, entre varios personajes (autor, Giles, Hytlodeo, el jurista el fraile, el bufón, el mismo cardenal) y que tiene por núcleo la discusión entre el autor y Hytlodeo acerca de

las funciones del intelectual en la corte. El autor, humanista, jurista de profesión y político pregunta a su *alter ego*, el humanista viajero y sabio filósofo –es decir, Hytlodeo–, cuál debe ser su papel en la sociedad. En efecto, una pregunta recorre la segunda parte de este primer libro, tras las escenas iniciales y la presentación de Hytlodeo: ¿puede o debe el intelectual, el humanista, aproximarse al príncipe, formar parte de su consejo y si llega el caso, proponer reformas sociales o simplemente decir la verdad en la corte? Y es que apenas terminada la presentación de Hytlodeo y la descripción de sus viajes, el autor emplaza al sabio viajante humanista a poner su sabiduría al servicio de la sociedad (“Me extraña, mi querido Rafael, que... no te hayas colocado al servicio de alguno de esos reyes”). Y no es que Hytlodeo ambicione la riqueza o el poder, en efecto, y por ello “me parece –sigue el narrador– que sería digno de un espíritu tan magnánimo, y de un verdadero filósofo como tú, si te decidieras, aún a pesar de tus repugnancias y de tus sacrificios personales, a dedicar tu talento y actividades a la política. Para lograrlo con eficacia, nada mejor que ser consejero de algún príncipe”. Puesto que el príncipe –nos dice con palabras que parecen extraídas de la *Institutio* de Erasmo o la obra de Machiavelli– es el núcleo rector de la nave del estado (“Tú sabes muy bien que un príncipe es un manantial perenne del que brotan los bienes y los males del pueblo”). Sin embargo Hytlodeo se niega en una larga disertación que incluye alguna de las minitopías vistas anteriormente. ¿Qué puede hacer el humanista en una junta de políticos vanidosos y ambiciosos? ¿Puede acaso usar sus conocimientos del mundo clásico (“explicar algo que sucedió en otros tiempos”) o del mundo actual (“o lo que ahora mismo pasa en otros lugares”) para intentar influir de forma legítima en las actuaciones del príncipe? Y respecto del problema del expansionismo francés a principios del siglo XVI nos relata una escena cortesana lindante con la comicidad: “¿Imagináis lo que pasaría si en medio de esta asamblea real... se levanta un hombrecillo como yo? ¿Cómo reaccionarían si les digo ‘hay que plegar velas; dejemos en paz a Italia y quedémonos en Francia?’”. ¿Qué pasaría, en efecto, si en medio de esa asamblea real les describo –se pregunta Hytlodeo– la sociedad de los Acorianos? Hytlodeo sabe muy bien lo que pasaría: no sería escuchado, quizá incluso sería expulsado de la asamblea y despreciado. Pero ahí se nos describe la reflexión que se hace el secretario real sobre su propia situación y los límites en los que se inserta. De hecho, sabemos cómo evolucionará, de forma dramática unos quince años después, respondiendo la historia a la pregunta abierta en este libro primero. Pero de momento, para intentar responder, Thomas More,

que había comenzado con el afable diálogo humanista entre dos amigos que se encuentran en la calle y que charlan con un desconocido venido de tierras lejanas, nos describe una pequeño inventario de utopías en relación con la historia real e incluso una utopía enfrentada a la asamblea real donde se decide la posibilidad de la guerra. Así, pues, en este primer libro, el diálogo humanista juguetea con la descripción de países lejanos traídos *ad hoc* en la discusión política y social y finalmente se escora hacia el tratado de príncipes y secretarios reales (género *de regimine principum*) que está en la base de las preocupaciones fundamentales de More como humanista y como político. Se trata, pues de una auténtica sinfonía temática que enmarca el libro segundo y que suma a la simple descripción de un país lejano la dialéctica con la sociedad presente y su función en la reflexión política y social.

Pero la obra ha pasado a la posteridad por la densa descripción de un país lejano cuyas costumbres se enfrentan con la sociedad que conoce el autor y el lector de la obra. No vamos aquí a repasar punto por punto cada una de sus propuestas, centradas todas ellas en la idea de comunidad civil (propiedades comunes) y equilibrio social (renuncia a las riquezas, acumulación de beneficios, de poder, expansionismos y etc.). Nos centraremos en comentar un par de aspectos tales como la descripción geográfica o la colección de modismos y grecismos de donde surge el título mismo de la obra y que exploran su razón de ser. En efecto, la descripción inicial de la isla de Utopía –y nos recuerda demasiado a Inglaterra, por cierto–, que en su origen no es una isla nos proporciona un elemento precioso sobre su sentido. Y es que antes ni era una isla, ni se llamaba Utopía: “Se dice, y así lo demuestra la configuración del terreno, que en otro tiempo aquella tierra no estaba completamente rodeada por el mar. Fue Utopo quien se apoderó de la isla y le dio su nombre, pues anteriormente se llamaba Abraxa”. Y *Abraxa* es el lugar donde Erasmo, en el *Elogio de la locura*, invita a vivir a los que no quieren hacerlo con los locos, de forma que los utopianos pueden considerarse los continuadores de los habitantes de Abraxas. Y además Abraxas es el cielo más alto de los 365 que propone Basíledes –de donde lo tomó Erasmo– y por tanto Abraxas y Utopía son dos espacios virtuales situados en el más alto cielo, lo que subraya su carácter virtual y nada material o histórico, como también su continuidad en el planteamiento ideológico y estético, e incluso personal, entre ambos humanistas. La Locura, según Erasmo, tuvo su origen en las Islas Afortunadas y el mismo título en griego puede ser entendido cómicamente como ‘Elogio de Moro’ (‘Encomium Moriae’), al tiempo que la

locura está acompañada por un cortejo de diosas en una clara lógica adoxográfica (Philautia, Kolakia, Leteo, Misoponia, Hedone, Anoiá, Triphe, Komos y Eegretos Hypnos). En fin, demasiado parecido a la *Utopía* de Moro como para no notar los paralelismos. *Utopía* sería así, en cuanto obra literaria, el inverso del irónico elogio de la idiotez que aparece en la obra de Erasmo y los utopianos serían los herederos de aquellos que no quieren vivir entre los locos y de aquellos que quieren alejarse de la estupidez. En cuanto ejercicio estilístico y literario, en cuanto pensamiento social, *Utopía* es la continuación y la respuesta de Thomas More al gran humanista holandés. Quizá por eso la referencia directa y clarísima, pero también el largo inventario de grecismos que acompañan la descripción de la sociedad utopiense.

En efecto, basta hacer un listado de los grecismos del libro segundo, la mayor parte de ellos inventados por Thomas More –y recuérdese que Raphael Hytlodeo es un excelente humanista en griego, lengua a la que admira por encima del latín–, para darnos cuenta del cuidadoso trabajo artesanal sobre el que están contruidos. Recordamos algunos de los principales:

Amauraota: ‘oscuro, difuminado’, ciudad principal de Utopía; Filarco: ‘jefe de tribu’; Anhido: ‘sin agua’; Sifogrante: ‘anciano sabio’; Barzanes: ‘hijo de Dios’; Ademos: ‘sin pueblo’; Senatu mentirano: ‘Senado mentira’ (sólo en la primera edición); Anemolios: ‘pueblo hinchado, vanidoso’; Nefelogetas: ‘hijos de las nubes’; Alaopolitas: ‘ciudadanos de un pueblo deshabitado’; Zapoletas: ‘traficantes’; Butrescos: ‘religiosos por excelencia’.

Si Amauraota es ‘oscuro, difuminado’ ahí se ha querido ver un recuerdo del Londres de More al nombrar a la principal ciudad de Utopía, al tiempo que si hay un río se llamará Anhido (‘sin agua’) y así sucesivamente. Si Abraxas subrayaba la imposibilidad de un espacio al margen de la locura, los grecismos de Thomas More implican la imposibilidad de Utopía tal como la describe y apunta en el sentido de lo que hoy denominamos la reflexividad literaria. El autor se refiere a su obra como mero artefacto estético y exige una relación dialéctica con la sociedad de su tiempo. La visión de un mundo diferente debería hacernos reflexionar sobre la pertinencia del nuestro. Esa es la gran lección de Thomas More.

Thomas More (1478-1535) tenía diez años menos que Erasmo (1468) y era catorce años mayor que Luis Vives (1492). Perteneció a esa segunda o tercera generación de humanistas no italianos que desde mediados de siglo comienzan

a interesarse por las novedades culturales de los grandes y ricos burgos de la península. Como tal, comienza a utilizar a gran escala la literatura clásica para repensar la sociedad de su tiempo y está marcado por una palabra (*renovatio*) que recorrerá Europa hasta que las guerras de religión y el tenso ambiente de las persecuciones acaben con las ilusiones de reformar ese primer humanismo continental primosecular⁷. Buena parte de esas ilusiones y de la apuesta por una *renovatio* pueden leerse en la obra de Moro. Por eso hemos dicho antes que buena parte de los humanistas fueron también políticos apegados a un ansia de renovación social y moral que recorre tanto *Utopía* como gran parte de la obra de Erasmo, como asimismo la de los principales humanistas de la época. Cabría añadir que aunque podemos documentar la existencia de numerosos humanismos con sus propias idiosincrasias e inquietudes (estéticas, sociales, religiosas, científicas, etc.), una parte muy importante del movimiento humanista, ya desde sus inicios, cuenta entre sus más declarados miembros con políticos de talla y Secretarios de la Señoría florentina que aplicaron el conocimiento de la antigüedad clásica a la administración de las sociedades donde desarrollaron su actividad. Tal sucede con intelectuales como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni d'Arezzo o el caso más conocido de Niccolò Machiavelli, que no es más que uno de los últimos representantes de una estirpe muy conocida en la Italia del *Quattrocento*. En éste último autor, muy bien documentado en su actividad cotidiana como político debido al largo elenco de informes elevados a la Señoría, estamos ante un pensador político de talla que es también, como en el caso de Thomas More, un administrador dedicado a mesurar los problemas cotidianos de su ciudad. Tal es, por ejemplo, el caso de organizar un ejército para defender Florencia, territorio fronterizo entre la zona de influencia española y la francesa y ciudad aliada del rey francés. Se trata de un caso muy específico y que nos viene a las mentes por la importancia de su obra, pero es también modelo de lo que en realidad son varios de estos humanistas centrados en el estudio de los clásicos con fines muy pragmáticos y precisos. Y es que desde sus inicios el humanismo

⁷ Entre la innumerable bibliografía destaco la visión panorámica de Guido M. Capelli, *El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Alianza Editorial, Madrid, 2007 y la preciosa valoración y compulsión de Francisco Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993. Puede verse también un repaso en un contexto europeo en Jorge García López, "Corrientes intelectuales del siglo XVI", en Jorge García López, Gonzalo Pontón y Eugenia Fosalba, *Historia de la literatura española. 2. La conquista del clasicismo (1500-1499)*, Crítica, Barcelona, 2013, 15-99.

es siempre el intento de clarificar el discurso político y usar el acervo de la tradición para una reflexión social de alcance. De ahí que podamos comparar la obra de Thomas More con un contexto preciso en el primer quinientos, cuando el humanismo ha desbordado ya los límites de las ciudades italianas y varios intelectuales europeos están haciendo lo propio en seguimiento de la praxis italiana o florentina. Podríamos aquí citar a escritores de la talla de un Alfonso de Valdés, secretario de Carlos V e inmisericorde seguidor de Erasmo y cuya pluma tira de los autores clásicos y de la dicción ciceroniana del gran holandés para disputar batallas políticas e ideológicas de alcance continental. Pero aparte de ejemplos como el allegado, la obra de Thomas More se hermana con naturalidad con obras como la *Institutio principis christiani* de Erasmo o incluso *Il principe* de Machiavelli, con el que se la ha comparado por la cercanía de las fechas y la disyuntiva de los planteamientos políticos e incluso estéticos, dos diferencias explicables a tenor de los ambientes en que surgen y de la distinta finalidad de los planteamientos. En efecto, si resulta que *Utopía* es de los años 1515 y 1516, la *Institutio principis Christiani* de Erasmo es del año 1616 y del verano de 1613 es *Il principe* de Machiavelli. Un estrecho abanico de fechas (1513-1516) que nos denotan el interés político, en un sentido amplio, del humanismo clásico y también tres enfoques diferentes y complementarios de una reflexión sobre la *res pública*.

Ya hemos visto la escritura escalonada en el tiempo y en los planteamientos estilísticos de *Utopía*: un tratado convertido en diálogo donde el autor se reafirma en el camino de la *República* de Platón para dibujar una sociedad muy parecida a la Inglaterra de sus días, con Amaurota como un Londres bastante reconocible, y donde nuestro político reflexiona sobre las leyes de su tiempo con propuestas revolucionarias. De hecho, es una conclusión fácil de definir en la elección de su modelo. La obra de Thomas More está destinada al público de las élites humanistas de Europa y de la Inglaterra de su tiempo y está llamada a ejercer influencia en esa dirección; de ahí que el cuidado estilístico vaya a la par de la elección de modelos, dictada por los cauces en los que piensa moverse. De un estilo semejante es la obra de Erasmo, donde nos encontramos con la propuesta de un rey teólogo. Erasmo, también ocupado en la organización social, tiende más a concentrarse en la educación de lo que debe ser un príncipe cristiano y en los mecanismos de administración de una corte: el trato con los extranjeros, el comportamiento del rey. Mientras que Erasmo se centra más en la figura real, More se inclina por contemplar la sociedad en su conjunto,

por describir determinados mecanismos de la vida social, no únicamente en el comportamiento de la corte. Si More quiere llegar a cambiar leyes de su país, Erasmo escribe una obra dedicada personalmente a Carlos V y que surge de su ambiente cortesano en el sentido más positivo del término. Thomas More mira más a las leyes y a los procedimientos que pueden condicionar una reforma social.

Como innumerables veces se ha observado, muy diferente es el planteamiento de Machiavelli en su obra, muy diferente también por cierto, en su planteamiento retórico de sus *Discorsi sopra tito Livio*, obra más encauzada en el corte ciceroniano y dedicada una reflexión más profunda y sostenida que *Il principe*; ello nos revela hasta qué punto ésta última obra está fuera de las inclinaciones de época⁸. Pero por ello mismo, los *Discorsi* tienen menos garra que el famoso tratado maquiaveliano. Para entender la diferencia debemos hablar, no tanto de hombres diferentes, puesto que de hecho Machiavelli no es nada más que un humanista de su tiempo en una ciudad que había tenido excelsos latinistas entre sus Secretarios de la Señoría, como ya hemos comentado. Las diferencias deben establecerse en las sociedades que le dieron origen y en la finalidad y urgencia personales de cada obra. *Il principe* no es un tratado teórico, sino un informe ‘interno’ para la Señoría de Florencia, ocupada ahora por los nuevos amos, los Médicis, y donde el antiguo Secretario de la *República de Soderini*, viene a pedir favores para evitar la inminente catástrofe personal. De ahí el famoso comienzo del capítulo XV, donde el autor declara que no puede dedicarse a pensar en la ciudad ideal, sino en el presente político. De ahí también el reguero de expresiones duras y cortadas a navaja para demostrar a los nuevos amos que el otrora secretario republicano tampoco ahora retrocederá ante nada y puede servir con igual eficacia a la estirpe Médici. Si Erasmo está en la tesitura de pensar en la corte principesca a la que va dirigido su tratado o Machiavelli necesita demostrar dureza para ganarse a los nuevos amos de Florencia, Thomas More reflexiona, desde su cargo de *sheriff* de Londres, sobre la viabilidad de las leyes, sobre la oportunidad de un determinado ordenamiento y propone –como Machiavelli– alternativas nacidas del estudio de los clásicos.

Pero Thomas More no se engaña sobre el sentido de su obra y la dialéctica entre realidad y ficción que nos propone. Tal como demuestran las líneas finales

⁸ Véase una explicación en perspectiva en Jorge García López, *El príncipe de Nicolás Maquiavelo*, Síntesis, Madrid, 2010.

de la obra, que no suelen recordarse, y que aboca a un planteamiento irónico que deja entre paréntesis, tal como hemos explicado a propósito de la colección de grecismos, el sentido real de la obra. En efecto, el epílogo de la obra siembra dudas sobre algunas de las medidas propuestas y plantea una lectura virtual de la obra: *utopía* implica el artefacto literario que se entiende como proyección ideal de una sociedad cuya organización nos obliga a compararla con la nuestra y sacar ahí las conclusiones. Por eso Thomas More, una vez que Hitlodeo ha terminado su relato descriptivo, nos declara que muchas de las leyes de Utopía “le parecían absurdamente establecidas” y no sólo por criterios concretos sobre la guerra, la propiedad o por temas teológicos o religiosos, sino ante todo por “el fundamento de todo su orden legal e institucional, es decir, la comunidad de bienes para vivir, sin ningún intercambio monetario”, aunque dentro de los límites del diálogo renacentista en los que se enmarca la obra, el autor declara que Hitlodeo está cansado y dejan para otra día una discusión más pausada. En otras palabras: More pone en cuestión como el centro de la descripción de Hytlodeo precisamente una de sus medidas más polémicas, cual es la propiedad común, presente también, por cierto, en Platón, como se recordará. Una medida que el Secretario del rey probablemente no puede aceptar y que explica el planteamiento final irónico. Y por ello remata que “no puedo estar de acuerdo con todas las cosas que había explicado aquel hombre”, es decir, Hitlodeo, el narrador de la segunda parte de *Utopía* y en cuyo relato encontramos la descripción de la isla, no obstante ser un hombre sabio (“por otra parte, un gran erudito y gran conocedor de la condición humana”), si bien “en la república de los utopianos hay muchas cosas que yo en verdad desearía, más que podría esperar que fuesen aplicadas a nuestras ciudades”. Un distanciamiento final que implica una lectura muy precisa. A medio camino entre la sociedad descrita por Platón y el libro de viajes de la ilustración, *Utopía* es ante todo una ficción literaria que oscila entre la realidad del presente cotidiano en su arranque y la posibilidad de una sociedad alternativa entendida como posible.

Que no se trataba de un mero ejercicio estilístico o literario, que Thomas More creía en sus palabras nos lo muestra el devenir final y doloroso de su vida. Hacia mediados de los años treinta, escribía Luis Vives a Erasmo epístolas en las que aquél rogaba al cielo que el gran humanista holandés no llegara a ver lo que ya sospechaba que se cernía sobre la Europa de su tiempo. Thomas More sí lo vio y llegó a vivirlo en su propia carne. Y finalmente optó por *utopía*.

Bibliografía

- Ackroyd, Peter, *Tomás Moro*, Edhasa, Barcelona, 2003.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, FCE, Madrid, 1979 (1ª ed., 1950).
- Bouyer, Louis, *Tomás Moro. Humanista y Mártir*, Editorial Encuentro, Madrid, 2009.
- García López, Jorge, “Corrientes intelectuales del siglo XVI”, en Jorge García López, Gonzalo Pontón y Eugenia Fosalba, *Historia de la literatura española. 2. La conquista del clasicismo (1500-1499)*, Crítica, Barcelona, 2013, 15-99.
- García Salinero, Fernando (ed.), *Viaje de Turquía*, Cátedra, Madrid, 1980.
- Navarro Durán, Rosa (ed.), Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Cátedra, Madrid, 2007.
- Poch, Antonio (ed.), Tomás Moro, *Utopía*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Pozo, Juan Manuel del (ed.), Thomas More, *Utopia*, Accent, Girona, 2009.
- Rodríguez Santidrián, Pedro (ed.), Tomás Moro, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

EL LABERINTO UTÓPICO DE TOMÁS MORO

Raúl Morodo
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Este año se conmemora el quinto centenario de la aparición de una obra, escrita en latín por un político humanista inglés y publicada en Lovaina, que, por su novedad, imaginación y transgresión, es reconocida como un texto clásico de la cultura europea renacentista: la Utopía de Tomás Moro¹. El término que acuña Moro, Utopía (del griego, *u-topos*, no-lugar), con larga fortuna de género literario, fue precedido por una voz latina, *Sophia*, a efectos de conformar un díptico irónico coloquial con el *Moriae Encomium* erasmista, dado el juego que permitía el apellido Moro: así, contraponer Elogio de la Locura (*Moría*) y Elogio de la Sabiduría (*Sophia*). Más tarde, Moro y Erasmo hablarán de *Nusquam* (del latín, también, “en ninguna parte”) y al final se decide Moro por *Utopía*².

¹ El término “utopía” aparece en la primera edición de 1516. En el frontispicio, se lee que la obra es un “verdadero libro de oro (*libellus vere aureus*), no menos saludable que festivo, sobre la óptima República y la nueva Isla de Utopía (“*De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia*”). Se añadía que su autor era Tomás Moro, ciudadano y vice-juez/alcalde (*vicecomite*) de Londres, que la edición estaba a cargo de Pedro Egidio (Gilles), impresa en los talleres de Teodoro Martens, que aparecía por vez primera, y con permiso y privilegio. Cfr. André Prévost: *L’Utopie de Thomas More*, Mame. Paris, 1978. 219. Egidio o Gilles, amigo de Erasmo, era un humanista erudito flamenco, impulsor de la edición y el que, por sus relaciones, conseguirá cartas y prefacios para la obra, lo mismo que Erasmo, cfr. Prévost, *ibíd.*, 656-657.

² Sobre la génesis del nombre final de utopía, cfr. Prévost, *op. cit.*, 215 y ss. También J.H. Hexter, en *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, edic. de Edward Surtz, SJ y J.H. Hexter, Yale University Press, New Haven y Londres, 3ª reimp. 1974, pp. XV y ss. (en adelante, citaré esta extraordinaria edición de las Obras Completas de Moro, en 15 volúmenes, como ed. Yale).

A su vez, empleará otro término griego: *Eutopía* (lugar feliz) y así el no-lugar (*Utopía*) se convertirá en lugar existente y feliz³.

Si el título tuvo su pequeña historia, no menos fueron también los preparativos de la edición. *Utopía* iba a ser el lanzamiento de Moro como humanista en Europa, pero, por la posible interpretación heterodoxa (política o religiosa) de la obra, necesitaba apoyos: “no sólo de académicos, sino especialmente de hombres de Estado”, le pedirá Moro a Erasmo⁴. La obra tendrá un gran éxito: el selecto colectivo trans-nacional humanista europeo, la lee y se vuelca en elogios⁵. Habrá reimpressiones y ediciones en latín, primero, y más tarde, en las lenguas vernáculas europeas (francés, alemán, italiano). Sin embargo, la traducción al inglés de la

³ El término “eutopía” (*eu-topos*, lugar feliz) la acuñará Moro en un poema, incluido también en la edición como para-texto, con el pseudónimo de Anemolio. La traducción literal del poema, que debo a mi antiguo maestro, amigo y colega, Alfonso López Quintás, dice: “Llamada por los antiguos, por insólita *Utopía* / ahora soy competidora de la ciudad que Platón ideó / y tal vez vencedora, pues lo que ella con letras/delineó la mejoré yo / en cuanto a personas y recursos y óptimas leyes / Con razón debo ser llamada con el nombre de *Utopía*”. En general, para las citas de *Utopía* sigo la excelente traducción, no estrictamente literal, de Pedro Rodríguez Santidrián: *Utopía de Tomás Moro*, Alianza, Madrid, 2012 (se cita como PRS). He utilizado también otras dos traducciones: la de Agustín Millares, con el estudio preliminar de Eugenio Imaz (FCE, México, 6ª reimp., 1980) y la de Emilio García Estébanez, con el estudio de Antonio Poch (Tecnos, 1987). Para algunas consultas puntuales del texto original latino he seguido la edición de Basilea (marzo, 1518), en el vol. 4 ed. Yale (Surtz y Hexter).

⁴ Cfr. Edward Surtz (ed. Yale), cl xxxiii. Desde la primera edición de *Utopía*, y siguientes, se incorporarán a ella una serie de prefacios, documentos finales, incluso poemas, llamados también para-textos, que coadyuvan a la intención unitaria de la obra y le sirven de reconocimiento protector, como pedía Moro. Son los siguientes: Carta de Erasmo a Juan Froben (edición de *Utopía*, Basilea), carta de G. Budé a Th. Lipset, Sexteto de Moro-Anemolio, Alfabeto [de Gilles] de la lengua utopiana, carta de Gilles a J. Busleiden, carta de Tomás Moro a Gilles, carta de J. Burleiden a Moro, poemas de Gerardo de Niruega y de Cornelio Schrijver, colofón simbólico de Froben. Cfr. PRS, *Utopía*, 49-77 y 258-261. La carta de Beato Renanus a G. Pirckheimer, en *Utopía*, ed. Yale, 252. En esta edición, se incluyen dos mapas de Holbein de la isla utopiana, la de 1516 y la de 1518 y en esta última, a diferencia de la primera, los edificios relevantes de la isla se han incorporado el símbolo cristiano de la cruz, con evidente intencionalidad. *Ibíd.*, 16-17.

⁵ Entre otros humanistas y políticos, que cita Prévost, se encuentran: Lupset, lord Montjoy, Budé, Warham, Tunstal, Pace, Le Sauvage, Ruelle, Cop, Desmarais, Busleiden, Schrijver, Martin Lutero, Pirckheimer, Beatus Rhenanus, Bonvisi, Marliano. Cf. Prévost, op. cit., 650. Habrá que añadir, entre otros más, a Luis Vives, gran admirador y amigo de Moro.

edición latina de *Utopía* será tardía, en 1551⁶, por precaución o temor. Y significativa también la traducción española (Medinilla): no aparecerá hasta después de un siglo largo, en 1637, expurgada y reducida (y con sólo el Libro Segundo). Quevedo, que hace uno de los prólogos, hablará de esta cuestión⁷. Y hay que señalar que España no ha dado utopías relevantes, pero sí se proyectará algo en América (obispo Vasco de Quiroga, en México, Paraguay)⁸.

⁶ Las cinco primeras ediciones en latín de *Utopía*, fueron: Lovaina, 1516; París, 1517; Basilea, 1518 (marzo y noviembre), consideradas éstas como las ya definitivas, en que intervino Moro; Florencia, 1519. Cfr. *Utopía*, edición de Emilio G. Estébanez, Grupo Z, Madrid, 1980-82, 62. Al alemán se traducirá en 1524 por Claudius Cantiuncula von Metz; al francés, en 1550, por Jean Leblond; y al inglés, en 1551, por Ralph Robynson. *Ibíd.*, 62-64.

⁷ La primera edición española se publicará en Córdoba, en 1637, traducida por don Jerónimo de Medinilla y Porres, y la segunda edición en 1790 (en ambas, con solo el Libro Segundo). Se incluyen diversos prólogos y poemas de autores españoles. Es obligado citar el de Quevedo (“una noticia, juicio y recomendación de la Utopía y de Tomás Moro”). En esta noticia, Quevedo hace un gran elogio de Moro (“su erudición”, “vida ejemplar, muerte gloriosa”), e interpreta *Utopía* como un texto contra la “tiranía de Inglaterra” y contra “los desórdenes de los más de los príncipes de su edad”. Saldrá al paso de la posible heterodoxia de Moro (sus doctrinas “son vasallas de la Iglesia Católica”). Como epílogo a la edición, se añade un resumen de la *Historia Eclesiástica de Inglaterra*, del jesuita Pedro de Ribadeneyra, referente a Moro. Narra su vida y, en especial, su conflicto con Enrique VIII. Sólo, ya al final, hablará con reservas de *Utopía*, justificando las expurgaciones: “Moro quiso manifestar la perfección a que podía llegar una República conduciéndose sólo por las luces de la religión natural, y prescindiendo de la divina revelación: por lo cual no se debe extrañar que la figura con los extravíos de que es capaz la razón humana quando camina sin el auxilio de la soberana luz” (*Utopía de Medinilla*, op. cit., 230-231), de la edición de 1790. Sobre Moro y España, vid. Francisco López Estrada: *Tomás Moro y España*, Ed. Complutense, Madrid, 1980. Del mismo autor: “Quevedo y la Utopía de Tomás Moro”, en el *Libro-homenaje al profesor Giménez Fernández*, vol. II, Sevilla, 1967, 155-196.

⁸ Moro estará muy presente en los proyectos utópicos del obispo Vasco de Quiroga, con los pueblos-hospitales en Michoacán (México). Cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España*, FCE, México, 1ª reimp., 1982, 819-820; y, especialmente, Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1965. José Antonio Maravall hablará de Las Casas como utopista, cfr. Luis González Seara: *El poder y la palabra. Idea del Estado y vida política en la cultura europea*, Tecnos, Madrid, 1995, 163-164, y, en general, el cap. III, “Razón de Estado y sueño utópico”, 121 y ss. Y, también, cfr. Eugenio Imaz: estudio preliminar a la *Utopía* de Moro, ed. FCE, México, 6ª reimp., 1980, 16-17.

La complejidad define también a Utopía, en cuanto obra astutamente laberíntica: Moro actúa, si utilizamos a Jünger⁹, como un emboscado, que introduce al lector en un laberinto enigmático: una emboscadura, con el fin de impulsarle a reflexionar y, en su caso, descubrir el enigma con este juego de ingenio e ironía. Y esto significa *modernidad humanista*. Con todo, Moro siempre mantendrá el suspense sobre su intencionalidad política real. Utopía puede ser novela de Estado –como recogerá Schumpeter¹⁰–, pero con hechos políticos, sociales y económicos concretos. Por otra parte, como Erasmo hará con los textos neotestamentarios¹¹, Moro crea también, metodológicamente, un *novum instrumentum*, con el cual la política pueda ser observada con un nuevo prisma, es decir, conectando realidad y ficción y con vía oblicua (*ductus obliquus*), bien analizada por Leo Strauss¹².

Sin duda, las lecturas alegóricas y literarias (lítóte) de Utopía son muy enriquecedoras, pero el factor dominante es la política: *Moro, fundamentalmente, trata de investigar sobre De optimo Respublicae*. Así, Utopía, es la obra política emboscada de un político humanista, pero el desdoblamiento y ambigüedad

⁹ Los conceptos de “emboscado” y “emboscadura” los desarrollará Ernst Jünger en su obra *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 1988. Anteriormente, el propio Jünger había escrito un ensayo-novela utópica (*Euseswill*, Seix Barral, Barcelona, 1980). En gran medida, Jünger, en esta distopía, trata veladamente de analizar su propia actitud ambigua durante el nazismo. Por su parte, José María Beneyto ha novelado, con gran perspicacia, esta paralela ambigüedad conformista en Carl Schmitt, en su novela *Los elementos del mundo*, Espasa, Madrid, 2009.

¹⁰ J. A. Schumpeter distinguirá entre novelas de Estado (*Staats-romane*) de los siglos XVI y XVII y el socialismo utópico, que utilizarán Marx y Engels para diferenciarlo de su “socialismo científico”. Cfr. Joseph A. Schumpeter: *Histoire de l'analyse économique*, Gallimard, París, 1983. Engels, refiriéndose a Moro y a Campanella, hablará de “pinturas utópicas de una sociedad ideal” y de “comunismo ascético”. Cfr. F. Engels: *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, París, 1977, 48-49.

¹¹ La traducción de Erasmo del Nuevo Testamento, del griego al latín, en 1516, el mismo año que aparece *Utopía*, desde el punto de vista teológico, tuvo un gran impacto entre los humanistas e influirá decisivamente en Moro. En la interpretación alegórico-espiritualista que hace el ilustre moriano A. Prévost, le llevará a considerar este año (1516) como un “annus mirabilis”.

¹² La expresión latina *ductus obliquus* será utilizada por Moro en su *Historia de Ricardo III*, en cuanto vía indirecta de analizar un hecho o situación, pero también como acomodación reformista (lo menos malo). Cfr. Richard S. Sylvester: *The History of King Richard III* (de Moro), ed. Yale, vol. 2, 1752; y Surtz-Hexter, ed. Yale, p. 393 (*obliquo ducto, atque arte tratandum*), es decir, como principio de acomodación Leo Strauss recuperará la expresión medieval y Miguel Abensourlo desarrollará ampliamente como uno de los ejes claves para interpretar la Utopía de Moro. Cfr. Miguel Abensour: *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens/Tonka, París, 2000, 29-37.

morianos llevarán a interpretaciones y apropiaciones múltiples. Así, a la vez, encontramos un Moro moderno y medieval, puritano y abierto, racionalista y místico, un revolucionario, reformista o tradicionalista, incluso un Moro pre-colonialista inglés. Que, al mismo tiempo, Moro fuese reconocido en la Plaza Roja del comunismo soviético y elevado a los altares por el Vaticano (1935), algo tardíamente, expresa claramente la complejidad del autor y de su obra utópica.

¿Por qué en la insular Inglaterra nace Utopía? Carl Schmitt se planteará esta cuestión en su *Nomos de la Tierra*¹³. No dirá que es producto de la excentricidad inglesa, pero sí que es *extraño*. Hobbes y Disraeli pueden reflejar los verdaderos arquetipos ingleses, pero no Moro. El hecho es que, desde la insularidad, será un inglés el adelantado que lanzará al mercado global nombre y creará un género de esta novedad. En otras palabras, Moro verá en América posibles experimentos¹⁴ y no como continuidad, en el sentido institucional español. Moro, con su Utopía, y, más tarde, Bentham y John Stuart Mill, con sus contrapuntos filológicos, inventarán *distopía* (*kakós-topos*, mal país)¹⁵ o *dys-topos* (mal lugar). Y serán tam-

¹³ C. Schmitt, *debelador y mistificador*, no hará de Moro su autor favorito inglés, a diferencia de su dedicación a Hobbes. Sin embargo, le dedicará unas breves y ambiguas reflexiones, en su *Nomos de la Tierra* y en sus notas de recuerdos (*Ex captivitate salus*). Dirá, en efecto, que Utopía es “extrañamente inglesa”, para añadir a continuación que “sólo pudo ser creada por aquel entonces y únicamente en la isla inglesa” (*Nomos...*, 170). Y, sorprendentemente, considerará la obra no tanto como Utopía, sino como Eutopía, reconociendo así implícitamente la intencionalidad moriana de proyecto político (*Nomos...*, 171). Por otra parte, ya en sus recuerdos, Moro le servirá a Schmitt de auto-justificación personal y política: “Moro –dirá– pasó por muchos estadios e hizo concesiones asombrosas al tirano [Enrique VIII-Hitler] antes de convertirse en santo y mártir” (*Ex captivitate...*, 23). Cfr. Carl Schmitt: *El Nomos de la Tierra en el Derecho de gentes del ius publicum europaeum*, Comares, Granada, 2002; y *Ex captivitate Salus*, Porto Editores, Santiago de Compostela, 1960.

¹⁴ Desde su descubrimiento, América se vinculará a sueño utópico y fantasía de la novedad. Los cuatro viajes de Américo Vespucio (1507) iniciarán esta idea, continuada por los cronistas y reelaborada en siglos posteriores (inocencia, mito del buen salvaje, asentamiento de nueva sociedad). Moro había leído a Vespucio y, en boca de Hytlodeo, expresará la novedad realista del Nuevo Mundo, alejada de los mitos de la ambigüedad.

¹⁵ El término *distopía* se acuñará, en efecto, en la cultura inglesa por John Stuart Mill, en 1868, y, anteriormente, en 1819, Jeremías Bertham, con el mismo sentido de anti-utopía, la voz *cacotopía*, que se generalizará menos. En el *Oxford Dictionary* se introducirá en su definición la expresión de “mal lugar” y “lugar totalitario”. El registro académico español aparecerá en 2014, definiendo *distopía* como “representación ficticia de una sociedad futura con características negativas causantes de la alienación humana”. Cfr. DRAE, edición del Tricentenario, Madrid, 2014.

bién, en principio, ingleses del siglo XX, los primeros en novelar las distopías totalitarias: Georges Orwell, con *1984*, y Aldous Huxley, con *Un mundo feliz*.

CONTEXTO VITAL, INFLUENCIAS, ESCRITOS

Tomás Moro nace en Londres, el 7 de febrero de 1478¹⁶, años en que Inglaterra aún se debatía en conflictos bélicos aristocráticos y dinásticos: la larga guerra de las Dos Rosas. Con la derrota y muerte del rey Ricardo III, que Moro historiará¹⁷, y que influirá en Shakespeare¹⁸, sube al trono Eduardo VII, la Casa Tudor. Inglaterra, así, se pacifica e inicia el rumbo hacia el Estado moderno, absolutista y centralizado, con la matización de su Parlamento, que J. Fortescue resaltaré (*iura et libertates, dominium regale et politicum*)¹⁹. Con los dos monarcas Tudor (Enrique VII y Enrique VIII) se desarrollará toda la vida de Moro: los conocerá personalmente y con el segundo llegará a ser amigo,

¹⁶ Aunque sobre la fecha de nacimiento de Moro ha sido polémica, si fue en 1477 o 1478, se acepta ya comúnmente esta última. Sobre Moro, al principio, las hagiografías dominan sobre las biografías, siendo la cuestión religiosa (“la gran cuestión del Rey”) la más destacada. Así, las que escriben su yerno (William Roger: *la Vida de sir Thomas More*, edición muy documentada de Alvaro Silva, Eunsa, Pamplona, 2000) y la de Nicholas Harpsfield (*The Life and Death of Sir Thomas More*, edición preparada por E.V. Hitchcock, con notas de Raymond Chambers, Londres, 1932). Sobre este itinerario biográfico, puede verse Richard Marius: *Thomas More. A biography* (Collins, London, 1986, introducción, Xiii-xxiv). Esta obra de Marius, autor también de una biografía de Lutero, junto con la de Raymond Chambers (*The Life of Thomas More*, Cape, paperback, Londres, 1976, con primera edición de 1935), son las que he tenido más en cuenta. Últimamente, con una dirección apologética, pero con buena documentación, cfr. Peter Ackroyd (*The Life of Thomas More*, 1988, con edición española (Edhasa, Barcelona, 2003) y Andrés Vázquez de Prada (*Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra*, Rialp, Madrid, 1999).

¹⁷ Moro comienza a escribir su *Historia de Ricardo III* en 1513, obra inacabada, precisamente el mismo año en que Maquiavelo termina *El Príncipe* (aunque no se publicará hasta 1532, pero que circulará en copias, incluso en Inglaterra). La relación Morton-Moro, en relación a esta obra, es tema polémico: la *Historia de Ricardo III*, entre otras cosas, actúa de propaganda a favor de Eduardo VII, para la deslegitimación de Ricardo.

¹⁸ Sobre la cuestión de una obra colectiva sobre Moro, con participación de Shakespeare, en mayor o menor medida, cfr. Joseph Pearce: *Tomás Moro*, extracto de la versión castellana en Anthony Munday, Henry Chettle, William Shakespeare, Thomas Dekker, Thomas Heywood: *Tomás Moro* [Ed. Rialp, Madrid, 2012], en el número monográfico sobre Moro de *Nueva Revista*, nº 146, 2013, 135-143.

¹⁹ John Fortescue, exponente del derecho consuetudinario inglés, marcará la diferencia constitucional entre Inglaterra y Francia, por el papel que en la primera juega el Parlamento, sobre todo, en materia impositiva y Moro conocía bien la obra de Fortescue (*Monarchia, or Governance of England*).

consejero, speaker de los Comunes, primer Canciller laico en la historia de Inglaterra, siempre fiel servidor y, al final, su víctima.

Moro, de familia “no célebre; pero sí honrada”, como dirá en su epitafio²⁰, es decir, burgués pero su padre nombrado caballero y juez, tendrá excelentes conexiones con la Corte (poder político) y con la City (poder económico). Por ello, el adolescente Moro, podrá entrar como paje en el palacio del arzobispo-Canciller John Morton, más tarde cardenal y aparecerá en Utopía y muy elogiado, aunque sin mucho fundamento real. Por Morton, Moro ingresa en Oxford. Y será allí, todavía adolescente, interesado por el latín y el griego, en donde se asienta su vocación humanista. Esta vocación le llevará a contactar con el grupo inglés como Colet, Lily, Grocyn, Linacre, Latimer. Pronto, Moro deja Oxford, y se incorpora a una de las Escuelas Oficiales de Derecho, en Londres. A los 23 años obtendrá el título de *barrister*: gran éxito profesional, con buenos clientes dentro de las pujantes corporaciones mercantiles de la City²¹. Veinteañero, tendrá una crisis religiosa, pero optará por el matrimonio²². Escribirá algunos poemas y pequeños escritos, dictará algunas conferencias (San Agustín) y trabaja en sus *Epigramas*²³. Y, por esta misma épo-

²⁰ En 1532, Moro escribe su epitafio, después de presentar su renuncia a la Cancillería y ser aceptada. Señalará, entre otros temas personales, que su conducta política “no mereció desaprobación real” y que “no se hizo odioso ni a nobles, ni al pueblo”, considerándose así como hombre prudente y de mediación; reconocerá su beligerancia e intolerancia con respecto a los herejes (“causó pesar a ladrones, homicidas y herejes”); y, en fin, expresará su deseo de retirarse a la vida privada. Texto del epitafio en A. Vázquez de Prada, op. cit., 386-388.

²¹ Cfr. R. Chambers, op. cit., caps. II, III y IV; R. Marius, op. cit., caps. 1-3; P. Ackroyd, op. cit., cap. 1-3; A. Vázquez de Prada, op. cit., cap. VI Y, en general, cfr. Frank E. Manuel y Fritz P. Manuel: “La pasión de Moro”, en *El pensamiento utópico occidental*, T. I, parte II, Madrid, Taurus, 1981.

²² En el Testimonio/panegírico de su yerno, William Roper, habla que Moro vivió “religiosamente” en la Cartuja de Londres cuatro años. Es, sin embargo, más verosímil que sólo participase como externo en ceremonias o retiros. Vid. William Roper: *La vida de Sir Tomás Moro*, ed. citada y preparada por A. Silva, 8, así como la interpretación razonable que ofrece Silva (96, nota 14).

²³ Circa 1503, Moro invitado por su amigo Grocyn, dará unas conferencias en una iglesia londinense sobre la *Civitas Dei* de San Agustín, hoy perdidas. Cfr. A. Prévost: *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Ed. Palabra, Madrid, 1972, 57-58; y del mismo autor, *Utopía*, op. cit., 47-49.- El género epigramático, muy caro a Moro, como señalará Erasmo (“Carta a von Hutten”, *Obras Escogidas de Erasmo*, Madrid, Aguilar, 1964, 1405). Sobre los Epigramas morianos, cfr. L. Bradner y Ch. A. Linch (ed.): *The Latin Epigrams of Thomas More*, Chicago, 1953.

ca, comienza propiamente su carrera política: diputado en los Comunes y vice-alcalde/juez de Londres y en misión diplomática-comercial en Flandes²⁴. En tres direcciones, por tanto, se manifestará la polivalencia vital de Moro: humanismo cristiano, profesionalidad jurídica y juez/alcalde (abogado) y actividad política ascendente.

Tendrá fama de gran lector, no frecuente en estos tiempos, con la imprenta poco extendida y más todavía en Inglaterra: en 1500 había sólo 4 imprentas frente a 73 en Italia²⁵. Sus autores preferidos serán los griegos, menos los latinos y apenas los ingleses²⁶. Aunque hay diferencias entre el humanismo del norte (bíblico) y del sur (pagano o sincrético) europeos²⁷, Platón, predomina y ya no Aristóteles, que queda aparcado. Así, en el texto utópico, Platón es varias veces citado como creador del mito de la República justa, pero Moro se ve con fuerzas para revisarlo y democratizarlo²⁸. En su desdoblamiento, como Moro-Anemolio, en su *Hexastichon*, Utopía aparece como competidora de la República platónica y “tal vez –dirá– vencedora”²⁹.

²⁴ Según señala R. Chambers, el cargo de vice-alcalde de Londres (*vicecomite, under-sheriff*) tenía el carácter legal-judicial, de asesoramiento decisorio y permanente. Vid. R. Chambers, op. cit., 103.

²⁵ Según Prévost, las imprentas en otros países europeos eran: 51 en Alemania, 39 en Francia y 24 en España. En volúmenes publicados, la diferencia Europa continental e Inglaterra es también notable: Inglaterra, 207 frente a 4.156, en Italia. Cfr. A. Prévost, *T. Moro y la crisis...*, op. cit., 45, nota 35.

²⁶ Cfr. A. Silva: Tomás Moro, *Un hombre para todas las horas*, cap. 2 (Moro, lector), op. cit., 57-96.

²⁷ El humanismo renacentista inglés, a diferencia del pionero italiano (Academia neo-platónica florentina), tenía un carácter más religioso y bíblico. En el italiano coexistirán sincretismo, paganismo y realismo. La mayoría de los humanistas ingleses serán clérigos (Colet, Grozyn), con gran influencia en Moro.

²⁸ *Utopía*, PRS, I, 84, 114, 125, 127; II, 195. En consonancia con Erasmo (“las leyes de Platón eran para su época”), Moro establece en Utopía el principio igualitario económico, no de castas, ni aristocrático. De ahí, la consideración por algunos doctrinarios (Kautski, Morton, Bloch) de antecedente del comunismo. Cfr. Ernst Bloch: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, t. II, 79-92; Lewis Mumford: “La Utopía, la Ciudad y la Máquina”, en Frank Manuel (ed.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, 81 y ss. Juan Trías: “Utopía y realidad histórica en Platón”, en Ramón. García Cotarelo (ed.): *Las utopías en el mundo occidental*, UIMP, Santander, 1981, 53 y ss. Sobre el distanciamiento radical de Moro con respecto a Platón, cfr. Ignacio Sotelo: *De la utopía a la razón utópica*, Instituto Alemán de Cultura, Madrid, 1986.

²⁹ *Utopía*, PRS, 64.

De Luciano de Samosata, el sirio helenístico, recogerá Moro su estilo ágil y lleno de humor satírico y su “extravagante fantasía”³⁰. Aún siendo pagano y ateo, Moro verá en Luciano coincidencias, no solo de carácter, sino también de valores: idea de la justicia, supremacía de la moral, tolerancia, elogio del placer, crítica a la hipocresía social. Aceptará y resaltará el hedonismo de Luciano, pero cristianizándolo. Moro, y Erasmo traducirán los Diálogos de Luciano, que saldrán en París, en 1506³¹. Tal vez, por Colet, Moro leerá y también traducirá a Pico de la Mirándola³². El humanismo satírico de Luciano da paso aquí a un florentino aristócrata, con imaginación desbordante, que pretenderá ensamblar un multiculturalismo y sincretismo religioso (Kabala, Biblia, Corán, Platón, Patrística) y misticismo. La idea de virtud, que Pico desarrolla en su *De la dignidad del hombre*, la tomará como paradigma, y la propia personalidad de Pico le fascinará a Moro³³.

El conocimiento de Erasmo, en camino de ser el príncipe giróvago de los humanistas, será para Moro un gran acontecimiento y revelación intelectual. Desde 1499, será gran amigo, con complicidad permanente. Muchas coincidencias ayudaban a esta amistad: en la ironía y en el humor, en la importancia dada la educación, en superar el formalismo escolástico, en la atención especial al Nuevo Testamento, en la reforma eclesiástica, *aunque desde dentro del catolicismo*³⁴. En

³⁰ La recuperación de Luciano se producirá a partir del Renacimiento por su “sátira corrosiva” y será muy popular. La Utopía, en cierta medida, es lucianesca. Cfr. Luis González Seara, *El poder y la palabra*, op. cit., 27. Erasmo, en su carta a von Hutten, dirá que Moro, “más que con ningún otro autor, se deleitaba con Luciano”, Cfr. Carta de Erasmo a von Hutten, en Erasmo, *OO. CC.*, op. cit., 1405.

³¹ Cfr. Moro: *Translations of Luciano*, ed. Yale, vol. 3. Esta traducción de Moro-Erasmo tuvo siete ediciones con gran éxito.

³² Cfr. Anthony S. G. Edwards, K. Gardiner Rodgers y C. Miller (ed.): *Life of Pico* (de Moro), ed. Yale, vol. 1, 1997.

³³ Cfr. Enrique Tierno Galván: “La obsesión de la virtud”, en *Obras Completas*, op. cit., T. III, 163-165; L. González Seara: *El poder y la palabra*, op. cit., 129-131, 159-161. De Existen bastantes traducciones del Discurso de Pico (Cfr. *Discurso sobre la Dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002).

³⁴ Moro y Erasmo se conocerán personalmente, en Londres, en 1499: Moro, con 22 años, y Erasmo, con 34. Aunque todavía no había publicado Erasmo sus grandes obras, era un humanista muy conocido: entre 1500 y 1516, y muy en contacto con Moro, aparecerán sus *Adagios* (1500), su *Euchiridion Militis Christiano* (1501), sus *Comentarios a la Epístola de los Romanos* (1501); con Moro, en 1505, traducirá a Luciano; y en 1511, publica su famoso *Elogio de la Locura* y, en 1516 tres de sus obras claves: *Nuevo Testamento*, *Justificación del Príncipe Cristiano* y *Querela Pacis*.

estos años de pre-Utopía la simbiosis intelectual será sin fisuras: Moro defenderá a Erasmo de las críticas a su Elogio de la Locura (carta a Dorp)³⁵ y Erasmo será el promotor de Utopía, pero más tarde, con la vorágine de las reformas luterana y anglicana, tendrán posiciones distanciadas, por las dudas e independencia de Erasmo³⁶.

UTOPIÍA: DOS LIBROS EN UNO

Utopía es presentada, en la primera edición, como un *libellus* (*libellus aureus*), libelo en su sentido latino de “pequeña obra o pequeño tratado”. Es, pues, una obra que va a describir una óptima República que la estructura en dos partes: el Libro Primero, escrito con posterioridad al Segundo, tendrá el carácter de una introducción teatralizada: con diálogos diversos, muy vivos y múltiples actores. En el Libro Segundo, el formato cambiará: prácticamente no hay diálogos (salvo al final), los personajes se reducen y el protagonista, Hytlodeo, expondrá, en un monólogo, las instituciones, leyes y costumbres de Utopía³⁷. El nombre griego del protagonista, que Moro-autor inventa, lo mostrará con sentido irónico y mesiánico: puede significar tanto “contador de cuentos, de naderías” como “ardiente visionario” y Rafael llevaría, como señala Prévost, a una significación bíblica: arcángel Rafael, del libro de Tobías, mensajero que da luz³⁸.

³⁵ Cfr. Daniel Kinney (ed.): *Letter to Martin Dorp*, ed. Yale, vol. 15.

³⁶ Erasmo no compartirá, la beligerancia radical de Moro con respecto al luteranismo: queriendo mantener su independencia, se instalará en una ambivalencia de no-compromiso (entre católicos y protestantes), aunque, al final, optará por Roma. Sobre la distancia personal entre ellos, cierta historiografía pro-Moro, basándose en W. Roper, que sólo cita a Erasmo una vez, y, sobre todo, por una carta de Erasmo a Latonus (en 1935), ya en la situación dramática de Moro, se desea resaltar mezquindad o ingratitud de Erasmo. Así, A. Vázquez de Prada, op. cit., 372 y ss., que recogerá también A. Poch, en su “Introducción” a *Utopía*, op. cit., XXXVII. Con su lucidez habitual, Bertrand Russell dirá que Erasmo nunca fue ni intolerante, ni héroe, y Moro eligió el martirio (*Historia...*, op. cit., p. 558 y ss.). Tal vez, una interpretación más ecuánime, dentro del contexto de la época, podría ir por esta dirección: aceptando, desde luego, la prudencia de Erasmo, este vio siempre a Moro como un político y no como un teólogo y hubiese deseado que, por su peligrosidad, dejase la “teología a los teólogos”, a los que, por otra parte, los subestimaba como personas irascibles.

³⁷ Se ha señalado que la intencionalidad de Moro podría ser Inglaterra, y, en efecto, en algunos aspectos lo recuerda, sobre todo, en el Libro Segundo. Otros autores (A.E. Morgan, habla, de Perú e, incluso, Brockhaus, de los Estados Pontificios). Inglaterra reflejaría el Libro Primero (lo que es) y Utopía, el Segundo, lo que debería ser.

³⁸ También recibirá otras connotaciones: salvador, emisario, médico celeste (Pico). Cfr. A. Prévost, *Utopía*, op. cit., p. 660.

Libro Primero

Se inicia con la presentación de este protagonista de toda la obra, Hytlodeo: un portugués, rico y generoso, compañero de viajes de Américo Vespucio, gran conocedor de la filosofía griega. Regresa de Utopía a Europa para relatar la vida e instituciones de lo que considera una República feliz, contrapuesta a la Europa cristiana. Dentro del esquema teatral –como sugiere Abensour³⁹–, en este Libro Primero, habrá distintas escenas y secuencias con temas varios, pero con sentido de unidad. En estas digresiones coloquiales aparecerá la crítica a la filosofía escolástica tradicional, como anacrónica; la sátira a los frailes mendicantes, la corrupción, la denuncia de las guerras⁴⁰. Comentaré dos, que tienen el mismo hilo conductor: el diálogo sobre un asunto jurídico –la pena de muerte por robo–, que se extenderá a sus raíces sociales y económicas; y la eventual eficacia del consejo de los filósofos a los príncipes.

En el coloquio sobre la pena de muerte por robo⁴¹, uno de los personajes, un jurista conservador, defenderá esta dura ley, en cuanto oportuna y justa, pero se extrañará de que, a pesar de ello, el robo sigue extendiéndose. Hytlodeo le replica: la pena que se impone, dirá, no solo es injusta ni útil, *sino ineficaz*: el problema está en arbitrar “medidas de vida –dirá– para evitar la necesidad de robar”⁴². El robo, añadirá Hytlodeo, es producto de las guerras, de la falta de trabajo al regresar los soldados, de la explotación que hacen los nobles, abades y terratenientes a los colonos. Y dirá una frase considerada clásica: la causa son

³⁹ Cfr. Miguel Abensour: *L'Utopie de Thomas More...*, op. cit., 37 y ss.

⁴⁰ Con todo, Aristóteles aparece en *Utopía*, que llevan los navegantes: Moro distinguirá entre la aristotelización de la teología por los comentaristas y la filosofía realista propiamente de Aristóteles. Y, así, directamente, el escolasticismo se ve en *Utopía* como algo inútil, “simple entretenimiento” (PRS, *Utopía*, PRS, I, 123-124). De igual modo la crítica a los teólogos y a los frailes mendicantes “vagabundos por excelencia, ridiculizándolos (*Utopía*, PRS, T. I, 111-112). Y, sobre las guerras entre príncipes cristianos para conseguir anexiones de ciudades o territorios, resaltará que convencieron a su rey de limitarse a gobernar sólo su reino (los acorianos), cfr. *Utopía*, PRS, I, 116-117).

⁴¹ En esta secuencia/coloquio, aparecerá el cardenal Morton, ya canciller, como hombre prudente y de mediación entre el radicalismo de Hytlodeo y el jurista conservador (“Un laico versado en leyes”). *Utopía*, PRS, I, 92 y ss.

⁴² Cfr. *Utopía*, PRS, I, 93.

las *ovejas-devoradoras-de-hombres*, (*oves inquam... ut homines devorent ipsos*)⁴³. Moro-autor, se referirá al hecho generalizado de la sustitución de la agricultura por la ganadería (ovejas), con los denominados cercados que los grandes propietarios rurales establecían, produciendo paro y miseria y, al mismo tiempo, inflación y concentración de la propiedad. En el marco de este análisis, Moro inventará otro neologismo que, en economía, se sigue utilizando: el oligopolio. “Las ovejas –dirá Hytlodeo–, devoran hasta los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas... Nobles, hombres ricos y abades... no dejan nada para cultivos... lo cercan todo... y si bien no existe un monopolio, sí existe un oligopolio... el negocio de la lana ha caído en manos de unos pocos...”⁴⁴. Así los precios suben, hay inflación y la falta de trabajo lleva a mendigar y a robar. Análisis que Marx, en *El Capital*, recogerá de Moro y de Bacon⁴⁵.

El segundo gran tema se centrará en la relación filosofía/política. A la pregunta que le hacen a Hytlodeo, del por qué no aconseja a los príncipes, éste contestará que es un filósofo independiente y, sobre todo, *porque serían inútiles*⁴⁶. A los príncipes –argumentará– solo les interesan las guerras, aumentar los dominios, establecer impuestos, no gobernar bien. Moro-personaje asentirá, pero, al mismo tiempo, hará defensa con su *ductus obliquus*, de un reformismo del mal menor, reformismo que Hytlodeo rechaza, y que este enfáticamente asentará: “en donde hay propiedad privada y donde todo se mide por el dinero, difícilmente se logrará que la cosa pública se administre con justicia... no hay sino un

⁴³ *Oves inquam vastiae, quae tam mites esse, tamque exiguo solent ali, nunc (uti fertur) tam edaces atque indomatae esse coeperunt, ut homines devorent ipsos, agros, domos, oppida vastent ac depopulentur*. Cfr. Surtz-Hexter, *Utopía*, ed. Yale, 64-66.

⁴⁴ *Utopía*, PRS, I, 99-100.

⁴⁵ K. Marx, explícitamente, cita la célebre frase de Moro de las ovejas-devoradoras-de-hombres y al historiador Bacon. Cfr. K. Marx: *Le Capital*, en *Oeuvres Complètes, Économie*, t. I, XX-VII, ed. M. Rubal, nrf, Gallimard, París, 1174; igualmente, la obra de Francis Bacon (*The Reign of Henry VII*, London, 1837), 1175. Este análisis, a efectos de considerar a Moro un debelador del capitalismo mercantil y como anticipador comunista, se reiterará en la literatura política soviética y, anteriormente, en doctrinarios sociales. Cfr. V.S. Pokrovski: *Historia de las ideas políticas*, Grijalbo, México, 1966, pp. 161 y ss. Sobre Karl Kautski, revisionista marxista (*Tomás Moro y su Utopía*, 1888, con edición inglesa, 1933), Cfr. Jesús Fueyo: *Tomás Moro y el utopismo político*, REP, Madrid, 86-88 (1956), 63 y ss.

⁴⁶ Este coloquio se plantea en dos momentos de la obra. En el primero, el tema lo inicia Pedro Egidio (P. Gilles), sumándose enseguida Moro-personaje (*Utopía*, PRS, I, 89-92). Y, en el segundo, reiterando Hytlodeo la inutilidad de los consejos a príncipes, frente a la posición reformista y gradualista de Moro (*ductus obliquus*). *Utopía*, PRS I, 123-126.

camino para salvar la República: la aplicación del principio de la igualdad de bienes...”⁴⁷. Moro-personaje, escéptico, replicará: “es algo, que ni siquiera me atrevo a imaginar”⁴⁸.

Libro Segundo

El Libro Segundo es, propiamente, la descripción por Hytlodeo de Utopía: su fundación, territorio, población, principios ordenadores, leyes y costumbres. Como la obra permite libertad de interpretación, he optado por un planteamiento de artificio constitucionalista: *Utopía es un Estado con sus elementos y fines, y tiene también una Constitución*, al menos en el sentido clásico⁴⁹.

Quien funda Utopía es un personaje legendario, el *dux Utopus*, príncipe *novus*, que le da nombre a la Isla, antes Abraxia⁵⁰. Utopus es un caudillo militar conquistador de la Isla y también filósofo. Utopía nace, pues, por una *decisión constituyente unipersonal*: este “momento” constituyente⁵¹, para Moro-autor, no radicará en esquemas contractualistas (lejanos están todavía Hobbes, Locke o Rousseau), sino que la legitimidad de Utopus procede exclusivamente de una victoria militar y con una voluntad adicional de establecer un hombre, una so-

⁴⁷ Hytlodeo si bien acepta que puede haber leyes reformistas, estas sólo aliviarían el problema, pero no su solución. Su conclusión será tajante: *suprimir la propiedad privada como la causa que impide llevar a cabo una justicia distributiva*. Incluso, sibilinaamente, apuntando a la violencia: “no se puede dar nada a nadie sin quitárselo a los demás”. Cfr. *Utopía*, PRS, I, 128-129.

⁴⁸ Ambos interlocutores (personajes Moro y Gilles) responderán con escepticismo las manifestaciones de Hytlodeo, como inviables y subversivas (*Utopía*, PRS, I, 129), apoyándose en la experiencia e inteligencia europeas (Gilles, *Utopía*, PRS, I, 130). A su vez, Hytlodeo, en su réplica, hará referencia a que los utopianos proceden de los egipcios y romanos, y de ahí su conocimiento, y que si bien es cierto que los europeos tienen más inteligencia, les falta organización y son más felices (*Utopía*, PRS, I, 130-131). El Libro Primero termina aquí, con el escepticismo de Moro y Gilles, pero también con alta curiosidad: que Hytlodeo, que ha vivido en Utopía, les narre lo que ha visto.

⁴⁹ C. Schmitt, en referencia al mundo clásico (Aristóteles, Isócrates), dará la primera aceptación de Constitución de un Estado (*politera*), en sentido absoluto y primario: como unidad política y ordenación social. Cfr. C. Schmitt: *Teoría de la Constitución*, Editora Nacional, México, 1981, 4.

⁵⁰ Moro toma de Erasmo la leyenda mítica de Abraxia. Cfr. Surtz-Hexter, ed. Yale de *Utopía*, 386; también, A. Prévost, *Utopía*, op. cit., 675.

⁵¹ Cfr. J.J. Gomes Canotilho: *Direito Constitucional e Teoría de la Constituição*, Almediana, Coimbra, 7ª ed., 65-68.

ciudad y un Estado nuevos⁵². Moro-autor acentuará, esta excepcionalidad *ex-novo*, tanto en el texto de la obra, como en el para-texto de Pedro Egidio (Gilles)⁵³.

Como en todo Estado, Utopía tiene territorio y población concretos. En su juego de dar verosimilitud a la ficción, Moro-autor describirá, con mucho detalle estos dos elementos esenciales del Estado: superficie de la Isla, ciudades, ríos, plazas, calles, casas, población urbana y rural, incluyendo colonias⁵⁴. Inventará nombres griegos jugando con el ingenio, la contradicción irónica y la autoprotección⁵⁵. Y reiterará que todo en Utopía está planificado y controlado, uniformizado y regulado: una “sociedad disciplinada” en términos de Foucault⁵⁶.

El elemento humano se distribuye en ciudades y campos: todos los utopianos tienen la misma lengua, instituciones y leyes. La familia es la base –en cuanto régimen patriarcal/corporativo agrario– de la organización social y política

⁵² En gran medida, el hombre nuevo utopiano que proyecta Moro es resultado de sus instituciones, entre ellas de su base religiosa –de religión natural deísta– y también de los referentes griegos, pero que podría llegar al encuentro con la *humanitas* cristiana, a su vez, renovada. Sobre el hombre nuevo, humanismo y puritanismo, calvinismo y su itinerario posterior, cfr. Dalmacio Negro: *El mito del hombre nuevo*, Ed. Encuentro, Madrid, 2009, Introducción, 11-42.

⁵³ *Utopía*, PRS, I, 137, y en el cuarteto de Egidio (Gilles), ya citado, *Utopía*, PRS, I, 65-66.

⁵⁴ Sin ningún preámbulo, Hytlodeo, hombre serio y sin humor, comenzará la narración por los aspectos físicos de la Isla, para describir enseguida el componente humano. En su juego, Moro-autor no querrá que Utopía tenga localización precisa. Cfr. *Utopía*, PRS, II, 135-136.

⁵⁵ Aunque Moro-autor refleja algunos nombres latinos (Republica, questor, Mentirano), dominan los términos inventados griegos. Con carácter irónicos y contradictorios. Así, entre otros, Mentirano (capital de Utopía, del latín *mentiri*, mentir) y que ya, a partir de la segunda edición, a la capital la denominará Amauroto (del griego, ciudad oscura, fantasma, eclipse); Anydre (río sin agua), Ademos (rey sin pueblo), filarca (jefe de tribu, amigo del poder), traniboro (jefe inasequible), butrescos (hombres muy religiosos); aplicará, de igual modo, nombres griegos inventados para pueblos no-utopianos: macarianos (hombres felices), zapoletas (pueblo sin ciudades), nefelogatos (habitantes de las nubes), alapolitos (ciudad deshabitada), acorianos (pueblo sin territorio).

⁵⁶ Basándose en la conceptualización de Michel Foucault, de “sociedad disciplinaria” (*Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003), y con referencias al Panóptico de Jeremy Bentham, Germán Bidegain interpretará que en *Utopía* hay rasgos que podrían calificarla de anticipación de las sociedades disciplinarias (autoritarias) de la modernidad. Cfr. G. Bidegain: “La Utopía de Tomás Moro, una sociedad disciplinaria”: *Revista Pléyade*, III-6 (2010), 2-26. Con mucha anterioridad, Jesús Fueyo llegaría a una conclusión más radical: que Moro en *Utopía*, en el fondo anunciaba la anti-Utopía, es decir, Utopía como distopía. Cfr. J. Fueyo, op. cit., 96.

de Utopía⁵⁷. Se regula el número de familias para cada ciudad⁵⁸. Y hay control poblacional: si surgen alteraciones, se llevan a cambios desplazamientos. Y si hay super-población, se fundan colonias y entienden el colonialismo de derecho natural⁵⁹.

PRINCIPIOS ORDENADORES DEL ESTADO UTOPIANO

Primer principio: el autogobierno popular. Moro-autor, no acudirá a Aristóteles para tipificar el Estado utopiano. Se distanciará totalmente del absolutismo europeo y, en parte, de la estructuración feudal (poliarquías)⁶⁰. Sus fuentes institucionales más importantes estarán en el mundo greco-latino (Esparta, Atenas, Roma). La tradición inglesa parlamentaria no estará, con todo, ausente.

El Estado utopiano es una República, en donde el pueblo (populus) ejercita el poder, por medio de representantes elegidos por los ciudadanos integrados en clanes familiares⁶¹. El príncipe o gobernador es vitalicio, pero electo, no es heredi-

⁵⁷ El paterfamilias romano tendrá modificación en Utopía: en efecto, la autoridad principal es el miembro familiar de más edad, padre o madre, y no se conoce la tutela marital. Sin embargo, existe una cierta subordinación de la mujer al marido. *Utopía*, PRS, II, 156-157.

⁵⁸ Utopía se compone de 54 ciudades, como los condados ingleses, y cada ciudad de 6.000 familias, y una familia integra entre 10 y 16 adultos, más hijos menores y siervos. Ilustres morianos, Prévost y Surtz-Hexter, dan estimaciones diferentes por lo que respecta a la población total: entre 5/13 y 8/9 millones de habitantes. Cfr. Prévost, op. cit., p. 679.

⁵⁹ Entre los utopianos rige el principio de estabilidad poblacional, de ahí los desplazamientos inter-urbanos y hacia el exterior (colonias). No se señala si, en ambos, son voluntarios o forzosos (*Utopía*, PRS, II, 157). Sobre el colonialismo no tendrán escrúpulo alguno: *ex naturae praescripto*, de base sociática. Entienden, así, que si necesitan tierras, por exceso de población, ocuparlas, pacífica o violentamente, es legítimo: derecho de supervivencia sobre el supuesto de que todo es común. *Utopía*, PRS, II, 158.

⁶⁰ No está muy claro si, realmente, el Estado utopiano es confederal, centralista unitario o federal. Prévost se inclina por una federación y Surtz-Hexter con dudas fundadas. La homogeneización total existente en Utopía –leyes, costumbres, idioma, religión– apuntan a que parece ser centralista o autonomista en algunos puntos (la importancia de los clanes familiares). Así, el concepto de poliarquía medieval no tendría asiento.

⁶¹ El epígrafe de *Utopía* dedicado a los poderes públicos, muy breve, y probablemente, con intención, algo confuso, lo denomina Moro-autor *De Magistratibus*. Cfr. *Utopía*, PRS, II, 145-148.

tario y cabe destitución⁶². No tiene fundamentación sacral o divina, y sus símbolos carecen de fastuosidad (un ramo de espigas)⁶³. No existe aristocracia, ni jerarquías eclesiásticas con poder político⁶⁴. Los poderes públicos actúan en colaboración, no-separación. Todos los representantes son electos y renovados anualmente y cumplen tanto funciones legislativas, como ejecutivas, judiciales y de control. El príncipe preside el Senado y un Consejo ejecutivo. A este esquema, unirá Moro-autor el parlamentarismo singular inglés: ciertas garantías procedimentales para tomar decisiones en el Senado y también para evitar la tiranía⁶⁵.

Segundo principio: la paz, pero, de hecho, con práctica de guerra (*De re militari*)⁶⁶. Los humanistas resaltarán como bestial y anti-cristiana la guerra (Erasmus), y en Utopía se dirá “que los utopianos abominan de la guerra con todo corazón”⁶⁷. Pero, la guerra es lo que se narra: prevenirla, definir *casus*

⁶² En la versión latina original de *Utopía*, al magistrado superior se le denomina príncipe (Utopía, ed. Yale, 122-124), en las traducciones inglesas (Surtz-Hexter) y francesas (Prévost), en cambio, gobernador (*governor, gouverneur*). En las españolas, príncipe (de Medinilla en adelante), y dado el carácter no monárquico de Utopía, habría que entender la voz príncipe en su acepción genérica de magistrado que ocupa el primer puesto de la República. La elección del príncipe es indirecta y por votación secreta: el pueblo propone cuatro candidatos y un colectivo, formado por 200 filarcas, elige a uno de ellos (*Utopía*, PRS, II, 145-146). Su mandato, vitalicio, puede ser revocado, si hay sospecha de tiranía (*Utopía*, PRS, II, 146). A pesar de la gran estabilidad que reina en Utopía, se prevén garantías para evitar alteraciones de la *pax utopiana* (tumultos, conspiraciones). Así, con pena capital se castigará a aquellos que realicen actividades políticas fuera del Senado o de las asambleas populares (*Utopía*, PRS, II, 147), con destierro, los que provoquen “tumultos” por cuestiones religiosas.

⁶³ El sentimiento anti-monárquico, en cuanto representación de fastuosidad y lujo, se expresa por el símbolo sencillo de un ramo de espigas que el príncipe lleva consigo (*Utopía*, PRS, II, 206).

⁶⁴ En el Libro Primero, la nobleza –junto con abades– será fuertemente criticada, como se ha señalado. En el Segundo, sin embargo, Moro, en su reflexión mental contra Hytlodeo, hablará de la nobleza como una de las raíces del “esplendor del Estado” (*Utopía*, PRS, II, 248). Sobre el no-poder político de los sacerdotes, véase más adelante, al reseñar la Religión, notas 80 y ss.

⁶⁵ Por su experiencia en los Comunes, Moro-autor será sensible en la defensa de la tradición parlamentaria inglesa (ya señalada en Fortescue). Y, así, en *Utopía* la proyectará: que las leyes se discutan previamente en el Senado, que no se tomen decisiones en el mismo día al presentarlas, que se estudien antes por las asambleas de los filarcas y que participen las familias (*Utopía*, PRS, II, 147-148).

⁶⁶ *Utopía*, PRS, II, *De re militari, el arte de la guerra*, 212-225.

⁶⁷ Erasmo había escrito que “la guerra es tan cruel que es más propia de las fieras que de los hombres” (*Elogio a la Locura*, Alianza Ed., Madrid, 3ª ed., 2011, 151). Moro que, en el Libro Primero, había ya estigmatizado las guerras, incorpora aquí esta caracterización de “bestial” (*Utopía*, PRS, II, 212).

belli, estrategias y técnicas militares. Las guerras serán, pero no totalmente, por intereses económicos⁶⁸. Desde la infancia, hay instrucción militar obligatoria y tienen ingenio para inventar máquinas de guerra⁶⁹. Entre los *casus belli* incluirán tanto la guerra defensiva, como la preventiva y la ofensiva. Utopía, *de facto*, es un Estado hegemónico y lucharán, así, ofensivamente, para “liberar” a pueblos tiranizados o para “vengar agravios o reparar injusticias”, considerándose jueces, y con la *lex utopiana*. Otro *casus belli*, se contempla por la necesidad de espacio vital (exceso de población en Utopía). La *real-politik* prevalecerá sobre la *humanitas*, pero se justificará en base a la ley natural de que *todo es de todos*. Preferirán siempre evitar la guerra, utilizando la persuasión y la razón, pero, si no lo consiguen, todo es lícito: “*habilidad, ingenio y engaño*”⁷⁰. De esta manera, promueven –con oro y dinero– disensiones internas entre los enemigos, estimulan el asesinato de sus jefes, incluyendo a sus príncipes y magistrados. Salvo en caso de guerra defensiva, el utopiano es libre o no de ir a la guerra y prefieren acudir a mercenarios. Tendrán en un pueblo, caracterizado por su crueldad y degeneración (los *zapoletas*, traficantes) a sus mercenarios favoritos, dándoles excelentes soldadas⁷¹. El oro, que acumulan, despreciado y sin valor en Utopía, cumple aquí un papel de corrupción y de instrumento bélico útil⁷². Hay, así, un maquiavelismo pre-publicación de *El Príncipe*. Su *humanitas cristiana* tendrá, sin embargo, una proyección dulcifi-

⁶⁸ No aparece en Utopía el elemento religioso como causa bélica: en 1516, todavía, las guerras religiosas europeas no habían comenzado, pero se avecinaban. Junto a las causas preferentes económicas, de espacio vital, los utopianos contemplan también “razones humanitarias”, es decir, liberar a pueblos oprimidos por tiranías, desde su posición de Estado hegemónico (*Utopía*, PRS, II, 212).

⁶⁹ *Utopía*, PRS, II, 212, 221, 223.

⁷⁰ Los utopianos consideran estas prácticas bélicas no como “crimen o fechorías”, sino resultado de una “sabiduría superior”, como acto de “humanidad y misericordia”, para evitar muertes inocentes, en defensa de los pueblos y en contra de la “vesania” de los príncipes (*Utopía*, PRS, II, 2017). La cuestión de la guerra, así planteada de moralidad, remite a la conexión de Moro con Maquiavelo, en un planteamiento realista/ético. Para un excelente análisis sobre este tema, cfr. Jean Louis Fournel: “La guerre de l’Utopie. Considérations sur Thomas More, Francisco Patrizi et Tommaso Campanella”, en *Justice et armes au XVI siècle*, ENS, París, 2010, 129-154.

⁷¹ El tema de los mercenarios, tratado ya en el Libro Primero, se extiende aquí, en el Segundo, con más amplitud. Los suizos constituían, por antonomasia, este tipo de soldados. Sin embargo, en las ediciones *ne varietur* (Basilea, marzo/noviembre, 1518) desaparecerá esta referencia concreta. *Utopía*, PRS, II, 218-219).

⁷² *Utopía*, PRS, II, 216.

cadora de la guerra: no matan a los vencidos, observan las treguas, no arrasan las tierras conquistadas, no queman las mieses, no saquean, ni toman botín⁷³. De las guerras, en fin, obtienen beneficios los utopianos: los vencidos entregan oro y tierras y en éstas los utopianos establecen colonias⁷⁴.

Tercer principio: libertad, tolerancia y diversidad religiosa. Su tratamiento es novedoso, audaz y anticipador: desdogmatizar la teología dominante e introducir un sentido pragmático y utilitario. En el texto se dice que fue Utopus el que estableció este principio como garantía de paz y cohesión social internas⁷⁵. Comprobó que su conquista se había debido a las disensiones y guerras religiosas que, entre sí, tenían habitantes de pre-Utopía. Y llegó a una conclusión: *la intolerancia crea conflicto*, decretando que “cada uno sea libre de practicar la religión que le pluguiera”⁷⁶. Cualquier religión será aceptada siempre y cuando se introduzca sin violencia, sólo por la persuasión y la razón. En Utopía hay un consenso monoteísta o deísta flexible (numen eterno, *ignoto Deo*) llamado Mitra, de origen gnóstico-persa, que conforma una religión natural⁷⁷. También, genéricamente, se acepta la vida trascendente y la providencia divina⁷⁸. El ateísmo se rechaza, pero no tanto por cuestiones teológicas, sino por razón de Estado. Sin embargo, a los discrepantes se les permite el proselitismo, pero con la condición de no-violencia, de no injuriar o crear “tumulto”⁷⁹. Hytlodeo cuenta que, durante su estancia, un utopiano, converso al cristianismo, por su vehemente proselitismo será condenado al destierro. Su condena “no fue –dirán– por desprecio a la religión establecida, sino por promover “tumulto”⁸⁰.

⁷³ *Utopía*, PRS, II, 222.

⁷⁴ El Estado utopiano, en estas tierras ocupadas, las administra un *cuestor*, que las administran y que llevan una vida “suntuosa”. En esta administración colonial se contempla, compensatoriamente, préstamos. *Utopía*, PRS, II, 225.

⁷⁵ *Utopía*, PRS, II, 229.

⁷⁶ *Utopía*, PRS, II, 229-220.

⁷⁷ Cfr. Surtz-Hexter, ed. Yale, 517-518.

⁷⁸ *Utopía*, PRS, II, 179.

⁷⁹ *Ibíd.*, 231.

⁸⁰ En Utopía, Moro pretenderá ensamblar, la religión natural utopiana, basada en la razón, con un cristianismo que debería renovarse, es decir, tolerante y que persuada con la inteligencia. Hytlodeo, en este sentido, hablará de la “buena disposición” de los utopianos cuando se les habla de las primeras comunidades cristianas y de la vida en común (*Utopía*, PRS, II, 227-228).

En Utopía hay religiosos, clero secular y culto en los templos: no tiene el clero poder político y son muy pocas las iglesias y pocos los sacerdotes⁸¹. Son elegidos por el pueblo, se casan y existe el sacerdocio femenino, y a todos se les considera en alta estima y con un privilegio: no pueden ser juzgados⁸². Los sacerdotes tienen, sobre todo, funciones sociales, además de las del culto: asesoran y educan⁸³. Los utopianos, conocen la confesión, pero no ante el sacerdote, sino dentro del clan familiar⁸⁴.

Cuarto principio: comunidad de bienes. La comunidad de bienes (igualdad económica) y sociedad sin dinero son los principios ordenadores centrales en donde se asienta la sociedad utopiana⁸⁵. Para Hytlodeo, la República de Utopía, dirá, “es la única digna de llevar este nombre”, en cuanto en las demás Repúblicas se “buscan sólo intereses personales” y “no el interés público”⁸⁶. En el Estado utópico, “*todo es de todos*” y *da seguridad plena*. Frente a este Estado justo, añadirá, “hay repúblicas florecientes que son como una gran cuadrilla de gentes ricas y aprovechadas que, a la sombra y en nombre de la República, trafican en su provecho”. La dialéctica ricos/pobres es planteada frontalmente: ricos ociosos y

⁸¹ En la dirección erasmista, Moro proyectaría en *Utopía* una Iglesia sencilla, austera, no involucrada en guerras, ni en intereses económicos, ni en lujo, al contrario de papas belicosos y con fastuo (el *Julius exclusus*, de Erasmo). (*Utopía*, PRS, II, 235-239).

⁸² La aceptación del sacerdocio femenino tiene claras connotaciones greco-latinas y, con ello, Moro-autor resaltará el papel de la mujer en la Iglesia, así como el matrimonio en los sacerdotes. Erasmo mantenía que, con respecto a este segundo punto, que habría existido esta posibilidad. Sobre el fuero judicial de los sacerdotes, tema polémico, adoptará una posición (a través de la narración de Hytlodeo) de acomodación conservadora. *Utopía*, PRS, II, 237.

⁸³ A los sacerdotes se les encomienda por el Estado la educación de la niñez y la juventud, a efectos de salvaguardar las instituciones públicas (*Utopía*, PRS, II, 236) y actúan como mediadores en las guerras (Ibíd., 236 y 238). Los pocos templos existentes tienen una función integradora de la diversidad religiosa, unificando oraciones y ritos.

⁸⁴ *Utopía*, PRS, II, 240-241.

⁸⁵ La cuestión de la comunidad de bienes tiene, mucho antes de Moro, un largo itinerario que E. Bloch ha desarrollado (además de Platón, las fábulas helenísticas (la Isla de tol, de Yambulo) y Joaquín de Fiore. Cfr. E. Bloch, op. cit., II, 47 y ss.). En los dos Libros de *Utopía*, este tema es recurrente e irá constituyendo un núcleo central de la obra, junto con la cuestión religiosa. Explícitamente, lo manifestará cuando *in mente* está en desacuerdo con Hytlodeo: lo que es el máximo fundamento de todas las instituciones, vivir en común sin dinero. (*Utopía*, Surtz-Hexter, ed. Yale, 244).

⁸⁶ *Utopía*, PRS, II, 243.

explotadores, con amparo de las leyes y pobres con un trabajo insuficiente para vivir. Estas Repúblicas son injustas y aborrecidas⁸⁷.

Quinto principio: la felicidad como principio y como fin del Estado. En el poema citado de Anemolio, Moro-Anemolio, indica la transformación de Utopía (no-lugar) en Eutopía (lugar feliz): “*Eutopía sum nocanda nomine*” (con razón debo ser llamada Eutopía). ¿Dónde se encuentra la felicidad?, se preguntan los utopianos, y su respuesta será epicúrea: “el placer como la única y principal fuente de la felicidad humana”⁸⁸. El hombre utopiano piensa que la vida está conforme con la naturaleza y, que esta vida buena y honesta se conoce por la razón, y que la virtud, conduce al placer y a la felicidad. Placer y felicidad están, así, unidos: “todas nuestras virtudes están abocadas al placer como a su fin y felicidad”⁸⁹. El epicureísmo, con todo, es matizado: el placer, así, debe ser honesto, conforme a la naturaleza racional, que afecta al cuerpo y al alma⁹⁰, rechazando los falsos placeres (vanidad, avaricia, juego, tabernas, la caza, la manía de la nobleza, el lujo).

LEYES, LIBERTADES Y DERECHOS DE LOS UTOPIANOS

Los principios ordenadores expuestos, vienen a ser normas fundamentales con vigencia continuada. Sin embargo, en la Constitución utopiana, las novedades no se rechazan: no es sociedad estática⁹¹. A pesar de la regulación y planificación estrictas existen conflictos, por eso hay leyes y jueces. Las leyes son pocas, breves y claras, en contraposición a la profusión y confusión legislativa europea

⁸⁷ Utopía, PRS, II, 246.

⁸⁸ *Ibid.* Utopía, 178.

⁸⁹ Utopía, *Ibid.*, p. 179.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁹¹ Si en la República platónica el cambio es malo, configurando así una sociedad estática (Karl Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 66), en la Utopía moriana, en principio, las novedades no se rechazan, siempre y cuando se les persuade con la razón. De ahí, que el cristianismo podría introducirse, como las novedades europeas (no conocían la brújula o la imprenta, y las asumieron). (*Utopía*, PRS, II, 229). En los mapas, diseñados por Holbein, de las ediciones de *Utopía* (Basilea, 1518) están dibujadas cruces cristianas en los edificios, no en la edición de 1516.

(civil y canónica). No hay abogados en Utopía: el ciudadano se defiende a sí mismo y los jueces son muy estimados⁹².

En cuanto Estado básicamente igualitario y colectivista, los derechos sociales tienen fuerte primacía sobre los individuales: así, el derecho a la educación, que parte desde la infancia, y se extiende en continuas actividades cultural-sociales⁹³; la protección a la *salud*, por medio de hospitales públicos y médicos competentes en todas las ciudades y el cuidado especial a la vejez, en cuanto sociedad gerontocrática y la *vivienda* digna y garantizada⁹⁴ [La sociedad es una gran familia y el Estado, valedor de esta concepción de seguridad social-comunitaria].

Con todo, se atisban ciertos derechos y libertades propiamente individuales (Frank Manuel). Así, el utopiano es ciudadano, no hay esclavitud en Utopía, pero aparece como sobrevenida (por condena judicial) y no se extiende a los hijos de esclavos⁹⁵. La igualdad ciudadana generalizadamente afecta por igual a los dos géneros, aunque exista cierta subordinación social-familiar de la mujer al

⁹² La crítica a las leyes y a la dualidad de ordenamientos jurídicos era común a los humanistas, así como a los abogados. Cfr. en para-texto de *Utopía* (Carta de J. Budé a Th. Lipsot, *Utopía*, PRS, II, 53). Moro, por su parte, dará gran relevancia a los jueces, frente a los abogados (*Utopía*, PRS, II, 207-208). Igualmente, los tratados internacionales serán rechazados en *Utopía*, considerando que con el principio de comunidad de la naturaleza humana es suficiente (*Utopía*, PRS, II, 210-211).

⁹³ La educación y la instrucción son universales, para *hombres y mujeres*, pero la idea de control es continua. El ocio-honesto está reconocido: hay tiempos libres para ocio y estudio, aunque puede (el estudio) ser obligatorio para la clase letrada (*Utopía*, PRS, II, 156).

⁹⁴ *Utopía*, PRS, II, 160-161.

⁹⁵ *Ibíd.*, 198.

hombre, destacándose así una anticipación insólita de la mujer en actividades de participación pública (Delineau, Silva, Spinoza)⁹⁶.

La libertad de circulación (territorio nacional y extranjero) se contempla, pero con muchas limitaciones⁹⁷. La de residencia y domicilio, en cambio, son inexistentes⁹⁸. Dentro de las esferas de la libertad de pensamiento, las leyes utopianas son abiertas, con sentido de liberalidad y muy amplia la libertad religiosa, ya apuntada. No aparecen prohibiciones cultural-políticas, con el único límite de no atentar contra la paz social⁹⁹. El matrimonio es monógamo y altamente considerado: parece que hay libertad de elección por parte de los cónyuges, pero, en cambio, se castigan con dureza las relaciones pre-matrimoniales (amores furtivos) y el adulterio, *que afecta por igual al hombre y a la mujer*, se condena con una radicalidad puritana extrema, que puede llevar incluso a la muerte¹⁰⁰. Sin embargo, por contraste, en

⁹⁶ Con reiteración en la obra se habla de hombre y mujer, para acentuar el igualitarismo de género. Y, en efecto, la mujer tiene educación y participa en actividades públicas, queriendo marcar diferencias con la Europa cristiana: incluso, como se ha señalado, puede desempeñar el sacerdocio. La dignificación de la mujer tiene una anticipación relevante. El gran historiador Jean Delumeau ha analizado bien el discurso oficial sobre la mujer en los siglos XVI y XVII europeos y el contraste con Utopía es patente (*El miedo en occidente*, Taurus, Madrid, 1989, 305 y ss.). La naturaleza de la mujer se ve, en el mejor de los casos, como “débil” y, por tanto, sometida a su marido o padres, quedando fuera de la participación política. Todavía, más de 150 años después de publicarse *Utopía*, uno de los fundadores de la democracia moderna, Spinoza, defenderá esta posición ante la mujer (B. Spinoza, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1954, 1043-1044, en su *Traité de l'autorité politique*). Pero, por otra parte, en Utopía, se mantiene cierta sumisión de la mujer al hombre (Utopía, PRS, II, 240).

⁹⁷ Viajar, en grupo o individualmente, es permitido, siempre bajo la idea de control: se necesita la autorización expresa de un magistrado (filarca, príncipe), que se obtiene –se dice– con facilidad (Utopía, PRS, II, 165-166). Los viajes en grupo los organiza el Estado, en todos los aspectos. El viaje-ocio se complementa con trabajo, en las casas donde vayan a residir. Los viajes individuales, por cuenta propia, exigen también un salvoconducto especial y, de no solicitarlo y obtenerlo, hay “castigo severo”, que, con reincidencia, llevaría a la esclavitud. Cfr. *Utopía*, ibíd., 166.

⁹⁸ Cfr. nota 57.

⁹⁹ R. Marius interpreta que el epígrafe sobre los magistrados, que la libertad de manifestación política no se permite en los marcos institucionales, y penalizada con la muerte si se realiza fuera (R. Marius, op. cit., 147). De una lectura literal, se puede desprender que esta norma va dirigida, no a los ciudadanos, sino al príncipe y a los filarcas. Cfr. *Utopía* PRS, II, 147.

¹⁰⁰ Moro, en *Utopía*, diferirá de Erasmo sobre el matrimonio: alta consideración para Moro y mucho menos para Erasmo. Con respecto a la elección de cónyuges, se evidencia una diferencia con respecto a Europa, es decir, cierto mutuo consenso entre los cónyuges. El puritanismo utopiano/moriano es radical con respecto a las relaciones pre-matrimoniales y, sobre todo, con el adulterio (esclavitud, muerte). *Utopía*, PRS, II, 203.

Utopía *hay divorcio* por consenso, por incompatibilidad de caracteres, y también por adulterio¹⁰¹. La muerte digna, la *eutanasia*, se reconoce y se recomienda, pero, en cambio, no el suicidio y no hay referencia al aborto¹⁰².

Por lo que se refiere al trabajo, en Utopía está muy reglamentado en base a su misma concepción corporativa estatista. El trabajo del campo –como sociedad agraria– es común a todos, hombres y mujeres, y también obligatorio tener una profesión u oficio¹⁰³. Es una *sociedad sin clases*, en cuanto no diferenciadas por razones económicas (no hay dinero), pero sí por el estatus que da su trabajo manual, intelectual o sacerdotal –y estas dos últimas clases están exentas de trabajo rural¹⁰⁴–. Utopía es un Estado rico y económicamente autárquico, aunque realiza comercio exterior (falta el hierro)¹⁰⁵. El trabajo está dignificado, es gratificante, pero controlado: solo seis horas diarias, que “consideran suficientes”, incluyendo una conventual y generosa siesta o descanso de dos horas¹⁰⁶. El ocio se contempla, aunque de forma inocente o puritana: un ocio honesto de actividades físicas, juegos de virtudes contra vicios, lecturas en común, música, tertulias¹⁰⁷.

CONCLUSIONES

Desde esta lectura de *Utopía*, en donde el Estado y su Constitución reflejarían, en principio, *un tipo ideal de sociedad comunista*, con una economía sin dinero, agraria e igualitaria, pero con mensaje de armonización con el cristianismo primitivo, muchas son las cuestiones que se plantean. Entre ellas: ¿cuál era la intencionalidad finalista de Moro con Utopía? ¿en qué medida hay coherencia, contradicción o simulación en su juego laberíntico? ¿Evasión, sátira o proyecto político encubierto? ¿Modernidad o medievalismo?

¹⁰¹ Moro, en relación al divorcio, seguirá la línea de Erasmo, incluso más acentuada. En Utopía que no siguen las costumbres de los pueblos vecinos (poligamia), sino la monogamia, como vínculo conyugal de por vida, sin embargo, establecerán el divorcio (por común acuerdo o por adulterio), y con estudio y autorización del Senado (*Utopía*, PRS, II, 202-203).

¹⁰² *Utopía*, PRS, II, 199-200. Según Prévost, la eutanasia se entiende como un acto moral, sagrado y comunitario, dada la ausencia de felicidad con enfermedad incurable. A. Prévost, *Utopía*, II, 699-700.

¹⁰³ Vid. *Utopía*, PRS, II, 148-149.

¹⁰⁴ *Ibíd.* II, 175, 153-154.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 167-168.

¹⁰⁶ *Ibíd.* II, 150 y ss.

¹⁰⁷ *Ibíd.* II, 151.

El contexto de Moro fue el de una gran transición y él es, así, *un hombre de transición, a la vez, moderno y medieval*. En este sentido, Utopía-obra sería su respuesta ante las grandes novedades emergentes: América, con la fantasía que produce, crítica al capitalismo mercantil pujante, búsqueda de un reformismo político, religioso y eclesiástico *intra-muros*, y todo ello, con una monarquía absoluta con su razón de Estado en auge. Utopía es denuncia y propuesta modernas, con un nuevo método que lleva a reflexionar la nueva realidad: Moro lo hará indirectamente (*ductus obliquus*), y por medio de la ficción e ironía, y Maquiavelo, su contemporáneo, utilizará la frontalidad desinhibida y realista. En esta etapa de Utopía, Moro es, así, un *revolucionario en su planteamiento*, en cuanto hay un proyecto ideal de cambio radical (Hexter, Bloch), pero, como hombre conservador, lo que desea es, realmente, un reformismo, *entre la esperanza y el escepticismo*. Dirá así, en su frase final de Utopía [Alfonso Quintás]:

“Así como no puedo asentir a todo lo dicho [por Hytlodeo], ...también reconozco que en la República utopiense *hay muchas cosas que desearía para nuestras ciudades, aunque no confío en que esto suceda*”.

Pero, *Moro es también hombre medieval* y, en la segunda etapa de su vida, como político ocupando los máximos cargos del Reino, el motor utópico [Tierno] y el *ductus obliquus* se irán desvaneciendo: el monarca Tudor, de Defensor de la Fe católica pasa a nacionalizar la Iglesia y Moro se introduce en batallas político-teológicas (“la gran cuestión del Rey”, el divorcio), que pierde. Y *ni siquiera se le permitirá la evasión o la neutralidad*: tendrá que elegir dramáticamente entre la nueva realidad de la razón de Estado nacional, que la modernidad impone –legalizada por su Parlamento (nobles, obispos, comunes)– y la antigua legitimidad con su *fidelitas* tradicional. Y Tomás Moro, en solitario, decidirá permanecer en las *fides* de la antigua *Cristianitas* y de la supremacía espiritual de los Papas: *fides* que amparaba su libertad de conciencia.

En fin, Tomas Moro anticipó y abrió caminos para la fluyente reflexión política (sobre religión y guerra, seguridad y felicidad, libertad e igualdad). Las creaciones utópicas posteriores, constantes ya en la cultura europea, actuarán de revulsivos e irán ideológicamente plasmando, con atenuación o radicalidad, buenas o malas repúblicas: así, las utopías como eutopías o como distopías. Este podría ser el legado dual de Moro que, en muchos aspectos sigue teniendo vigencia después de 500 años.

LA UTOPIÍA EN EL “QUIJOTE”

Gonzalo Pontón Gijón
Universidad Autónoma de Barcelona

Aunque el *Quijote* no es una utopía en sentido estricto (tal como lo son las obras de Moro, Campanella o Bacon), creo que ninguno de los lectores se sentirá extrañado ante el título de estas páginas, pues es cierto que se ha interrogado ampliamente a la novela de Cervantes acerca de sus posibles contenidos utópicos y su relación con este género humanístico, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Cuestión distinta es si el *Quijote* responde en efecto a esas preguntas, es decir, si lo anima un verdadero designio utópico o si este es tan solo ocasional o instrumental a otras funciones. Para enfocar correctamente el asunto deberemos partir de dos afirmaciones y una negación muy básicas, que determinan el ángulo desde el que hay que abordar la presencia (o ausencia) de lo utópico en la obra maestra de Cervantes. Son cosas obvias y sabidas, pero no por ello menos decisivas.

Primero, conviene recordar que el *Quijote* es una novela, y por lo tanto sus relaciones con la utopía o con cualquier otro asunto se formulan en términos literarios, esto es, obedecen ante todo a la lógica interna del relato y a ella se supeditan. No cabe, pues, esperar una articulación de lo utópico sostenida ni necesariamente coherente. En segundo lugar, el *Quijote* es una obra cómica, inalienable de la diversión que procura al lector. Este, no lo olvidemos, fue el rasgo del libro que Cervantes mencionó siempre que se manifestó al respecto: la suya es una historia “del más gustoso y menos perjudicial entretenimiento que hasta agora se haya visto” (II, 3, 719). Y este fue el valor que primordialmente, por no decir que de forma exclusiva, apreciaron sus contemporáneos, incluidos los escritores amigos o rivales. Tal circunstancia no implica negar que la novela pueda contener facetas o interpretaciones “serias” (por ejemplo, una línea utópica), pero conviene subrayar que estas fueron revelándose o construyéndose tiempo después y constituyen lo que Anthony Close caracterizó como la “interpretación romántica” de la obra, decisiva para la perduración del aprecio por ella y para

su consolidación como clásico de la literatura española y universal. En tercer lugar, la utopía en el *Quijote* no es lo mismo que el *Quijote* como utopía; entiéndase, como utopía “nacional”, cifra y encarnación de los valores característicos de un pueblo y una cultura, o símbolo de un determinado espíritu del tiempo o corriente de ideas, según ha querido una línea de interpretación que hunde sus raíces en el siglo XIX (Agustín Durán, Juan Valera, Marcelino Menéndez Pelayo), se manifiesta también en Unamuno y en cierto sentido en Ortega y afecta de pleno a la llamada “segunda etapa” del cervantismo de Américo Castro. Esta interpretación de la obra es una cuestión apasionante y multiforme, pero no constituye el objeto de la presente intervención ni tampoco dispondríamos de espacio para ello. Señaladas estas precauciones, podemos dar rienda suelta e iniciar nuestra salida.

LA RISIBLE LOCURA DE DON QUIJOTE

Don Quijote de la Mancha es primordialmente un personaje ridículo, un esperpento a caballo –como lo llamó Fernando Lázaro Carreter– modelado como reverso cómico de los protagonistas de los libros de caballerías, con el fin declarado de satirizar este género literario. A lo largo de toda la obra, desde el prólogo de la Primera parte hasta el momento en que Cide Hamete Benengeli se despide de su pluma, Cervantes insiste en que su propósito no ha sido otro que “poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías” (II, 74, 1407). Don Quijote encarna las consecuencias que puede tener un comportamiento de riguroso ajustamiento a lo que esas obras dictan. El hidalgo padece lo que Leo Spitzer denominó el problema del libro.

La particular locura de Alonso Quijano está perfectamente delineada en el capítulo inicial de la novela. La lectura incansable y obsesiva produce en él el efecto siguiente: “asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo” (I, 1, 32). Su locura, pues, consiste en la confusión entre verdad y ficción (o, para decirlo en los términos de la *Poética* de Aristóteles, porque por ahí va el juego cervantino, entre historia y poesía). En ese trastorno, que genera infinitas situaciones cómicas, se encuentra el germen de la visión utópica: don Quijote, que cree que los caballeros andantes existieron realmente y que decide ser uno de ellos, trae a su presente el legado de esa caballería heroica, con independencia de que fuese o no verdadera. Convierte, así, un ideal

literario en el eje de su actuación, y apuesta por la posibilidad de redimir el mundo y restablecer la justicia a lomos de su caballo, lanza en ristre. La formulación inicial es inequívoca en este sentido:

...rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama (I, 1, 34).

En la primera identificación con el ideal de caballerías está ya el sentido de servicio a la república, aunque predominen el sentir aventurero y la llamada de la fama. Podríamos decir que a lo largo de la Primera parte Cervantes va puliendo, mientras se ríe de él, el perfil caballeresco de don Quijote, completando su genealogía y sentido, y poniéndolo de manifiesto en lugares estratégicos de la narración. Los más importantes son dos piezas archiconocidas de la oratoria cervantina, ejercicio magistral de argumentación, disposición y ornato: los discursos de la Edad dorada ante los cabreros (I, 11) y el de las Armas y las Letras en la venta de Juan Palomeque el Zurdo (I, 37-38).

LA DETESTABLE EDAD NUESTRA

Más allá de sus diferencias, ambos discursos comparten un mismo tono apesadumbrado y una visión pesimista de la historia. El de la Edad de Oro recrea el mito de una época remota en la que la naturaleza proveía todas las necesidades de los seres humanos, que vivían en armonía, ajenos a la propiedad privada y al conflicto que esta conlleva. Era tema caro a la poesía latina clásica, formulado de forma imborrable por Virgilio en las *Geórgicas* y Ovidio en las *Metamorfosis*, y a través de estos acogido por el Renacimiento y utilizado como argumento no solo poético o filosófico, sino también político, como estudió en un bello libro Harry Levin. El inicio del parlamento de don Quijote no puede tener, desde luego, mayores resonancias utópicas:

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío (I, 11, 122-123).

La evocación de la edad dorada sirve como contrapunto al presente, a “estos nuestros detestables siglos”, tiempos de decadencia que propiciaron el nacimiento de “la orden de los caballeros andantes”, cuya misión es “defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos” (I, 11, 124). No puede decirse que se trate de un programa complejo de actuación, pero es de apreciar la forma como, en la mente trastocada de don Quijote (el hidalgo pronuncia esta magnífica arenga ante un grupo de cabreros analfabetos que no alcanza a entender palabra), la caballería andante se presenta como actividad que imprime carácter, a la que el caballero se consagra enteramente y cuya función es restablecer la justicia, atendiendo en especial a las necesidades de los más débiles. El mito de la Edad de Oro implicaba también, al hilo de la égloga IV de Virgilio, que profetiza tiempos mejores, la visión de un advenimiento, de un tiempo glorioso y regenerador a punto de producirse. De acuerdo con ello, don Quijote se siente también el elegido para encarnar virtudes pasadas y gracias a ellas restituir una nueva edad de armonía. Aunque en menor medida que la visión melancólica, esta perspectiva también está presente en la novela. La de don Quijote sería, pues, una utopía que busca su referente en el pasado pero que aspira a proyectarse hacia el futuro. El problema, claro, es que la encarna un loco.

Cervantes insiste en estos mismos aspectos unas páginas más adelante, en la conversación entre don Quijote y Vivaldo, donde el hidalgo subraya la dificultad y esfuerzo de su profesión y afirma que los caballeros andantes “somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia” (I, 13, 142). Pero es un hecho que cada vez que don Quijote se enfrenta a situaciones de injusticia o de dudosa legitimidad, cada vez que está en disposición de influir sobre el curso de las cosas, sus actos resultan fallidos o erróneos. Así sucede con el mozo Andrés, al que azota su amo Juan Haldudo, todavía en la recta inicial de la novela (I, 4): durante un breve momento parece que el caballero ha hecho justicia, pero el narrador nos aclara que las cosas no fueron así (más adelante, en I, 31, será el propio Andrés quien se ocupará de reprochárselo en público a un avergonzado don Quijote). No muy distinto es lo que sucede cuando, confundido por las palabras de los galeotes (I, 22), siente que estos, llevados por fuerza adonde no quieren ir, deberían ser liberados, lo que provoca un grave conflicto con la autoridad que influye en el itinerario de la novela, pues obliga a los dos protagonistas a adentrarse en la espesura de Sierra Morena, para escapar –temporalmente– a la acción de la justicia.

HEROÍSMO INDIVIDUAL Y GUERRA MODERNA

Muchos tropiezos e infinitos palos habrán sufrido don Quijote y Sancho cuando el primero pronuncie el discurso sobre las Armas y las Letras. El narrador señala de forma explícita el vínculo de esta pieza con la de la Edad de Oro: “movido de otro semejante espíritu que el que le movió a hablar tanto como habló cuando cenó con los cabreros, comenzó a decir” (I, 37, 495). El discurso sirve, entre otras cosas, para que Cardenio, Luscinda, don Fernando, Dorotea y los demás circunstantes en ese molinillo de historias que es la venta de Palomeque admiren el buen juicio del hidalgo y lamenten su locura. El parlamento consiste en un elaborado elogio de la milicia tras el que resuenan ecos de la experiencia militar de Cervantes (asunto que se va a tratar como ficción inmediatamente después, en la historia del cautivo Ruy Pérez de Viedma, veteadada de notas autobiográficas) y que incide en el tópico de la época sobre el modo como las armas de fuego habían acabado con los restos del código caballeresco en la guerra (recordemos que esta es idea no ajena a la obra de Moro). Algunas expresiones calcan las de la Edad de Oro, para subrayar la sintonía ideológica entre ambas piezas oratorias: “Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería... Y así, considerando esto, estoy por decir que en el alma me pesa de haber tomado este ejercicio de caballero andante en edad tan detestable como es esta en que ahora vivimos” (I, 38, 502). Los dos discursos expresan, en suma, añoranza por tiempos mejores: el primero en clave mítica, el segundo mediante un referente contemporáneo como la transformación de los ejércitos modernos.

Pasemos ahora, aunque sea brevemente, a la Segunda parte. En el primer capítulo de la continuación, ante los temores, habituales en la época, a una incursión de los turcos desde Constantinopla hacia el sur del Mediterráneo, don Quijote, como si fuese el más arrojado de los arbitristas, propone una solución que se atrevería a presentar ante el mismísimo Rey: “¿Hay más sino mandar Su Majestad por público pregón que se junten en la corte para un día señalado todos los caballeros andantes que vagan por España, que aunque no viniesen sino media docena, tal podría venir entre ellos, que solo bastase a destruir toda la potestad del Turco?” (II, 1, 692). Aquí el viejo ideal cobra significación política como mecanismo de actuación. Pero resulta a todas luces inviable y ridículo, prueba que confirma la locura de don Quijote antes que cualquier otra cosa.

LA CABALLERÍA COMO RELIGIÓN PROFANA

Bien avanzada la continuación, en el capítulo 58, después de que don Quijote y Sancho hayan dejado atrás el palacio de los Duques y no mucho antes de que sepan que un tal de Avellaneda ha escrito y publicado una historia que continúa sus aventuras, caballero y escudero se encuentran con un grupo de hombres que lleva “unas imágenes de relieve y entalladura” (II, 58, 1251). Esas tallas representan a San Jorge, San Martín, Santiago y San Pablo: los cuatro son, de un modo u otro, caballeros cristianos. Don Quijote insiste una vez más en la relación entre la orden de caballería y la religión: “estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano” (II, 58, 1253). Y añade, significativamente: “Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta agora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos”. Bien ha notado Edwin Williamson que una diferencia palpable entre la Primera y la Segunda parte es que en esta última don Quijote se siente menos seguro de la inmediatez de la restauración del mundo de la caballería.

Esta es la cuestión fundamental. El loco hidalgo de la Mancha intenta poner en pie, y a duras penas, el sueño (o delirio) de una caballería revivida y triunfal, pero este ideal de heroísmo y de acción individual resulta desmentido repetidamente, por anacrónico y libresco. El mundo no es como don Quijote cree. Tal como ha señalado Thomas Pavel, Cervantes rechaza por ilusoria la posibilidad de que la acción individual y violenta de los héroes, portadores de la ley moral, pueda influir en el mundo y corregir sus defectos. Su protagonista, loco y absurdo, se mueve de fracaso en fracaso hasta la derrota final en las playas de Barcelona. Pero ello, como también apunta Pavel, no impide que los discursos de don Quijote nos emocionen y que la nobleza de sus objetivos acabe ganando la partida a lo absurdo de sus hechos. El gesto importa, quizá, más que el éxito de la empresa.

EL QUIJOTE, ¿UNA CONTRAUTOPÍA?

Debemos a Juan Antonio Maravall –va siendo hora de nombrarlo– el desarrollo más profundo e influyente, pero también más extremo, de esta cuestión, en un libro de 1948 titulado *El heroísmo de las armas* y revisado y ampliado veinticinco años más tarde como *Utopía y contrautopía en el “Quijote”*. La tesis de

Maravall, en resumidas cuentas, sostiene que el *Quijote* es una obra “contrautópica”, puesto que niega mediante la sátira un ideal de comportamiento y de experiencia vital que su protagonista abraza con convicción. Con ello, lo que habría hecho Cervantes habría sido mostrar un conflicto más profundo, de orden social, entre los valores de la sociedad tradicional (identificada con el arcaísmo de la caballería) y la sociedad moderna que le era propia, no exenta a su vez de tensiones. Cervantes, así, utilizaría la utopía para criticarla por su carácter escapista, y propugnaría frente a ella un sentido más ajustado de lo real, una “acomodación prudente” (de “reformador razonable” lo califica en un momento dado). También señala Maravall que un gran acierto de Cervantes consiste en no asociar la utopía a un espacio, sino a un sujeto y su acción, confiriendo de este modo encarnadura humana al ideal. En ello, el autor del *Quijote* resultaría deudor de una línea consistente del pensamiento utópico renacentista, la que presenta modelos de comportamiento ejemplares, se llamen el príncipe, el cortesano, el educador, el predicador o el soldado, solo que en el caso de don Quijote se trataría de un contramodelo, un ejemplo a evitar; o, más exactamente, de un ejemplo tan descabellado que no cabría ni plantearse su imitación.

El principal pero que se le puede oponer al agudo y muy documentado planteamiento de Maravall es su convicción de que el choque entre utopía y contrautopía es la fundamentación misma de la novela, su tema principal y su sentido último. Con ello, el ilustre historiador se ubica entre las filas de la interpretación romántica, dispuesta a atribuir sentidos profundos, “serios”, a la obra de Cervantes. La tensión que describe existe, y el contexto social con el que la vincula también, pero el *Quijote* es, en primer término, una sátira literaria y un libro de entretenimiento, no una fábula política.

LOS DESIGNIOS DEL GOBERNADOR SANCHO

Mencionaba hace unos minutos el capítulo primero de la Segunda parte, en el que don Quijote quiere formar una escuadra triunfal de caballeros andantes para enfrentarse a las fuerzas otomanas. Más allá de ese disparate, el episodio viene precedido por una conversación entre el hidalgo, el cura y el barbero que es presentada en los siguientes términos:

Y en el discurso de su plática vinieron a tratar en esto que llaman razón de estado y modos de gobierno, enmendando este abuso y condenando aquel, reformando una costumbre y desterrando otra, haciéndose cada uno de los tres

un nuevo legislador, un Licurgo moderno o un Solón flamante; y de tal manera renovaron la república, que no pareció sino que la habían puesto en una fragua y sacado otra de la que pusieron (II, 1, 690).

Enmendar, condenar, reformar, renovar la república... Por esa vía, por el afán legislador y por la pasión que los personajes ponen en la conversación sobre la cosa pública, y que impregna muchas de las intervenciones de don Quijote, podemos abrirnos paso hacia una dimensión diferente de lo utópico –o lo pseudoutópico– en la novela, a mi juicio la más evidente y significativa, y que adquiere su mayor concreción en el célebre episodio de la ínsula de Sancho. No hará falta recalcar que una isla es por antonomasia el lugar de la utopía, aunque la ínsula Barataria no es tal, porque está en tierra firme, en algún lugar de la Mancha de Aragón, pero mantiene el nombre característico del sueño caballeresco de don Quijote, que al menos en este aspecto el simple y también ambicioso Sancho había decidido hacer suyo. De nuevo es imposible sustraer el episodio al marco humorístico que lo propicia: las burlas palaciegas de los Duques, que permiten por un breve tiempo que un labriego ignorante rija el destino de una población de cierta importancia, “un lugar de hasta mil vecinos, que era de los mejores que el duque tenía” (II, 45, 1122). No parece que los Duques, los más altos representantes del Antiguo Régimen que aparecen en toda la novela, obren guiados por un prematuro despotismo ilustrado o un cierto anhelo de experimentación política, sino por puro gusto de reír, que era para lo que servían los “hombres de placer” o bufones, a los que queda asociado Sancho. Sin embargo, y en claro contraste con la actitud de los poderosos, el episodio de la ínsula muestra a caballero y escudero en el mejor uso de sus facultades, el primero aconsejando desde sus lecturas y el segundo gobernando desde la infalible guía de su sentido común.

Es inevitable pensar que tras los consejos de don Quijote a Sancho apuntan las convicciones de su creador. Lo que puede destacarse de esa lista de preceptos, en su diversidad (una cosa son los primeros consejos y otra los segundos, destinados estos últimos a aspectos de la compostura física en los actos públicos), es la preocupación por la acción de la justicia y sus efectos, que debe ser responsable, movida por la búsqueda de la verdad y nunca excesiva en su rigor. Don Quijote aconseja a Sancho que sea misericorde e imparcial y que no aproveche la posición de poder para ajustar cuentas con los enemigos o favorecer a allegados. La principal noción que se propone es que el poderoso sea capaz de comprender las circunstancias del que sufre persecución por justicia, sin dejarse cegar por lo co-

metido, por grave o vil que sea. Se trata, al cabo, de humanidad, sin faltar por ello al deber que impone el juzgar. Quizá sea el pasaje siguiente el que mejor sintetiza estas ideas (comprobemos además su plena vigencia):

Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción considérale hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente, porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia (II, 42, 1099-1100).

No nos cansaremos de insistir en el doble nivel de la escena: en primer término, se trata de un loco aleccionando a un simple; por otra parte, las palabras del loco y la acción posterior del simple dejan en entredicho a muchos cuerdos y sabios.

El período de gobierno de Sancho es breve pero está señalado por el éxito. En los capítulos de la ínsula, Cervantes recrea un motivo clásico en la literatura española del Siglo de Oro, codificado memorablemente por fray Antonio de Guevara: el menosprecio de corte y la alabanza de aldea. Sancho, en efecto, se ve rodeado de individuos resabiados y más que alertas, sabihondos y socarrones, que constriñen su acción y le ponen cortapisas a cada paso. El más evidente y más divertido ejemplo es el del doctor Pedro Recio de Agüero, natural de Tirteafuera, que frustra insistentemente la glotonería del nuevo gobernador, o el del labrador de Miguel Turra, obcecado en su impertinente estupidez. Pero Sancho, sobre todo, debe juzgar, tomar partido, y el caso es que lo hace bien y resuelve todos los pleitos que se le plantean. Los pleitos del sastre y las cinco caperuzas, los dos ancianos del préstamo y la caña, la bolsa del ganadero y la mujer que dice haber perdido la honra son situaciones amenas, tomadas de la tradición de las facecias y cuentecillos populares (muy apreciadas, dicho sea de paso, por el humanismo), que tienen en común dos cosas: de un lado, la acertada resolución del caso por parte del nuevo gobernador, para admiración de los presentes; del otro, la corrección y magnanimidad de las sentencias, que no se limitan a castigar al mentiroso, sino que buscan que resplandezca la verdad sin abuso de autoridad posterior. En el desenvolverse de Sancho como juez parece haber arraigado la semilla de los consejos de don Quijote. Esto, mejor que en ningún otro caso, se aprecia en la aporía del puente y la horca, que parece un rompecabezas planteado por los Duques para ver hasta dónde puede subir el ingenio de Sancho. Ante la imposibilidad de resolver el acertijo planteado, “pues están en un fil las razones de condenarle o asolverle [al reo]”, lo que decide el gobernador es “que le

dejen pasar libremente, pues siempre es alabado más el hacer bien que mal” (II, 51, 1191). Ahí, además, Sancho reconoce de manera explícita la conexión entre su sentencia favorable y los consejos de su señor don Quijote.

En la acción de Sancho como gobernador se manifiestan otros buenos propósitos, como acabar con las casas de juego. A ello le contesta un escribano que eso será chocar con los poderosos, y nuestro rústico replica que ya se verá, dando a entender que no se arredra. Aunque no habrá tiempo para todo: en los pocos días de que dispone como gobernador, Sancho se preocupa, siempre que hay réditos para la justicia, por que se destinen a mejorar la situación de los presos en la cárcel, como cuando les manda las cinco caperuzas del primer pleito o cuando condena al ganancioso en los naipes a una multa destinada a aliviar a los encarcelados. Como dice el narrador, “él ordenó cosas tan buenas, que hasta hoy se guardan en aquel lugar, y se nombran ‘Las constituciones del gran gobernador Sancho Panza’” (II, 51, 1199). Pero no perdamos de vista, una vez más, la ironía: muchas de esas ordenanzas, si no todas, son caprichosas o irrelevantes (así, la pena de muerte para los que agüen el vino) y muestran la distancia que separa al hombre de buen natural del gobernante eficaz de una república bien ordenada.

A la postre, la presión sobre el gobernador resulta excesiva y Sancho decide poner fin a su utopía: tras un supuesto ataque a la ínsula urdido, una vez más, por los incansables Duques, el gobernador, molido y escarnecido, toma la determinación de volver a su “antigua libertad”. Sancho –así se nos dice– no nació para lo que se le ha pedido, aunque haya podido hacerlo bien durante un cierto tiempo. Lo que él mismo concluye al respecto reafirma el orden establecido: “bien se está cada uno usando el oficio para que fue nacido” (II, 53, 1213). Si preferimos expresarlo en términos algo menos inmovilistas, parece que para Cervantes el gobernante ideal sería alguien instruido como don Quijote, siempre que no estuviera loco, y alguien que gozara del buen sentido de Sancho, siempre que tuviera instrucción. Muy posiblemente haya que concluir que Cervantes, como buen empleado que fue de la autoridad, era consciente de los vericuetos de la política y los recovecos del regimiento de la cosa pública, y no se llamaba a engaño sobre estos asuntos.

LEGISLACIÓN LITERARIA Y UTOPIÁS PASTORILES

No estará fuera de lugar el asociar estas ideas sugeridas por el episodio de Barataria a un pasaje bastante anterior y bien conocido, el de la conversación

entre el cura y el canónigo de Toledo, destinado a dirimir cuestiones de índole literaria, según explicó admirablemente Edward Riley. Justo en ese marco, Cervantes, por boca de sus personajes, se siente autorizado a legislar. Molesto –no le faltaban razones, tanto de índole artística como de itinerario personal– por el triunfo sobre las tablas de los corrales de tantas obras descabelladas, ajenas a toda norma y orden, propone la siguiente solución:

...todos estos inconvenientes cesarían, y aun otros muchos más que no digo, con que hubiese en la Corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes que se representasen, no solo aquellas que se hiciesen en la Corte, sino todas las que se quisiesen representar en España, sin la cual aprobación, sello y firma ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna. Y de esta manera los comediantes tendrían cuidado de enviar las comedias a la Corte, y con seguridad podrían representallas, y aquellos que las componen mirarían con más cuidado y estudio lo que hacían, temerosos de haber de pasar sus obras por el riguroso examen de quien lo entiende (I, 48, 627).

Y otro tanto afirma a continuación sobre los libros de caballerías. No cometamos el error de confundir los tiempos de Cervantes con los nuestros y decidamos repudiar sin más el pasaje, como una apología de la censura. La suya es, aquí, la voz de un reformador, atento al bienestar de la mayoría que consume esos géneros populares. La clave está en las palabras finales, “el riguroso examen de quien lo entiende”, es decir, el juicio correcto e informado, no arbitrario, sobre las cosas, para alcanzar de este modo la mejora. Todo lo contrario de aquella “ley del encaje” a la que se ha referido en lugares fundamentales doctrinalmente hablando, como el discurso de la Edad de Oro y los consejos de don Quijote a Sancho. Es tentador pensar que Cervantes deja traslucir aquí lo mejor de la herencia humanística asociada a los valores clasicistas, entendida como una *paideia* fundada en el conocimiento y en su difusión, para alcanzar así, a través de una más profunda comprensión de las cosas, la mejora de la sociedad en su conjunto.

Aún podríamos tirar de otros hilos parecidos en algunos episodios secundarios de la novela, siempre en clave paródica o crítica. Uno de los más notorios, también en la Segunda parte y después de las aventuras de la ínsula, es el la Arcadia fingida, donde Cervantes presenta a “muchos hidalgos y ricos” (II, 58, 1258) de una aldea que se han trasladado con sus familiares a un paraje apacible para ajustarse en todo a los ideales de la vida pastoril; traen aprendidas incluso sendas églogas de Garcilaso y Camões. El mundo que recrean está basado en la literatura y es complaciente, exento de problemas. Si la historia de la pastora Marcela

(en I, 12-14) mostraba los límites de las tramas amorosas de los libros de pastores, los indolentes habitantes de esta nueva Arcadia apenas si interesan a Cervantes más que como reflejo de la propia acción de don Quijote, pero aplicada a otro género. Son tan inanes como él. Hacia la conclusión de la novela de 1615, derrotado ya el caballero y de regreso a su lugar, será esta alternativa pastoril la que le venga a la mente para llenar el año que debe permanecer alejado de las armas. En el tramo final del *Quijote*, pues, caballeros andantes y pastores encarnan dos facetas del ideal literario como forma de vida, y se pone de manifiesto que tales empeños son artificiales y están destinados a fracasar. En conclusión, no hay lugar para la utopía. Pero, precisamente, ¿no es esta la cuestión? ¿No es la utopía algo sin lugar propio, y por lo tanto una voluntad de ser, un afán normativo antes que otra cosa?

ANTE LA REALIDAD POLÍTICA Y SOCIAL

Dirijamos ahora nuestra atención no ya a lo que los personajes hacen o dicen, sino a la actitud y las convicciones de su creador, en la medida –siempre incierta– en que podemos deducirlas de su novela. Si un autor es juez de sus criaturas, resulta evidente que, al igual que don Quijote en sus consejos a Sancho, Cervantes proyecta sobre el mundo, su mundo, una mirada compasiva y ecuánime, respetuosa, o por lo menos considerada, con las razones de cada cual y por regla general exenta de juicios. En el *Quijote* hay voluntad de mostrar, de enseñar o de contar, pero casi nunca de amonestar, y aun siquiera de aleccionar. Cervantes no es, desde luego, un moralista; no como lo era Mateo Alemán. En el *Quijote* la realidad se muestra, y se puede opinar largamente sobre ella, pero rara vez se la juzga, o en todo caso no se la juzga desde una sola posición. El mismo carácter humorístico de la novela impide una visión estrictamente severa o grave de las cosas. La característica superposición de puntos de vista –el tan traído, pero no por ello menos cierto, perspectivismo– nos aleja de lo unívoco y permite que incluso los personajes menos atractivos moralmente puedan tener su propia voz y su propia visión de las cosas. Debemos a Américo Castro la seductora aunque inexacta idea de que el *Quijote* es un libro utópico porque representa un mundo libre de antagonismos.

Lo más probable es que el súbdito Miguel de Cervantes Saavedra no se planteara discrepar de la decisión de Felipe III y el duque Lerma de deportar a los moriscos, pero eso no le impidió ponerse en el lugar de un personaje como Ri-

cote para dejarle expresar el dolor que sentirían aquellos que fueron expulsados de su patria y se vieron separados de sus familias, bienes, amigos y vecinos. Las consecuencias de una determinada decisión política se consideran aquí desde los perjuicios que pueden producir en las vidas individuales de los afectados. Cierto que esta actitud no puede ser calificada de disidente, o ni siquiera de resistente, pero ya era mucho en un mundo –pienso solo en el literario– en que el morisco era exclusivamente una entidad caricaturesca (como figurón en el teatro) o un traidor, y desde luego un infiel. Probablemente el simple hecho de atender el asunto implicaba darle entidad de problema.

Si abundamos en estas cuestiones, podemos reparar en que Cervantes no parece sentirse demasiado cómodo con las representaciones del poder, sea este secular o espiritual. Los cuadrilleros de la Santa Hermandad suelen verse ridiculizados y no se los presenta más hábiles que el loco que les hace frente. Por su parte, los religiosos no tienen excesivo lugar en la obra: contamos, desde luego, con el inolvidable Pedro Pérez, el cura del lugar de don Quijote, y con el canónigo toledano, agudo en reflexiones literarias, según antes veíamos, pero también con el áspero eclesiástico que aconseja a los Duques, para quien Cervantes se reserva los que quizá sean sus dardos más agudos y explícitos:

La duquesa y el duque salieron a la puerta de la sala a recibirle, y con ellos un grave eclesiástico de estos que gobiernan las casas de los príncipes; de estos que, como no nacen príncipes, no aciertan a enseñar cómo lo han de ser los que lo son; de estos que quieren que la grandeza de los grandes se mida con la estrechez de sus ánimos; de estos que, queriendo mostrar a los que ellos gobiernan a ser limitados, les hacen ser miserables (II, 31, 993).

En general, la Iglesia y sus representantes están menos presentes de lo que tuvo que ser habitual en las vidas cotidianas de la época, y este ya es, aunque por omisión, un elemento que considerar.

Se ha escrito abundantemente, y es importante recordarlo también, sobre la especial sensibilidad de Cervantes para con los caracteres femeninos. La nota común de la mayoría de ellos es el anhelo de independencia, la reivindicación de una libre voluntad no supeditada a las imposiciones masculinas ni a los estrechos límites de las paredes de una casa. Las mujeres de Cervantes salen de su espacio doméstico y vagan por el mundo o se sitúan conflictivamente en él. Así es la indómita Marcela, a quien el autor obsequia con un discurso sobre la libertad que se encuentra entre las páginas más admiradas y leídas de la novela a lo largo de los

siglos; así son la muy aguda y discreta Dorotea, la determinada y fiel Zoraida o la impulsiva y despechada Claudia Jerónima. Y ello sin excluir a mujeres que serán víctimas de circunstancias ineludibles o de engaños y que ilustran la otra cara de la cuestión: Camila, Luscinde o Leandra. Ni tampoco a personajes secundarios, siempre recortados con precisión en sus propósitos y su obrar, como esa Maritornes de buen corazón, la desafortunada dueña doña Rodríguez o la enrevesada y caprichosa Altisidora. Particular relieve debe concederse a las bodas de Camacho, donde una alianza *in extremis* entre Basilio y Quiteria logra que el amor –y la industria– se imponga al interés. Cervantes representa ahí el triunfo de los sentimientos verdaderos frente al dinero, como deja bien claro la conversación que luego sostienen al respecto don Quijote y Sancho.

CONVERSAR, COMPRENDER, PACTAR

Un último aspecto al que cabe atribuir aliento utópico, el menos exacto pero, en cierto sentido, el más constante, es de estricta índole literaria y tiene que ver con la importancia concedida a la conversación. Todo el *Quijote* es un sabroso coloquio: si algo abunda en la novela son los personajes ya no parlantes, sino parlanchines, seres que se realizan y se definen menos por sus actos que por sus palabras; seres que tienen por actividad más importante el conversar, referir, preguntar o también discrepar, y ello mediante un lenguaje que borra sus marcas retóricas y se presenta con la naturalidad y la libertad de la forma como se habla, como habla cada cual. Mucho dicen e indagan acerca de don Quijote el Caballero del Verde Gabán y su hijo, pero también los Duques o don Antonio Moreno, el anfitrión de los protagonistas durante su estancia en Barcelona. El epígrafe del capítulo 8 de la Segunda parte reza como sigue: “Donde se cuenta lo que le sucedió a don Quijote yendo a ver su señora Dulcinea del Toboso” (II, 8, 757), pero, en puridad, en el capítulo no *sucede* otra cosa que no sea un ameno coloquio entre los dos protagonistas sobre el valor de la fama y la posteridad. Y lo que hacen don Quijote y los galeotes, o Sancho y Ricote, es simplemente hablar.

Detengámonos, como coda final, en las discrepancias entre los dos protagonistas sobre lo que vio don Quijote en la cueva de Montesinos, que son, como podremos comprobar, discrepancias entre narradores, o entre un narrador y su interlocutor. El caballero refiere a Sancho que en la famosa cueva pudo ver a Dulcinea encantada, tal como la había encontrado a la salida del Toboso, en un episodio extraordinario en que las tornas entre amo y criado se invierten. San-

cho sabe a ciencia cierta que su amo no puede haber visto a Dulcinea encantada en la cueva de Montesinos porque el encantamiento es una mentira suya para salir airoso de un apuro anterior; ante tal certidumbre, desmiente tajantemente las afirmaciones del hidalgo sobre sus supuestas visiones. Ello sume a don Quijote en no poca irritación pero sobre todo en gran desconcierto, hasta el punto de que en lo sucesivo, siempre que tenga oportunidad, preguntará a propios y extraños sobre lo que realmente vio en la cueva de Montesinos. Así lo hace con el mono adivino de maese Pedro, de quien obtiene una respuesta tan vaga como cauta: “parte de las cosas que vuesa merced vio o pasó en la dicha cueva son falsas, y parte verisímiles; y que esto es lo que sabe, y no otra cosa, en cuanto a esta pregunta” (II, 25, 943). Más adelante, ya en Barcelona, don Quijote formulará la misma cuestión a la cabeza encantada que tiene en su casa don Antonio Moreno, y no obtendrá una respuesta más clara: “A lo de la cueva hay mucho que decir: de todo tiene” (II, 62, 1305). Antes de este episodio se ha producido un intercambio fundamental entre el caballero y su escudero. Tras la aventura del caballo de madera Clavileño (una nueva burla, algo pesada, ideada por los Duques), Sancho afirma haber vivido una serie de aventuras imposibles en un supuesto trayecto por los aires. Lo que dice está fuera de toda medida: asegura haber volado hasta la constelación de las Pléyades, conocida como la de las siete cabrillas, haberse apeado de Clavileño y haber jugado con ellas. Así lo cuenta:

Sin decir nada a nadie, ni a mi señor tampoco, bonita y pasitamente me apeé de Clavileño y me entretuve con las cabrillas, que son como unos alhelíes y como unas flores, casi tres cuartos de hora, y Clavileño no se movió de un lugar ni pasó adelante. [...] Son [las cabrillas] las dos verdes, las dos encarnadas, las dos azules y la una de mezcla (II, 41, 1091-1092).

Don Quijote no puede en modo alguno confirmar que lo que ha dicho Sancho es verdad, y al final del episodio –y del capítulo– se acerca a su escudero y le dice al oído lo siguiente: “Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más” (II, 41, 1092). La verdad rotunda, tan a menudo inasequible, queda al margen, porque el objetivo es otro: el acuerdo, la transacción, el pacto con el lector. De eso se trata en literatura. Y en la vida también, arriesgaríamos a decir con el *Quijote* en la mano, aunque vayamos más allá de su letra.

ORIENTACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Sobre la utopía en el *Quijote*, el libro de referencia, tal como se ha señalado en las páginas precedentes, es el de José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el "Quijote"*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1976 (primero como *Humanismo de las armas en don Quijote*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948). Su planteamiento y contextualización deben completarse, contrastarse y matizarse con las siguientes aportaciones: Francisco López Estrada, *Tomás Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII*, Universidad Complutense, Madrid, 1980; Antonio Martí Alanís, "Las utopías en *Don Quijote*", en *Anales Cervantinos*, XXIX (1991), 45-72; Mariarosa Scaramuzza Vidoni, *Deseo, imaginación, utopía en Cervantes*, Bulzoni Editore, Roma, 1998; Aurora Hermida Ruiz, "Secreta palinodia: La *Contrautopía* de José Antonio Maravall", en *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXVIII, 4 (2001), 503-516; Juan Matas Caballero, "El mundo pastoril en el *Quijote*: de la utopía al desencanto", en Julián Matas Caballero y José María Balcells Domènech (eds.), *Cervantes y su tiempo*, Universidad de León, León, I, 2008, 229-247; Antonio Santos, *Barataria, la imaginada. El ideal utópico de don Quijote y Sancho*, Centro de Estudios Cervantinos-Universidad de Cantabria, Alcalá de Henares-Santander, 2008.

Indico a continuación, de acuerdo con el orden en que aparecen en la exposición, las referencias a autores y estudios relativos a otros aspectos del universo cervantino. El libro capital sobre la recepción de la novela de Cervantes es Anthony Close, *La concepción romántica del "Quijote"*, Crítica, Barcelona, 2005 (orig. 1978); ahí se tratan con detalles las aportaciones de la llamada "interpretación seria" de la obra. La cita de Fernando Lázaro Carreter procede de "Las voces del *Quijote*", en Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Instituto Cervantes, dir. Francisco Rico, Real Academia Española, Madrid, I, 1542-1563 (orig. 1985); la de Leo Spitzer, de "Sobre el significado de *Don Quijote*", en *Estilo y estructura de la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980, 291-309 (orig. 1962).

Sobre el mito de la Edad dorada es de obligada lectura Harry Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Oxford University Press, Nueva York, 1972. Para la progresiva consciencia de don Quijote de la dificultad de realizar su ideal, véase Edwin Williamson, *El "Quijote" y los libros de caballerías*, Taurus, Madrid, 1991. El motivo del menosprecio de corte y alabanza de aldea en su significación política es el objeto de Francisco Márquez Villanueva, "Menosprecio de corte y

alabanza de aldea” (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara, Universidad de Cantabria, Santander, 1999.

Sobre las ideas literarias en la obra de Cervantes sigue siendo indispensable Edward C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, Taurus, Madrid, 1966. Para las cuestiones relativas a la pluralidad de puntos de vista, diversidad de voces y naturalidad del lenguaje en el *Quijote* son de referencia los siguientes trabajos, ya clásicos: Leo Spitzer, “Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*”, en *Lingüística e historia literaria*, Gredos, Madrid, 1955, 161-225 (orig. 1948); Claudio Guillén, “Cervantes y la dialéctica, o el diálogo inacabado”, en *El primer siglo de oro*, Crítica, Barcelona, 1988, 212-233 (orig. 1978); y el ensayo de Lázaro Carreter mencionado más arriba. La última mención a Américo Castro remite a *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza-Alfaguara, Madrid, 1974. El episodio del encantamiento de Dulcinea y sus consecuencias en la novela fue estudiado por Erich Auerbach en *Mimesis: la realidad en la literatura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, 314-339.

Para una introducción cabal a la obra maestra de Cervantes, sus valores y problemas son imprescindibles las obras siguientes: Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Crítica, Barcelona, 1987 (orig. 1925); Martín de Riquer, *Para leer a Cervantes*, El Acantilado, Barcelona, 2003 (orig. 1989); Edward C. Riley, *Introducción al “Quijote”*, Crítica, Barcelona, 1990; Anthony J. Close, *A Companion to “Don Quixote”*, Tamesis, Woodbridge, 2008; Francisco Rico, *Tiempos del “Quijote”*, Acantilado, Barcelona, 2012. Y por supuesto, a todos los efectos, la magna edición del Instituto Cervantes (1998, 2004, 2015) dirigida por F. Rico y ya mencionada.

Las citas de la novela remiten a parte, capítulo y página de Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición e introducción de Gonzalo Pontón, anotación de Silvia Iriso, Vicens Vives, Barcelona, 2015.

LA UTOPIA ECOFEMINISTA

Alicia H. Puleo
Universidad de Valladolid

¿Qué es el ecofeminismo y en qué medida puede decirse que se trata de una utopía? No me refiero al sentido vulgar de “utopía”, como una mera fantasía, como un absurdo que contradice las normas lógicas o las dinámicas psicológicas o materiales de la humanidad. En este primer sentido, se ha considerado al ecofeminismo y a otras teorías emancipatorias como sueños de ingenuos optimistas que no han comprendido que el hombre es un lobo para el hombre (el *homo homini lupus* de la reformulación hobbesiana del pesimismo antropológico) y que todo lo real es racional (según la interpretación hegeliana más conservadora). Pero, contestaría una ecofeminista: ¿quién es el hombre? ¿Cómo es el lobo? ¿A qué llamamos razón? En otra parte, he sostenido que el objetivo más profundo de la filosofía ecofeminista es una redefinición del ser humano concomitante con una redefinición de los demás seres vivos con los que habita la Tierra. En estas líneas voy a sostener que el ecofeminismo es la utopía de las utopías ya que busca una sociedad que supere todas las dominaciones, incluyendo las de sexo, clase, raza, opción sexual, especie y cualquier otra diferencia que sea utilizada para legitimar la injusticia y la opresión.

LA UTOPIA, TERRITORIO DEL PENSAMIENTO ÉTICO Y POLÍTICO

En el sentido inaugurado por Tomás Moro en 1516, *utopía* es un mundo mejor que aún no ha tenido lugar (*ou-topos*), que aún no se ha concretado en la realidad, pero podría llegar a hacerlo un día. Funciona como un horizonte regulativo hacia el que dirigir nuestros pasos con esperanza. Configura una cartografía de lo posible que, como es evidente, posee capital importancia desde el punto de vista de la Filosofía Moral y Política y de la vida cotidiana. Mientras que la Psicología, la Sociología o la Ciencias Políticas describen el ser, la Ética y la Filosofía Política tienen por objeto el deber ser.

Si la Ética y la Filosofía Política se caracterizan justamente por no ser ciencias descriptivas de lo existente, sino pensamiento de lo deseable, entonces, su parentesco con la utopía en este segundo sentido, es muy estrecho. Claro está que no toda utopía puede ser considerada parte de la Ética y la Filosofía Política, en tanto éstas poseen un carácter más sistemático y abstracto y se alimentan, al menos en parte, de conocimientos de las ciencias sociales de los que las utopías de carácter más literario pueden prescindir. Pensemos, por ejemplo, en esa disciplina de la Ética que es la Ética Descriptiva, que acoge conocimientos de la Psicología, la Sociología y, más recientemente, de la Etología y la Neurociencia. La Ética Normativa, aunque sea una dimensión del deber ser frente al mero ser, no puede ignorar los datos empíricos suministrados por un conocimiento cada vez mayor de la conducta humana.

Adorno y Horkheimer, los filósofos fundadores de la Escuela de Frankfurt, denunciaron con su obra la deriva positivista de una razón ilustrada que había perdido su carácter emancipatorio. Al convertirse en mera razón instrumental, en cálculo y habilidad para cumplir objetivos que no son ellos mismos examinados reflexivamente, la razón humana se autolimita y se constituye en mito: el mito del progreso tecnológico y económico que prescinde de la capacidad de la razón para trascender lo dado y plantear horizontes utópicos de solidaridad, libertad e igualdad. Podemos decir que nos hallamos actualmente en pleno auge de esta forma tan limitada de entender la razón. Es hora de recuperar esa capacidad.

Como señala Juan José Tamayo en su libro *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, la utopía tiende puentes entre la ética que indica lo que debe ser, la imaginación que puede dibujar sus formas futuras y la historia de una Modernidad olvidada que hoy puede dialogar con voces silenciadas de otras culturas: “La memoria histórica no puede pensar cansinamente el futuro como continuación del presente, sino que ha de hacerlo imaginativa y creativamente como aparición de lo nuevo. Ha de rastrear las huellas de la utopía y de la libertad en el pasado¹”.

¹ Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012, 16. Con respecto a la utopía como punto de encuentro entre diversas dimensiones, señala: “La utopía se encuentra en el punto de intersección entre lo que es, lo que debe ser y cómo puede ser”, 173.

El declive de las Humanidades, o más exactamente, su deliberado exterminio en la formación reglada, forma parte del éxito de esa visión restrictiva e interesada de la razón. La Filosofía, la Literatura y las Humanidades en general no tienen valor para el modelo del *homo oeconomicus*. Pensar otro mundo posible que no sea el de la competitividad y el individualismo posesivo ha pasado a ser considerado un ejercicio cuasi-subversivo, incómodo y, en el mejor de los casos, inútil. La razón que se consagra y respeta es la que se autoinstituye como simple medio para la consecución de fines generalmente irracionales. En las antípodas de la tradición utópica de Tomás Moro, la sociedad de consumo promete la felicidad a quien se obsesione por adquirir los productos más innecesarios del mercado y sacrifique su tiempo de vida a la meta de conseguirlos. La simplicidad es considerada atraso y pobreza. La competencia entre los individuos y la eliminación de las virtudes morales, son vistas como motor de progreso, como ya sostuviera Mandeville en su famosa *Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, publicada en 1714. Pero si, a principios del siglo XVIII, la polémica del lujo podía suscitar dudas y controversias razonables, trescientos años más tarde tenemos datos que nos muestran que el desarrollo económico y científico-técnico no es suficiente para construir una sociedad feliz y que, incluso, su desarrollo actual parece conducir a lo contrario. A la alienación consumista denunciada desde los años setenta, hay que agregar el incremento de la desigualdad generada por la globalización neoliberal en curso y el cambio climático antropogénico que se manifiesta cada vez más crudamente. Después del período de auge de un postmodernismo autocomplaciente y narcisista que consideraba el esfuerzo hacia la igualdad como algo trasnochado, vuelve a surgir el interés por el pensamiento emancipatorio. A pesar de que gran parte de los medios de comunicación insiste en una estética sin ética, hay signos claros de nuevos impulsos utópicos.

LA UTOPIA EN EL ANTROPOCENO

Vivimos en la era geológica del Antropoceno, denominación que ha cobrado fuerza en este principio de milenio para subrayar que el ser humano ha adquirido una potencia tecnológica inédita que transforma profundamente los ecosistemas. En los años ochenta del siglo XX, se superó ya la biocapacidad de la Tierra, es decir, su capacidad para reponer los recursos naturales que provee y absorber los desechos producidos por el consumo. Desde finales del siglo pasado se han sucedido las conferencias, organizaciones y cumbres del clima sin

resultados significativos²: Primera Conferencia Mundial del Clima en Ginebra (1979), Creación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) (1988), Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo conocida como Cumbre de la Tierra, en Río de Janeiro (1992), Conferencia de las Partes (COP) en Berlín (1995), Protocolo de Kioto (1997), Cumbre de la Tierra en Johannesburgo (2002), Hoja de Ruta de Bali (2007), Conferencia de Copenhague (2009), Conferencia de Cancún, (2010), Conferencia de Durban (2011) y Cumbre de París (2015). Todas estas citas internacionales han sido inoperantes para detener el rumbo suicida de nuestra especie ya que no han arbitrado medidas obligatorias para detener el proceso de deterioro medioambiental ni decidido sanciones disuasorias para los países que no las respetaran. La crisis ecológica que comenzó con la contaminación del agua, de la tierra, del aire, de los alimentos, con la desertización y las inundaciones causadas por los desequilibrios ecosistémicos, con la destrucción de la biodiversidad, la extensión de los monocultivos y la erosión del suelo, ahora se manifiesta de manera aún más preocupante en un cambio climático que afecta hasta las regiones deshabitadas del planeta. En unas pocas décadas, tendremos que enfrentar la catástrofe de millones de desplazados climáticos en todo el mundo.

El modelo industrial que comienza en el siglo XIX y se desarrolla con el capitalismo y el socialismo del XX es la forma contemporánea de la *hybris*, la antigua desmesura en su versión tecnológica. Desaparecido el socialismo real tras dejar una vasta estela de devastación ecológica allí donde se implantó, queda un sistema económico capitalista globalizado que se asienta en una contradicción básica: el imperativo de crecimiento infinito en un planeta finito. Los problemas y las amenazas que le son inherentes han llevado a la aparición de un nuevo movimiento social –el ecologismo– y a una disciplina especial de la ética que reflexiona sobre las necesidades, los derechos y la responsabilidad de la humanidad debido a su actual capacidad tecnológica: la Ética Ambiental³. El ecologis-

² Puede decirse que el más relevante hasta ahora ha sido el acuerdo vinculante de reducción de gases de efecto invernadero de Kioto. La Conferencia de Copenhague, en ese sentido puede considerarse un retroceso ya que ni siquiera se especificaron los medios para fijar un máximo de 2º de incremento de las temperaturas.

³ Ver al respecto los tres volúmenes de *Trilogía de la autocontención*, de Jorge Riechman (Madrid, ed. Los libros de la Catarata, 2005) y *Ética y cambio climático*, de Carmen Velayos (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008).

mo como movimiento ha pasado por diversas etapas⁴ y tiene distintas corrientes (conservacionismo, Ecología social, Deep Ecology, ecosocialismo, decrecentismo...) que se relacionan entre sí a menudo de manera polémica. Pero por encima de estas diferencias y enemistades, muy importantes tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica, existe un lazo de unión: una nueva preocupación por la naturaleza amenazada y la búsqueda de soluciones para este problema.

Y aquí llegamos a la pertinencia del pensamiento utópico en el Antropoceno. Es indudable que las utopías tienen la doble función de crítica y propuesta para tiempos de crisis. Juan José Tamayo ha propuesto una rehabilitación de la utopía sin mitificaciones, con una visión no determinista de la realidad que permanezca abierta a la alteridad⁵. Si nos detenemos en la cuestión del determinismo, podemos decir que el ecologismo cumpliría con esta condición absoluta y totalmente puesto que el principal problema que reconoce es el agotamiento del tiempo para que se reaccione y cambie de rumbo. El optimismo de la Modernidad que contaba con un infinito temporal para cumplir sus objetivos emancipatorios ya no se sostiene. Los Grandes Relatos disponían de un cronograma de final feliz asegurado por la teleología de la Historia con mayúsculas. Ahora, en cambio, ya no disponemos de siglos para encontrar una solución, sino sólo de unas pocas décadas para la realización del gran cambio antes de que el clima y los ecosistemas se deterioren de tal manera que perdamos toda capacidad de intervención reparadora. Por otro lado, ya no creemos en la victoria asegurada de la razón sobre la sinrazón, de la justicia sobre la injusticia. Estos dos aspectos –la limitación temporal y la incertidumbre sobre el rumbo histórico– son grandes inconvenientes. Pero, por el lado positivo, podemos destacar esa apertura a la alteridad que se puede conjugar de distintas maneras: aprendizaje de culturas que cuidan de la Naturaleza, (re)conocimiento y respeto de la vida no humana.

La angustia por el tiempo que se acaba no se siente en ese clásico de la novela utópica ecologista que es *Ecotopía* de Ernest Callenbach. Su temprana fecha de

⁴ Ver Dobson, Andrew, “Transformaciones del ecologismo”, en Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, Ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género, 2015, 11-22. Este libro puede descargarse en el siguiente enlace:

<http://www5.uva.es/depfilosofia/sites/default/files/documentos/Hacia%20una%20cultura%20de%20la%20sostenibilidad.pdf>

⁵ Cf. Tamayo, Juan. José., id., 259-276.

publicación, 1975, probablemente explica esta ausencia. Callenbach consideró su pequeña novela una “ficción política”⁶. La acción se sitúa en 1999. Un periodista de New York visita Ecotopía, una nación radicalmente ecológica formado por los antiguos estados de California, Oregón y Washington tras su independencia del resto de EEUU en 1980. La agricultura no utiliza pesticidas y todo se recicla. Han alcanzado la sostenibilidad. La violencia ha sido limitada a enfrentamientos ritualizados entre jóvenes varones. No se busca el crecimiento sino la estabilidad. Las mujeres tienen un papel decisivo en el Partido de la Supervivencia que gobierna ya que han fomentado la cooperación sobre la competitividad. Es indudable que Callenbach conocía los argumentos de las feministas que en su época comenzaban a relacionar patriarcado y destrucción medioambiental, si bien entiende la emancipación de las mujeres desde los parámetros de la revolución sexual.

Más frecuente que la ficción utópica es la distópica. La distopía suele presentar un mundo de pesadilla que corresponde al cumplimiento de los temores ante la crisis ecológica y la voluntad de dominación. No me referiré a ella pero sí querría señalar que el estudio de Eva Antón sobre la novela distópica actual sugiere una tendencia de los autores varones a imaginar un refuerzo del patriarcado, mientras que en las autoras suele encontrarse cierta ruptura de los roles de género y una mayor preocupación empática por el mundo natural y sus habitantes no humanos⁷.

¿TIENE GÉNERO ESE GÉNERO LITERARIO-FILOSÓFICO LLAMADO *UTOPIA*?

Los autores de mundos perfectos critican con agudeza la enorme desigualdad en el acceso a los bienes y al poder que afectan a las sociedades en que viven, la irracionalidad de múltiples costumbres y aspectos de la organización política y religiosa, pero no suelen alcanzar a ver la injusticia de la subordinación de las mujeres. Así, aunque con sus relatos sobre la vida de los pueblos indígenas, los viajeros del Renacimiento recrearon el mito de una edad de oro en total armonía, su visión del mundo perfecto no altera la estructura patriarcal. En *Mundus novus* (1503),

⁶ Callenbach, Ernest, *Ecotopia*, Bantam Books, New York, 1975.

⁷ Antón Fernández, Eva, “Una lectura ecofeminista de la novela de anticipación actual”, en Puleo, Alicia (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015, 185. Libro online en open acces.

Américo Vespucio muestra comunidades que no conocen ni el poder de los gobernantes ni la propiedad privada. La libertad de la que disfrutaban se manifiesta, entre otros aspectos, en que pueden poseer muchas esposas. *Utopía* (1516) de Tomás Moro⁸ tampoco desafía el orden familiar y social que subordinaba a las mujeres, por el contrario, incluye rituales simbólicos que lo ratifican. En *La Ciudad del Sol* (1602) de Tomás Campanella⁹, las mujeres son parte de los bienes comunes y su función es la reproductiva hasta el punto de que las estériles reciben menor consideración que las fértiles. En *Mundus alter et idem*¹⁰ (1605), el obispo anglicano J. Hall elabora una distopía jocosa que critica los males de la sociedad, imaginando un país habitado por mujeres autoritarias y lujuriosas llamado “Viraginia”, recurrente fantasía patriarcal del “mundo al revés” en el que las mujeres ocupan trabajos y dignidades normalmente reservadas a los varones y obligan a éstos realizar las tareas del hogar. La toponimia de este extraño país es reveladora de los peligros que implica, a juicio del autor pietista, tal inversión de roles: la capital de “Afrodisía” es “Desvergonia”, hay una Isla hermafrodítica y “Amazona” es la provincia de las mujeres más belicosas. Como era de esperar, el relato demostrará la incapacidad del sexo débil para asumir las funciones viriles. Incluso cuando un autor libertino como Diderot, inspirándose en los viajes de Bougainville a la Polinesia, se propone emancipar a las mujeres con respecto a los rígidos códigos de la honestidad femenina de su época, lo hace describiendo una supuesta libertad sexual en la que ellas no son propiamente sujetos¹¹.

La utopía feminista se distingue de las demás utopías en el rechazo de la jerarquía entre los sexos y en la propuesta de la androginia o de una organización social que no se ciña a los roles de género tradicionales¹². Entre las novelas más

⁸ Moro, Tomás, *Utopía*, Traducción y notas de Emilio García Estébanez. 4ª ed., Tecnos. Tercer Milenio. Clásicos del Pensamiento, Madrid, 2006.

⁹ Campanella, Tomás, *La ciudad del Sol*, edición y traducción de Emilio García Estébanez, Akal, 2006.

¹⁰ Hall, Joseph, *Un mundo distinto pero igual*, traducción directa del latín de Emilio García Estébanez, Barcelona, Akal, Serie topías, 2010.

¹¹ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Oeuvres complètes, II, Contes*, ed. Laurent Versini, Robert Laffont, Paris, 1994.

¹² Para un panorama de la utopía feminista, ver Sierra González, Ángela, “Utopías feministas: las dualidades rotas”, in Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Ed. Cit., 187-203. Libro online en open acces.

conocidas de este carácter encontramos *The Left Hand of Darkness* (1969)¹³ de Ursula Le Guin o de *The Female Man*, de Johanna Russ (1975)¹⁴. Un esbozo de teoría utópica feminista se encuentra en el último capítulo de la *Dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone. La autora plantea un socialismo cibernético del futuro que al reorganizar las estructuras sociales, conseguiría borrar la organización psíquica patriarcal. De inspiración marcusiana, prevé la abolición de las clases económicas y el retorno a una sexualidad polimórfica natural. La desaparición de los trabajos pesados gracias a la automatización permitirá que sólo se realicen actividades placenteras. Como primera exigencia para la construcción de ese mundo ideal, propone: “La liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada tanto hombres como mujeres”¹⁵.

Si estudiamos en profundidad el ecofeminismo, vemos que hunde sus raíces en el sufragismo. Pensadoras y activistas sufragistas entendieron su lucha como la condición de posibilidad del fin de las guerras, organizándose en ligas por la paz¹⁶. Vieron una similitud entre la violencia hacia las mujeres y los animales, tanto en el ámbito de la ciencia como en el maltrato en el hogar¹⁷. Fundaron las primeras sociedades antivivisección, denunciando la crueldad del trato dado a los animales en los laboratorios, cuestionando una ciencia carente de compasión.

¹³ Hay traducción española: Le Guin, Ursula, *La mano izquierda de la oscuridad*, trad. Francisco Abelenda, Ediciones Minotauro, Barcelona, 2000.

¹⁴ Hay traducción española: Russ, Johanna, *El hombre hembra*, trad. Maribel Martínez, Salvat, Barcelona, 1987.

¹⁵ Firestone, S., *La Dialéctica del Sexo*, trad. Ramón Ribé Queralt, Kairós, Barcelona, 1976, 297.

¹⁶ Palomo Cermeño, Eva, “El ecopacifismo de Sylvia Pankhurst en el entorno sufragista y socialista de principios del siglo XX”, in Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, Ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género, 2015, 65-74. Este libro puede descargarse en el siguiente enlace:

<http://www5.uva.es/depfilosofia/sites/default/files/documentos/Hacia%20una%20cultura%20de%20la%20sostenibilidad.pdf>

¹⁷ Bianchi, Bruna, “¿Es compatible la ciencia con la ética? El pensamiento de las sufragistas antiviviseccionistas del siglo XIX”, En Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), Ed. Cit., 41-64. Descarga en el enlace señalado.

En 1915, la sufragista estadounidense Charlotte Perkins Gilman, publica una novela utópica titulada *Herland* (La tierra de ella). Cuenta la historia de tres exploradores que descubren un mundo en el que sólo hay mujeres. Esas mujeres han decidido crear una tierra de paz. Este relato se considera una anticipación del ecofeminismo. Esta socióloga y novelista consideraba que hay una tendencia innata de los varones hacia la competición, la lucha, el conflicto, y de las mujeres hacia el crecimiento, la cultura, el cuidado nutricional dirigido a la mejora de las cosas. El trabajo altruista estaría fundado en el amor maternal, en un instinto de reproducción contrario al egoísmo. Estas ideas reaparecerán en las primeras autoras ecofeministas, las que escriben en los años setenta del siglo pasado. De hecho, en 1979 vuelve a editarse *Herland*. Conviene, sin embargo, recordar, que, en la novela, de los tres exploradores, uno será capaz de evolucionar, acercándose al mundo femenino del cuidado, lo cual coincide con las ideas de Perkins Gilman expuestas en sus ensayos feministas acerca de la posibilidad de abandonar patrones de división sexual del trabajo que corresponden a un pasado remoto de la humanidad y que en el mundo moderno no son útiles ni convenientes. En todo caso, puede decirse que en textos precursores del ecofeminismo como *Gyn/Ecology* de Mary Daly, se percibe un fuerte determinismo biológico que será abandonado más tarde por la filosofía ecofeminista que se elabora a partir de los años noventa. Ya no se hablará de naturalezas biológicas sino de culturas de género. Si hay algo indudable es que la cultura patriarcal nos ha troquelado en un modelo altamente androcéntrico que valora de forma desigual las funciones, tareas y virtudes que ha adjudicado a hombres y mujeres.

EL MODELO UTÓPICO ECOFEMINISTA

Lucy Sargisson ha sostenido que el problema del ecofeminismo es no admitir que su mayor potencialidad consiste en ser una utopía en el doble sentido de criticar el *statu quo* existente y proyectar nuevos modelos de perfección¹⁸. Escrito en 2001, el análisis de L. Sargisson se basa fundamentalmente en una revisión del ecofeminismo clásico que posee fuertes dosis de esencialismo y, a menudo, una mezcla disruptiva de estilos literarios que van del ensayo a la poesía. Oponer esta producción ecofeminista a las obras publicadas en los años noventa, de mayor calado filosófico. Sin embargo, sostiene que también la anterior tiene su

¹⁸ Sargisson, Lucy, "What's Wrong with Ecofeminism", in Mathew, Humphrey, *Political Theory and the Environment: A Reassessment*, Frank Cass Publishers, 2001, 52-64.

valor en tanto fuente de inspiración y de esperanza. Coincidió con L. Sargisson en estas observaciones.

El feminismo, que es movimiento social y también teoría, no permaneció ajeno al reto de la crisis ecológica. Así surgió, ya en los años setenta del siglo XX, la corriente ecofeminista, como un encuentro de las problemáticas del feminismo (reivindicación de igualdad entre los sexos, emancipación de las mujeres, crítica al sexismo y al androcentrismo) y del ecologismo que había planteado el problema de la sobrepoblación. El término *ecofeminismo* fue utilizado por primera vez en 1974 por la feminista francesa Françoise d'Eaubonne en un texto titulado "El feminismo o la muerte". Preocupada por los informes ecológicos que alertaban sobre el problema de la superpoblación¹⁹ para el equilibrio del ecosistema, F. d'Eaubonne vio en el debate sobre la reproducción humana un punto de encuentro fundamental entre ambos movimientos sociales: el ecologismo buscaba la reducción de la natalidad y el feminismo reclamaba para las mujeres el control del propio cuerpo, es decir, el acceso a los anticonceptivos y el derecho a la interrupción de un embarazo no deseado. D'Eaubonne llamará "ecofeminismo" a la teoría feminista que incorpora la conciencia ecológica y le da nuevas claves al asumir la perspectiva de las mujeres. Así, afirma: "En un mundo, o simplemente un país, donde las mujeres (y no, como puede ser el caso, una mujer) estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos. Desde hace mucho tiempo, desde mucho antes de la superpoblación, es lo que siempre han intentado hacer"²⁰. Su análisis no se detiene allí. Hace también un análisis de la sociedad de consumo y de sus mecanismos simbólicos que acompañan a la base infraestructural y que mantienen a los individuos deseando continuamente objetos que los encadenan al trabajo alienante. Según estos planteamientos, el final del patriarcado será también la liberación con respecto al capitalismo que aliena a los individuos y coloniza los países del Sur. Sólo hay futuro para la humanidad si las mujeres se convierten en sujetos de la emancipación:

"Con una sociedad en femenino que fuera el no-poder (y no el poder-de-las-mujeres) se probaría que ninguna otra categoría humana habría podido llevar a cabo la revolución ecológica, porque ninguna estaría tan directamente

¹⁹ Ehrlich, Paul, *The Population Bomb*, SierraClub Ballantine Books, New York, 1968.

²⁰ D'Eaubonne, Françoise, "La época del ecofeminismo", en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Ecorama, Granada, 1998, 42.

interesada en ella a todos los niveles. Y las dos fuentes de riqueza apropiadas por el varón para su beneficio, volverían a ser de nuevo expresión de vida y no elaboración de muerte; y el ser humano sería tratado en primer lugar como persona y no ante todo como macho o hembra. Y el planeta en femenino reverdecería para todos”²¹.

La sociedad ecofeminista será autogestionaria, afirma d’Eaubonne, en un artículo de los años noventa²². En ella, la agresividad será reemplazada por el pacifismo, la dominación cederá el lugar a la igualdad, el placer lúdico pondrá coto a la explotación ilimitada y el reconocimiento de los límites terminará con la negación suicida de éstos.

Nunca como ahora con la globalización neoliberal, ha sido tan necesario un modelo utópico ecofeminista hacia el que dirigir nuestros pasos. La Declaración de Nyéléni hecha por mujeres de más de quinientas organizaciones campesinas de distintos países reunidas en el foro por la Soberanía Alimentaria, en Mali, en 2007, es particularmente elocuente al respecto:

“Las mujeres, creadoras históricas de conocimientos en agricultura y en alimentación, que continúan produciendo hasta el 80% de los alimentos en los países más pobres y que actualmente son las principales guardianas de la biodiversidad y de las semillas de cultivo, son las más afectadas por las políticas neoliberales y sexistas. Sufrimos las consecuencias dramáticas de tales políticas: pobreza, acceso insuficiente a los recursos, patentes sobre organismos vivos, éxodo rural y migración forzada, guerras y todas las formas de violencia física y sexual. Los monocultivos, entre ellos, los empleados para los agrocombustibles, así como la utilización masiva de productos químicos y de organismos genéticamente modificados tienen efectos negativos sobre el ambiente y sobre la salud humana, en especial, sobre la salud de la reproducción”.

La justicia social hoy sólo puede existir si es ecojusticia y tiene perspectiva de género. La crítica ecofeminista ha sabido mostrar la relación entre dominaciones cruzadas: clase, raza, sexo, Norte-Sur, especie. Veamos algunos de sus aspectos en lo que concierne a los ámbitos sanitario, político-económico, ético, cultural, educativo, religioso y epistemológico.

²¹ *Ibíd*, 51.

²² D’Eaubonne, Françoise, «Que pourrait être une société éco-féministe?», en Dayras, Michèle (ed.), *Liberté, égalité et les femmes?*, Editions du Libre Arbitre, Paris, 1990.

Entre los primeros problemas que trató el ecofeminismo al desarrollarse en América del Norte, encontramos la iatrogenia, es decir, los efectos colaterales de una medicina demasiado invasora del cuerpo de las mujeres, y las consecuencias de la contaminación ambiental en mujeres y niños-as. Hoy sabemos por una considerable cantidad de estudios científicos, que las dioxinas y los pesticidas afectan más a las mujeres porque el cuerpo femenino actúa como un acumulador: las sustancias tóxicas se fijan en la grasa y el cuerpo femenino posee un mayor porcentaje de grasa que el de los varones. En el caso de niñas y niños, la mayor vulnerabilidad se debe a que el sistema inmunológico no está plenamente desarrollado. Las dioxinas de las incineradoras y los agrotóxicos utilizados para los cultivos son molecularmente similares a los estrógenos, de ahí que se haya producido un incremento de los casos de cánceres ginecológicos, particularmente de mama, en los últimos tiempos. La utopía ecofeminista no implica renunciar a la ciencia y a la tecnología, sino alcanzar la sostenibilidad y aplicar el principio de precaución de manera sistemática y seria, poniendo la salud de humanos y animales y el equilibrio de los ecosistemas por encima de los beneficios económicos.

Con respecto al modelo político, una autora ecofeminista tan conocida como Vandana Shiva ha llamado a una Democracia de la Tierra. El ecofeminismo adhiere, indudablemente, a la democracia, pero a una democracia profunda. Porque, como pregunta V. Shiva: ¿existe la democracia cuando se lleva a los agricultores a adquirir semillas modificadas genéticamente en paquetes completos de herbicidas, pesticidas y créditos que ha llevado a miles de ellos a terminar suicidándose en los últimos años por no poder pagar las cuotas a las que se habían comprometido. Frente al creciente poder de las multinacionales, afirma:

“Para nosotros, nuestras semillas, nuestros ríos y nuestros alimentos diarios son terrenos en los que reclamar nuestras libertades económicas, políticas y culturales porque son precisamente los ámbitos en los que el imperio empresarial está expandiéndose a costa de la vida. Somos plenamente conscientes de que crear economías vivas basadas en la autoorganización y democracias vivas basadas en el autogobierno exige el compromiso y el valor necesarios para desobedecer y oponerse a unas leyes injustas que ilegalizan el autogobierno, el autoabastecimiento y el sustento propio. (...) Luchar por la verdad –abrazando los principios de la desobediencia civil, la no violencia y la no cooperación– no es sólo un derecho que nos corresponde como ciudadanos

y ciudadanas de unas sociedades igualmente libres, sino que es nuestro deber como ciudadanos de la Tierra”²³.

La utopía ecofeminista apoya una democracia en profundidad, no una democracia simplemente formal, sino democracia participativa. Afirmaba Petra Kelly, co-fundadora de Los Verdes Alemanes, el llamado “partido antipartido”: “Debemos aprender a pensar y actuar desde nuestros corazones, a reconocer la interconexión de todas las criaturas vivas y a respetar el valor de cada hebra del gran tejido de la vida. Ésta es una perspectiva espiritual y el fundamento de toda política verde”²⁴. Hoy, encontramos una relación y un diálogo continuo del ecofeminismo con el ecosocialismo, con el decrecentismo, con la lucha por la Soberanía Alimentaria, la Ecología Social y también con el animalismo que propone extender ciertos derechos (a la vida, a no ser torturados, a no ser privados de libertad) más allá de la humanidad.

Habíamos visto que ya en Françoise d’Eaubonne destacaba los vínculos entre el capitalismo de consumo y el patriarcado. Denunciaba que la sociedad de consumo con su rueda alienante de trabajo y deseo de objetos inútiles y efímeros, era “una estafa al tiempo, que es la trama de la vida; a la sensibilidad, que es su valor; una frustración gigantesca, planetaria, monstruosa”²⁵ que se apoya en una cultura de dominio y posesión cuyos orígenes serían patriarcales. Las teóricas ecofeministas de filiación ecosocialista como la socióloga británica Mary Mellor, desarrollaron el análisis económico ecofeminista. Mellor sostiene que en la sociedad actual coexisten dos tipos de economía paralelamente: *My Economy*, la economía hegemónica del dinero y del prestigio individual del *homo economicus*, y *We Economy*, la economía colectiva y doméstica que satisface las necesidades

²³ Shiva, Vandana, *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Colección Estado y Sociedad, Barcelona, 2006, 217.

²⁴ Kelly, Petra, *Por un futuro alternativo*, Paidós, traducción de A. López y M^a Tabuyo, Barcelona, 1997, 55. Para un tratamiento de esta concepción de P. Kelly, ver Velasco Sesma, Angélica: “Resistencia no violenta para una sociedad igualitaria y sostenible: el pensamiento de Petra Kelly”, en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 63 (2014), 109-125.

²⁵ D’Eaubonne, Françoise, “La época del ecofeminismo”, en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, ed. cit., 48.

vitales²⁶. En este segundo tipo de economía, produce la mayor parte de las mujeres y algunas comunidades indígenas que realizan actividades de subsistencia fuera del mercado. *My Economy* es un modelo históricamente masculino, desarrollado en la Modernidad a partir de la devaluación de las tareas domésticas y de subsistencia indispensables para la sociedad, los cuerpos y la vida. *My Economy* se basa en el dinero y la expansión infinita. Desde su perspectiva, el ecosistema no es más que un conjunto de recursos de mercado, el trabajo doméstico queda inferiorizado y feminizado, todo ha de ser sometido a la racionalidad calculadora y la única meta válida es el éxito económico individual. Pero esta economía individualista no consigue hacer felices a los individuos y se apoya en las tareas del cuidado no remuneradas realizadas por las mujeres en la *We Economy*. La propuesta utópica ecofeminista consiste en abandonar el modelo egoísta y ambientalmente destructivo y desarrollar, en cambio, una economía del cuidado y del bien común que atienda a las necesidades del ciclo vital humano y a los límites ecológicos de la Tierra. En esta economía ecofeminista participarían mujeres y hombres por igual.

¿Qué ética propone el ecofeminismo? Una ética de la paz, una ética ecológica. Como ética ecológica, posee numerosos matices y variantes porque la misma ética ambiental, como disciplina de la ética, presenta dos grandes corrientes: las atomistas (sensocéntrica, preocupada por el sufrimiento de los seres capaces de sentir, y biocéntrica, que abarca a todos los seres vivos, incluidos los vegetales) y las holistas que valoran sólo la complejidad del ecosistema. La ética ecofeminista no se reduce a una posición pragmática y antropocéntrica como es la de un feminismo ambiental que sostiene que hay que cuidar los recursos y el medio que nos rodea para no sufrir perjuicios. No es sólo una propuesta prudencial, es un cambio hacia una utopía que reclama no sólo el ejercicio de la razón sino también el desarrollo de una nueva sensibilidad hacia la Naturaleza. Se trata de superar la visión meramente instrumental y el dualismo razón/emoción. La razón ecofeminista no es mero cálculo, piensa el sentido de la vida. Busca como señalaba Petra Kelly, una razón con corazón. Sabe ponerse en el lugar del Otro,

²⁶ Mellor, Mary, *Feminism and Ecology*, Polity Press, Cambridge University Press, New York, 1997. Para un estudio del ecofeminismo de Mary Mellor, ver Guerra, María José, “Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Ed. Cit., 375-386. Libro online en open access.

sostiene Val Plumwood, mejor que los teóricos ecocéntricos²⁷. Combina, así, el holismo ecológico que sólo piensa en la complejidad de los ecosistemas con la preocupación por los seres vivos que los habitan.

En tanto utopía feminista, uno de los primeros objetivos del ecofeminismo consiste en abandonar los estereotipos de género perjudiciales para las personas y también –y esto es específicamente ecofeminista– dañinos en la relación con la Naturaleza. Las características del guerrero y del cazador (dureza, alejamiento emocional...) son hoy una herencia peligrosa. Porque uno de los planteamientos teóricos básicos del ecofeminismo es que el antropocentrismo extremo que nos lleva a creer que sólo lo humano tiene valor es de origen patriarcal y ha de ser superado. La arrogancia con la que nos hemos instalado en este mundo está relacionada con el androcentrismo, es decir, con la constitución patriarcal de la cultura. ¿Qué consecuencias tiene haber heredado una cultura de la que históricamente las mujeres han estado excluidas? Nos queda un gran trabajo por hacer para determinar qué aspectos de esta cultura son excelentes y dignos de ser preservados y cuáles tienen que ser transformados.

He sostenido en otro lugar que, en el aspecto educativo, el ecofeminismo ha de proponer lo que he llamado una “educación sentimental ecológica”²⁸. Es algo muy diferente de la educación ambiental actual basada en el cálculo de las necesidades de reciclaje para preservar el escenario humano. Tal información es importante pero no es suficiente. Falta la educación en la empatía. Existen propuestas interesantes pero no han sido aún introducidas en los planes de educación formal. Por ahora, esta educación emocional queda al arbitrio de la cultura de masas que no siempre se mueve por consideraciones éticas pero, en ocasiones, ha sabido propiciar una relación empática y de cuidado con respecto a la Naturaleza²⁹. Sin una educación sentimental ecológica, los preceptos medioambientales carecen de una base firme para cumplirse.

²⁷ Plumwood, Val, “Feminismo y Ecología. ¿Artemisa versus Gaia?”, en Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia y Segura, Cristina, *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, Almudayna, Madrid, 2004, 53-106.

²⁸ Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 2011.

²⁹ Para un repaso de algunas obras cinematográficas en las que la figura femenina enseña el cuidado de la Naturaleza a un varón, ver Velasco Sesma, Angélica, “Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, 341-358. Libro online en open acces.

Finalmente, ¿cuál ha sido la propuesta ecofeminista en el plano religioso? No todas las teóricas consideran necesaria una religión, si bien muchas han hablado de una nueva espiritualidad. Algunas teólogas se interesaron por el ecofeminismo. Se preguntaron por qué, si Dios era espíritu, se lo suele representar como un varón. Criticaron la devaluación patriarcal de la Naturaleza y del cuerpo³⁰ y plantearon la necesidad de una reconciliación entre el espíritu y la materia. Así, en autoras como la estadounidense Rosemary Radford Ruether³¹ o la brasileña Ivone Gebara³², hay una llamada a devolver el espíritu y la sacralidad al mundo natural. Al hilo de la Teología de la Liberación, en América Latina surgió la red de teólogas y catequistas de base Con-spirando³³. En la católica Con-Spirando y en otros movimientos ecofeministas cristianos o neopaganos no se han limitado a escribir y hablar sobre espiritualidad, sino que también han creado ritos propios. Porque el ecofeminismo no es sólo teoría, sino también praxis. Y lo que mueve a las ecofeministas creyentes es la idea de que es necesario ofrecer relatos y prácticas religiosas alternativas a las patriarcales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El ecofeminismo es una utopía en evolución y ya en marcha. Una utopía que se abre a lo que dicen los otros movimientos emancipatorios, lo cual no suele ser recíproco. Esta es una característica muy propia del feminismo: atender a otros discursos de justicia y liberación a pesar de que éstos no siempre lo escuchan ni lo integran. Al comienzo señalaba que la utopía ecofeminista es muy potente porque quiere la abolición de *todas* las dominaciones. Y quiero concluir con esta idea. Hay muchas utopías, algunas extraordinarias, por la igualdad, la libertad... pero muy pocas han visto críticamente la subordinación de las mujeres.

³⁰ Sobre la devaluación del cuerpo, ver Pintos de Cea-Naharro, Margarita y Tamayo, Juan José, “Los cuerpos colonizados: las religiones contra las mujeres”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Ed. Cit, 125-142. Libro online en open acces. Ver también Navarro, Mercedes (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Editorial Verbo Divino, Estrella, 1996.

³¹ Radford Ruether, Rosemary, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, trad. De M. Novo de Ferragut y N. Lazcano, Demac, México, 1993.

³² Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, ed. Trotta, Madrid, 2000.

³³ Judith Ressa, Mary, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas*, (2010) Vol. 1, 11-124. En: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/INFE1010110111A/7690>. (Consultado el 18 de abril de 2016).

La utopía es algo lejano, es aquello hacia lo que caminamos, es el faro que guía nuestros pasos. ¿Tendremos tiempo para llegar a ella en este Antropoceno que nos ha tocado vivir? Sea como sea, es importante recordar que el ecofeminismo es también una praxis que ya está en marcha en los cuidados y las luchas de millones de mujeres en el mundo aunque no se autodenominen ecofeministas. Apunta a un futuro que necesita el concurso de todos y todas. Queda una gran tarea por delante para que otro futuro sea posible, por ello os invito a participar con fuerza, determinación y esperanza en la construcción de un mundo sostenible de paz e igualdad.

Bibliografía

Antón Fernández, Eva, “Una lectura ecofeminista de la novela de anticipación actual”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza de Valdés, 2015, 185. *Online open acces*.

Bianchi, Bruna, “¿Es compatible la ciencia con la ética? El pensamiento de las sufragistas antiviviseccionistas del siglo XIX”, in Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), Ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género, 2015, 41-64. Disponible en:

<http://www5.uva.es/depfilosofia/sites/default/files/documentos/Hacia%20una%20cultura%20de%20la%20sostenibilidad.pdf>

Callenbach, Ernest, *Ecotopia*, Bantam Books, New York, 1975.

Campanella, Tomás, *La ciudad del Sol*, edición y traducción de Emilio García Estébanez, Akal, Madrid, 2006.

D’Eaubonne, Françoise, “La época del ecofeminismo”, en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Ecorama, Granada, 1998.

D’Eaubonne, Françoise, «Que pourrait être une société éco-féministe?», in Dayras, Michèle (ed.), *Liberté, égalité et les femmes?*, Editions du Libre Arbitre, Paris, 1990.

Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Oeuvres complètes, II, Contes*, ed. Laurent Versini, Robert Laffont, Paris, 1994.

- Dobson, Andrew, “Transformaciones del ecologismo”, in Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, Ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género, 2015, 11-22. Disponible en:
<http://www5.uva.es/depfilosofia/sites/default/files/documentos/Hacia%20una%20cultura%20de%20la%20sostenibilidad.pdf>
- Ehrlich, Paul, *The Population Bomb*, Sierra Club Ballantine Books, New York, 1968.
- Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, ed. Trotta, Madrid, 2000.
- Guerra, María José, “Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 375-386. Online open acces.
- Hall, Joseph, *Un mundo distinto pero igual*, Traducción directa del latín de Emilio García Estébanez, Barcelona, Akal, Serie Utopías, 2010.
- Kelly, Petra, *Por un futuro alternativo*, Paidós, traducción de A. López y M^a Tabuyo, Barcelona, 1997.
- Mellor, Mary, *Feminism and Ecology*, Polity Press, Cambridge University Press, New York, 1997.
- Le Guin, Ursula, *La mano izquierda de la oscuridad*, trad. Francisco Abelenda, Ediciones Minotauro, Barcelona, 2000.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Traducción y notas de Emilio García Estébanez. 4^a ed., Tecnos, Tercer Milenio. Clásicos del Pensamiento, Madrid, 2006.
- Navarro, Mercedes (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, 1996.
- Palomo Cermeño, Eva, “El ecopacifismo de Sylvia Pankhurst en el entorno sufragista y socialista de principios del siglo XX”, in Puleo, Alicia H., Tapia González, Georgina Aimé, Torres San Miguel, Laura, Velasco Sesma, Angélica (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, Ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género, 2015, 65-74.

<http://www5.uva.es/depfilosofia/sites/default/files/documentos/Hacia%20una%20cultura%20de%20la%20sostenibilidad.pdf>

- Pintos de Cea-Naharro, Margarita y Tamayo-Acosta, Juan José, “Los cuerpos colonizados: las religiones contra las mujeres”, in Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 125-142. *Online open acces*.
- Plumwood, Val, “Feminismo y Ecología. ¿Artemisa versus Gaia?”, in Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia y Segura, Cristina. *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, ed. Almudayna, Madrid, 2004, 53-106.
- Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 2011.
- Radford Ruether, Rosemary, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, trad. De M. Novo de Ferragut y N. Lazcano, Demac, México, 1993.
- Ress, Mary Judith, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas*, (2010) Vol. 1, 11-124. En: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/INFE1010110111A/7690>. (Consultado el 18 de abril de 2016).
- Riechman, Jorge, *Trilogía de la autocontención, 3 volúmenes*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- Russ, Johanna, *El hombre hembra*, trad. Maribel Martínez, Salvat, Barcelona, 1987.
- Sargisson, Lucy, “What’s Wrong with Ecofeminism”, in Mathew, Humphrey, *Political Theory and the Environment: A Reassessment*, Frank Cass Publishers, 2001, 52-64.
- Shiva, Vandana, *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Colección Estado y Sociedad, Barcelona, 2006.
- Sierra González, Ángela, “Utopías feministas: las dualidades rotas”, in Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 187-203.
- Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012.

Velasco Sesma, Angélica: “Resistencia no violenta para una sociedad igualitaria y sostenible: el pensamiento de Petra Kelly”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, (2014), 109-125.

Velasco Sesma, Angélica, “Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual”, en Puleo, Alicia (ed.): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 341-358. Online open acces.

Velayos, Carmen, *Ética y cambio climático*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008.

UTOPIA Y POLÍTICA. LOS NUEVOS QUIJOTES

Federico Mayor Zaragoza
Fundación Cultura de Paz
Fundación Ramón Areces

Todo homenaje al hidalgo “de los de lanza y escudo antiguos, rocín flaco y galgo corredor” es un homenaje a Cervantes, uno de los grandes genios de la literatura y comunicación de todos los tiempos, que no quiso acordarse de en qué lugar de la Mancha vivía el caballero al que, “de poco dormir y mucho leer”, le pareció conveniente y necesario... irse por todo el mundo... “remediando injusticias”..., desoyendo a su sobrina cuando le dice: “¿No estaría mejor quedarse pacífico en su casa y no irse por el mundo a buscar lo imposible?”. Imposible, posible, visible, invisible... .

El hidalgo de la Mancha ve en ocasiones lo que Sancho Panza no ve... y arremete contra los molinos de viento que él imagina gigantes. En otras ocasiones, como en la maravillosa descripción de las labradoras del Toboso convertidas en Dulcinea, D. Quijote ve la realidad, muy distinta de lo que Sancho, en un gran alarde, le hace ver. “El buen ánimo quebranta la mala fortuna”, le dice Sancho. D. Quijote “miraba con ojos desencajados y vista turbada a la que Sancho llamaba reina y señora y, como no descubría en ella sino a una moza aldeana y no de muy buen aspecto, porque era carirredonda y chata”... Imposible, posible, visible, invisible. Hay que ser realistas, se nos recomienda. No. Mis ojos han tenido ocasión de ver ya mucho. Y nunca vieron a un “realista” hacer nada relevante. Los realistas nunca transformarán la realidad, porque la aceptan, porque renuncian a intentar cambiarla, porque promueven el sin-remedismo y la indiferencia en lugar de la tensión humana, de la pasión, de la compasión. Ilya Prigogine nos recordaba que nada emerge de las aguas remansadas, que es necesario el encuentro, el calor, para que una reacción tenga lugar. Es necesario el amor, la alteridad, el ser “nosotros”, sin cesar, para que surja, al fin, el manantial tan procurado, tan soñado.

Se ha dicho que “la política es el arte de lo imposible”. Es una apreciación alicorta y triste de la política que debe ser, precisamente, el arte de hacer posible mañana lo que es imposible hoy.

No es desde la inercia, desde la rutina, desde la monotonía de donde saldrán las ideas que pueden reverdecer tantas cosas agostadas, brillantar tantas otras hoy ensombrecidas, despertar las ahora adormecidas, reanimar otras tan cansadas. Es “sacando fuerzas de flaquezas”, es contando con la fuerza creadora que puede suceder lo inesperado. Lo inesperado, nuestra esperanza. Lo inesperado, como el prisionero Nelson Mandela, que en lugar de fermentar odio y venganza en las celdas en las que se le retiene por el sólo delito de su piel morena, dibuja en el aire del mañana de su pueblo brazos abiertos de todos los colores. Y, con la complicidad de Frederick de Clerck, convierte en realidad la utopía de eliminar el abominable “apartheid racial”. Utopía como compromiso personal. Éste es el sentido.

Hay que estar preparados, alerta. En “la felizmente acabada aventura de los leones”, dice el ingenioso hidalgo: “El hombre prevenido tiene ya ganada la mitad de la batalla. No se pierde nada con que yo esté preparado, que sé por experiencia que tengo enemigos visibles e invisibles, que no sé cuándo, ni dónde, ni en qué momento, ni bajo que formas me han de acometer”. Lo inesperado, como la “resistencia” pacífica y activa, que une manos y voces y que comienza a dar sentido a cada palabra y oprobio a cada silencio, que comienza este clamor popular que podrá –estoy seguro– cambiar muchas situaciones hoy intolerables, que volverá a situar los ideales donde hoy hay sólo mercaderes, que ofrecerá a las generaciones venideras un panorama menos convulso. La fuerza de la palabra, sin violencia, ha cambiado ya la agenda de los ricos, ha conseguido que hablen de alimentación y de cobijo, y de salud... La voz de los menesterosos ha llegado a los oídos de los habitantes de los barrios más prósperos de la aldea global. La utopía de Porto Alegre comienza a presentar escenas muy distintas a las que difundía el poder mediático sesgadamente.

Estos hechos nos inducen a proclamar que aunque haga viento y frío, hay que sembrar. Sembrar sin arredrarse. Sembrar y recordar, sobre todo a los más jóvenes, que es cierto que buena parte de la semilla, por las condiciones del suelo o del tiempo o de otras adversidades, no llega a fructificar. Es cierto. Pero también lo es que sólo ha un fruto que nunca cosecharemos: el de las semillas que no tuvimos el coraje de plantar. Sólo sembrando cada día semillas de concordia

y de amistad podrán tener lugar las metamorfosis que tanto apremian en estos albores de siglo y de milenio.

Semillas de cordura pero revestidas de desmesura, como la propia vida humana, como la propia “razón”... para que podamos hacer frente a desmesurados obstáculos. Para que lo utópico con “seny” –que no está reñido lo uno con lo otro aunque pudiera parecerlo, en esta versión de “utopía” al estilo catalán– se convierta en realidad, es necesario primero conocer y guardarnos de aquellas situaciones y fenómenos que inhabilitan la utopía, que la cercenan cuando justo germina.

La utopía termina donde empieza el dogma, la “inspiración divina”, la imposición fanática, la arrogancia, la intransigencia... y la resignación, la obediencia ciega, la “adhesión inquebrantable”. Y el silencio. Silencio cuando se tortura. Silencio cuando se amplían las brechas en lugar de reducir las. Silencio cuando se degradan el aire y el mar. Silencio. Silencio cuando se corrompe. Cuando se abusa. Silencio.

La utopía termina cuando la brújula y las estrellas, los valores situados “altos” –como reclamaba Fernando Pessoa– se sustituyen por el mercado. Cuando la diversidad –a fuerza de ser espectadores, receptores en lugar de emisores y actores, y autores– degenera en uniformización, docilidad, gregarización.

Cuando se acepta como ineludible lo que es inadmisibile, como inexorable lo que el mando impone, cuando se actúa al dictado de instancias de poder que aturden la propia capacidad de la toma de decisiones. Cuando las sectas, la superstición, el rito, la liturgia ocultan y hasta contradicen los valores originales. Cuando la alteridad, la solidaridad humana de compartir, compadecer y convivir, se reduce a la obsesión por el destino de uno mismo... que, en el delirio coercitivo y extremista, se traduce en cabeceos espasmódicos, o en autoflagelaciones o en hábitos y ropajes y costumbres estafalarias. Cuando subrepticamente nos hacen decir palabras cuyo significado no comprendemos pero que, poco a poco, no sólo son pretextos sino razón de muchas de las cosas que suceden contrarias a nuestras pretensiones y anhelos. Salvador Espriu, el gran poeta catalán, escribía a sus hijos: “*hauré viscut per salvar-vos alguns mots*”, “habré vivido para salvaros algunas palabras”. Palabras como democracia, competitividad, valor añadido, globalización (por no decir algunas otras en inglés, todavía menos comprensibles o con más acepciones)... y utopía. Democracias impuestas por las armas, palabras

que vamos incorporando a nuestro léxico sin saber exactamente que quieren decir, porque quieren que digamos aquello que no queremos decir...

La utopía termina cuando nos distraen y nos hacen timoratos, dependientes, “pecadores”... imprimiendo a nuestras cuestiones personales sobre la trascendencia tintes tan horrendos como pintorescos. Y así, la condición humana, dotada de capacidades distintivas únicas, formidables, esperanzadoras, se va sumiendo en la bruma, en el desconcierto, en un remolino que le arrastra, en el sometimiento, en la docilidad. “No te preocupes en pensar, razonar, meditar... aquí están los senderos, bien delimitados, por los que has de discurrir”. Vidas temerosas, aterrorizadas, sumisas, que no se atreven a decir: “yo soy”... y son los que les dicen que deben ser, y creen los que les dicen que deben creer. Cuando un país como los Estados Unidos que, por la fuerza de su ciencia, tecnología, economía... lidera el mundo y quiere “liderarlo”, es tan paradójico como preocupante que en sus aulas se amplíe el conflicto entre evolucionistas y creacionistas como si fueran posiciones irreconciliables y como si la imagen de un Ser superior, además de su antropomorfismo masculino debiera ajustarse a la “receta creadora” prescrita en la Biblia.

La utopía termina cuando se uniformiza la diversidad cultural, cuando la gran riqueza de la unicidad de cada ser humano se pierde en la niebla del pensamiento único..., en la dominación del temple, de la actitud firme, de la fortaleza que confiere la identidad, la semblanza renovada por interacción, por el aprendizaje cotidiano.

La utopía termina cuando en lugar del enriquecimiento recíproco, las culturas se protegen por muros y vallas que conducen al aislamiento, a la endogamia, a repliegues que conllevan el declive.

Aminata Traoré, en su libro *“Viol de l’imaginaire”* ha puesto magistralmente de relieve hasta qué punto la peor de las dependencias se origina, precisamente, cuando también los símbolos, las referencias, el imaginario, lo imaginado propio de una cultura se trivializa, se avasalla, se elimina.

Las alas propias, sin adherencias, constituyen una posibilidad de autonomía personal y vuelos altos contrarios a la quietud y sosiego que el poder desea. Se trata de evitar, por todos los medios, que los seres humanos se aperciban de que son inteligentes y, por tanto, de que pueden pretender ser libres. Otro mundo es posible si no accedemos a estas pretensiones, si alcanzamos la soberanía personal

que la educación confiere. Si hallamos tiempo para la reflexión, para la escucha, para elaborar nuestras propias respuestas. Para extraer las lecciones del pasado. Para diseñar un futuro más luminoso, a la altura de la dignidad humana. Éste es el único legado que podemos ofrecer a los jóvenes y adolescentes, a los que han llegado ya, a los que llegarán un día. Lo único que importa. El pasado sólo puede describirse. El porvenir deben escribirlo nuestros descendientes. Sabiendo que “se hace camino al andar”, como tan sabiamente escribió Machado.

Con frecuencia se confunde erudición con sabiduría. Se juzga a la gente por el cúmulo de conocimiento y destrezas y no por el buen sentido, por su experiencia, por su capacidad para confeccionar sus propios argumentos. He admirado la fuerza creativa de “analfabetos” (sobre todo de mujeres africanas, tachadas de “ignorantes”) y he conocido a “especialistas” que han sido “ahormados” y repiten, (“agresivamente”, eso sí) su repertorio de soluciones –con frecuente incorporación de palabras en inglés y de eufemismos al uso– como si fuesen papagayos. ¡Cuidado con el significado de cultura y de cultos! Porque estos especialistas, con gran frecuencia, no son inteligentes ni cultos. Son lanzaderas eficientes para tejer tejidos de dibujo ajeno. Y, luego, les marginan.

Para la transición de la utopía a la realidad son precisos tres grandes pilares: conocimiento, sabiduría, sagacidad. Sabiduría que he encontrado en tanta gente proporcional a su sufrimiento. “La necesidad aguza el ingenio” y facilita pensar remedios inauditos. Descubrimiento, invención, para realizar lo que hasta ahora parecía irrealizable. Y llegar a conocer lo que existe debajo de la apariencia. En otro caso, podremos modificar las percepciones pero no la realidad que subyace.

Investigar consiste en “ver más allá” de lo circundante, establecer hipótesis sobre lo que puede desvelarse, descubrirse. Es un acto creativo, porque no se trata sólo de contemplar, de observar, sino –como decía mi maestro el Premio Nobel Prof. Hans Krebs– “pensar lo que nadie ha pensado”. Muchos habían visto los halos de inhibición alrededor de los hongos contaminantes de las placas Petri en los hospitales de todo el mundo... pero sólo Fleming (que sepamos) pensó que podía ser debido a unas sustancias “anti-bióticas” que serían liberadas por el *Penicillium* contaminante.

Pensar lo que nadie ha pensado y ver lo que otros no ven, aunque con frecuencia se trate de cosas o sucesos de nuestra circunstancia, de nuestro “circum-estare”. Julián Marías ha comentado lo “difícil que resulta observar lo que vemos todos los días”. Detener la mirada, mirar despacio lo que nos circunda, tener

tiempo para pensar y para mirar de otra manera, con este “nouveau regard” que da tantos frutos, abre tantos caminos, e ilumina tantos otros intransitados. Mirar hacia atrás –como el retrovisor– para ver mejor hacia adelante, hacia lo único que importa: un futuro más esclarecido.

La utopía puede volverse realidad, sobre todo, por la fuerza creativa que distingue a la condición humana. Cada persona, “barro, más barro iluminado/. Barro, más barro luminoso/”... El único ser vivo capaz de pensar, de crear, de luchar contra los gigantes. Lucha de desenlace “cantado” pero que puede dar sorpresas *si somos todos y actuamos a tiempo*.

Estamos aquí reunidos para que se haga realidad la utopía mediante el verso portentoso de Miquel Martí y Pol, que he repetido tantas veces, porque es la solución: “¿Quién, sino todos?” “¿Quién, sino todos –y cada uno a la vez– podemos crear el espacio de viento donde todo resuene?” Estamos aquí para que los colosos se den cuenta de la grandeza que anida en cada ser humano; estamos para que sepan que, aunque aparentemente minúsculos, deben tenerlos en cuenta. ¡Contar!: en esto consiste la democracia auténtica, nuestra tabla de salvación a escala local y global.

Y para que se nos tome en cuenta, debemos unirnos, reunirnos, actuar de consuno y a tiempo. Y con imaginación: “Sólo la imaginación es más importante que el conocimiento”, recomendó Albert Einstein para los tiempos de crisis. ¿Pueden hacer algo las hormigas contra los elefantes? no, si se dejan pisar; No, si intentan picar la gruesa e impenetrable piel. No: la desproporción es demasiado grande. Pero, si cientos de hormigas se concentran en el oído interno del elefante y pican –allí, sí– al mismo tiempo, pueden hacer tambalear al inmenso paquidermo.

Está claro, pues, que todo es posible si se tiene la visión, la voluntad, la imaginación para hacer que se convierta en posible hoy lo que ayer era imposible. “Si se ven –como dijo el Premio Nobel Bernard Lawn, Presidente de la Sociedad Americana de Cardiología– los invisibles, podemos hacer los imposibles”. “El caballero andante –pensaba Don Quijote– debe buscar los rincones del mundo, entrar en los más intrincados laberintos, acometer en cada momento lo imposible”.

Acometer lo imposible: actitud permanente de vigías, de oteadores, de irrenunciable anhelo para un por-venir que está por-hacer. Todos. Sin exclusiones,

y guiados por valores universales. Y a quienes nos digan que luchar cada día en favor de la dignidad humana no sirve para nada, que nunca lograremos nuestros propósitos, que los imposibles hoy seguirán siendo imposibles mañana, les responderemos, como Don Quijote a su escudero: “¿Qué te parece esto, Sancho? ¿Hay encantos que valgan contra la verdadera valentía? Bien podrán los encantadores quitarme el éxito, pero no el esfuerzo y el ánimo”.

¡Otro mundo es posible! ¡Seamos valientes!

DESTIERRO Y DESPERTAR DE LA UTOPIÍA

Reflexiones para tiempos de crisis

Juan José Tamayo
Universidad Carlos III de Madrid¹

*Ella está allí, en el horizonte.
Doy dos pasos,
y ella retrocede dos pasos.
Avanza diez pasos
y el horizonte se corre diez pasos más allá.
Por mucho que yo avance
nunca la alcanzaré.
¿Para qué sirve la utopía?
Para eso sirve...
Para caminar*

Eduardo Galeano

LA UTOPIÍA, EN HORAS BAJAS

La utopía vive horas bajas, y no corren, ciertamente, tiempos propicios para ella. Quizá nunca los hayan corrido y ese sea su estado propio: no el buen lugar, sino el *no-lugar*, al que hace referencia el propio nombre u-topía (no-lugar), el tener que nadar contra corriente y ascender cuesta arriba con el viento de cara.

Calificar hoy a una persona de utópica no es, precisamente, un piropo o un halago, y menos aún el reconocimiento de valor o de una cualidad. Muy al contrario: es una descalificación en toda regla. Es como llamarle ingenuo, no tener sentido de la realidad, vivir colgado de las nubes sin hacer pie en la realidad, ser un iluso, y otras lindezas similares.

¹ En la base de esta conferencia se encuentra mi libro *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012, al que remito para profundizar en las ideas aquí expuestas.

Las personas y los proyectos utópicos, los movimientos sociales críticos con la globalización neoliberal, las organizaciones alterglobalizadoras que luchan por otro mundo posible, sufren hoy un clamoroso e inmerecido destierro, similar al de los poetas en la *República* de Platón, que eran expulsados de la ciudad ideal porque no alcanzan la verdad.

EL DESTIERRO DE LA UTOPIA

La utopía tiende a ser excluida de los diferentes campos del saber: de las ciencias y de las letras, de la economía y de la ética, de la filosofía y de la teología, de la política y de la religión:

- En la filosofía impera la razón instrumental, que consiste en adecuar la razón a la realidad, por muy irracional que ésta sea, no la realidad a la razón, como sería lo propio. Otras veces la filosofía se aleja del camino de la racionalidad y entra en un estado de letargo. El resultado es el título del cuadro 43 de los Caprichos de Goya “el sueño de la razón produce monstruos”. Otras, en fin, legitima situaciones de injusticia que claman al cielo y que debiera denunciar por irracionales.
- Las ciencias sociales, que en su origen y posterior desarrollo se caracterizaron ser teoría crítica de la sociedad, se atienen hoy a los datos y parecen haber perdido toda capacidad transformadora. La economía, que debe caracterizarse por su orientación humanista –responder a las necesidades humanas– ha pasado a estar sometida al asedio del mercado, que la tiene controlada y a su servicio. Lo que impera en ella es la razón contante y sonante, la razón calculadora y contable. La inversión está servida: el valor de uso ha sido sustituido por el valor de cambio. Al final caemos en lo que ya expresara con sentido crítico Antonio Machado: es de necios confundir valor y precio.
- La razón política se ha convertido en razón de Estado para justificar lo injustificable. Pascal decía que el corazón tiene razones que la razón no entiende. Y todo se hace por el bien del país, de la sociedad, del pueblo, de la humanidad. La irracionalidad se reviste de humanidad para que sea más fácilmente creíble. Es la racionalidad de lo irracionalizado. Pero, aunque la irracionalidad se vista de racionalidad, irracionalidad se queda.

- La teología en general –salvo honrosas excepciones como la teología política, la teología de la esperanza, la teología de la liberación, la teología feminista, la teología del pluralismo religioso, la teología interrogativa– se atiene a los datos de la Revelación, liberados de toda dimensión utópica y sometidos al control de los magisterios oficiales de las religiones, a sus dogmas, a la tradición y a los argumentos de autoridad, que cierran toda posibilidad de pensar libre, crítica y creativamente.
- Las religiones construyen castillos en el aire, prometen paraísos futuros más allá del tiempo y de la historia, mientras en esta vida crean sus propios paraísos fiscales. Dicen creer en una vida en el más allá, mientras –salvo de nuevo honrosas excepciones testimoniales– apenas mueven un dedo para mejorar la vida en el más acá. Defienden la vida con todo tipo de argumentos, la vida de los no-nacidos desde el momento de la concepción y después de la muerte, pero no se interesan con el mismo empeño por la vida de los nacidos, sobre todo de los más vulnerables y de quienes la ven amenazada a diario. Anuncian la vida eterna, mientras con frecuencia se aferran a esta vida con uñas y dientes, en busca de beneficios, privilegios, prebendas, favores, renunciando a su mensaje liberador y haciendo alianzas con el poder.
- La vida cotidiana y la educación tampoco se rigen por la utopía. Todo lo contrario. Las máximas que nos transmiten desde pequeños nuestros progenitores, tutores y educadores son de este tenor: “no te hagas ilusiones”, “ten los pies en el suelo”, etc. Tales consignas ejercen la misma función represiva de la imaginación que el cortar las alas a los animales voladores. Se nos mata la utopía desde la infancia.

Hemos pasado de las consignas inconformistas y movilizadoras de las energías utópicas del Mayo Francés “Seamos realistas, pidamos lo imposible” y “la imaginación al poder”, a las actitudes conformistas expresadas en afirmaciones como “seamos realistas, atengámonos a los hechos” y “la imaginación es enfermedad” y del “fuera del sistema está la respuesta a los problemas de la humanidad” al “fuera del sistema no hay salvación ni solución”. La afirmación de Bloch “Si una teoría no está de acuerdo con los hechos, peor para los hechos” se ha transformado en su contraria: “Si una teoría no está de acuerdo con los hechos, no es científica y debe ser rechazada”. Se cree que los hechos son tozudos e inmutables, cuando son construcciones humanas, y a veces irracionales.

MALTRATO SEMÁNTICO DE LA PALABRA “UTOPIÍA”

La propia palabra “utopía” está desacreditada y ha sufrido un grave deterioro, hasta confundirla con ilusión, quimera, ingenuidad, fantasmagoría, falta de sentido de la realidad, plan bueno pero irrealizable, etc.

Cuando se pronuncia la palabra en ambientes académicos o en conversaciones entre amigos, cae como una losa y se hace un silencio sepulcral. La utopía ha sufrido un proceso de deterioro, peor aún, de maltrato semántico, reflejada en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su carácter ingenuo, irreal, quimérico y su imposibilidad de realización. Veamos dos ejemplos. El *Diccionario de María Moliner* define la utopía como “nombre de un libro de Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable”². La Nueva Enciclopedia de Larousse, además de la referencia al libro de Moro, recoge dos acepciones del término: “plan ideal de gobierno, en el que todo está perfectamente determinado” y “cualquier plan o sistema bueno y halagüeño, pero irrealizable”³.

Tales desviaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en la literatura y el pensamiento utópicos. Lo que se han impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura de la propia palabra y de su verdadero significado. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente, y no de manera racional.

La vigésimo tercera edición del Diccionario de la Real Academia Española ofrece una aproximación etimológica y dos definiciones:

- “Isla imaginaria con un sistema político, social y legal perfecto, descrito por Tomás Moro en 1516, y este del griego *ou*, no, y *topos*, lugar.
- “Plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de muy difícil realización”.
- “Representación imaginativa de una sociedad futuras de características favorecedoras del bien humano”.

² Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, tomo II, 1981, 1.428. Moliner remite a los conceptos “ilusión” e “imposible”.

³ *Nueva Enciclopedia Larousse*, Vol. 20, 1982, 10.050.

PUGNA ENTRE LA RAZÓN UTÓPICA Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Desde el siglo XVI viene salvándose una vieja y virulenta pugna entre la razón utópica y la razón instrumental, que se ha manifestado de distintas formas:

- Entre el realismo político de *El Príncipe*, de Maquiavelo, que convierte la razón de Estado en paradigma de la razón política y punto de partida del pensamiento político burgués, y el pensamiento utópico con intencionalidad ética de *Utopía*, de Tomás Moro, que constituye una crítica severa a la razón de Estado.
- Entre la Revolución Francesa con su lema utópico “libertad, igualdad y fraternidad”, y las sucesivas restauraciones políticas posteriores con su vuelta al antiguo régimen.
- Entre el liberalismo de tendencia humanista, defensor de los derechos de la persona y crítico de las estructuras absolutistas, y el tradicionalismo católico, defensor del absolutismo y de su legitimación religiosa.
- Entre la revolución burguesa, selectiva y discriminatoria, y la revolución socialista.
- Dentro del socialismo, entre el socialismo utópico y el socialismo científico.
- Entre el marxismo ortodoxo y el anarquismo.
- Entre el neoliberalismo y el socialismo democrático.

La pugna se ha salvado –y sigue salvándose– entre dos contendientes desiguales: la imaginación utópica, que aparece desarmada como el joven pastorcillo David, y la razón calculadora, armada hasta los dientes como el gigante Goliat. Pero, a diferencia de lo que narra la historia bíblica, hasta ahora la victoria está del lado de la razón calculadora (Goliat), y no de la imaginación utópica (David).

Hoy la contienda tiene lugar entre los realistas, que apelan al “sentido de la realidad” para convertirla en inmutable, y los utópicos, que apelan al “sin-sentido de la realidad” para intentar transformarla desde la raíz. Los primeros miran con desprecio a los segundos y critican a la utopía en su conjunto, sin ver en ella un solo atisbo positivo. Colocan a la utopía del lado de lo ideológico, y, como, según

ellos, hoy nos encontramos en el fin de las ideologías, concluyen que también estamos llegando al final de las utopías. La sitúan del lado de lo irracional. Y, como lo que impera hoy es la razón instrumental, todo lo que va contra esa razón se considera no racional. La ubican del lado de lo político, lo económico, lo social y culturalmente desviado, incorrecto, alocado, demagógico, y ello desentona con lo correcto, que es lo que hoy predomina en todos los terrenos de la vida. Consideran la utopía como subversiva y desestabilizadora. Y eso, en tiempos de “orden y concierto”, debe ser combatido, recurriendo a la violencia, si preciso fuere, hasta su eliminación. “Los realistas”, al defender una razón calculadora, donde todo está programado, combaten el carácter imprevisible, sorpresivo e incontrolable de la utopía.

La actual pugna entre la razón utópica y la razón utilitaria me parece muy bien reflejada en la siguiente anécdota que cuenta el teólogo holandés Edward Schillebeeckx: “Una vez aterrizó un europeo con su avión en medio de un poblado de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. El aviador, orgulloso, dijo: ‘En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta’. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: ‘*Sir*, ¿y qué hace con los 29 restantes?’”⁴.

Schillebeeckx llama la atención críticamente sobre la tendencia generalizada a identificar el espíritu o la sociedad occidental con el pensamiento científico y técnico y a partir del derecho exclusivo del binomio tecnológico consumo-economía, como algo natural y frecuentemente con espíritu positivista. Además, esto se considera “el presupuesto antropológico de la cultura realmente dominante”.

EL PORQUÉ DEL DESTIERRO DE LA UTOPIÍA

Varias son las razones por las que la utopía vive desterrada de todos los campos del saber, del quehacer humano y de la vida cotidiana. Citemos tres:

- La utopía tiene carácter subversivo, evolucionario, transformador e inconformista. No se contenta con la realidad tal como es, se pregunta cómo debe ser (momento ético) y busca su transformación (praxis).

⁴ Schillebeeckx, “Hacia un ‘futuro definitivo’: promesa y mediación humana”, en AA.VV., *El futuro de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1975, 41.

- Desestabiliza el orden establecido, altera las conciencias adormecidas y revoluciona las mentes instaladas.
- Sueña otro mundo posible. Y los sueños –los sueños despiertos–, son los más incontrolables y peligrosos, porque imaginan las cosas de otra manera a como son, y eso conmueve los cimientos del sistema. Controlar los sueños, robar las ilusiones, frustrar las esperanzas son algunos de los principales objetivos de los gobernantes, de los dirigentes religiosos, de los educadores, de los tutores. Constituyen las más graves mutilaciones que pueden hacerse a las personas y a los pueblos. Son el instrumento más sutil que tiene el colonialismo para someter a los pueblos conquistados.

Bernard Shaw ilustra la concepción utópica de la realidad con esta re-escritura del mito del paraíso de la Biblia hebrea. En medio de la discusión en el paraíso entre Adán, Eva y la serpiente en torno a la necesidad de tener aspiraciones que vayan más allá de la mera subsistencia, la serpiente se dirige a Adán y Eva y les dice: “Vosotros veis las cosas como son y os preguntáis por qué. Pero yo sueño con cosas que nunca han existido y me pregunto: por qué no”.

En su libro *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad nacional americana* el politólogo norteamericano Samuel P. Huntington (1927-2008), asesor del presidente de los EE.UU. Lyndon B. Johnson y defensor de los bombardeos a Vietnam, miembro del Consejo de Seguridad de la Casa Blanca y profesor de la universidad de Harvard, defiende una concepción etnocéntrica y racista de los Estados Unidos de América y cree que la inmigración latinoamericana constituye una amenaza para dicha identidad y para el sueño americano, ya que puede dividir USA en dos pueblos, dos culturas y dos lenguajes. La condición única para evitarlo y para conseguir que los México-americanos puedan participar en este sueño, creado por la sociedad anglo-parlante, es “solo si sueñan en inglés”⁵.

LA UTOPIA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL: UNA TRAMPA EN TODA REGLA

Pero lo más llamativo y sorprendente es que los mismos que destierran a la utopía de todo el territorio de lo humano y de la naturaleza, quieren hacernos creer que la utopía está haciéndose realidad en el paradigma de la globalización realmente existente. Sería, según los neoliberales, la traducción, a nivel político

⁵ Barcelona, 2004.

y económico, de la idea de Leibniz de que vivimos en el “mejor de los mundos”. Con el capitalismo democrático, dirá Francis Fukuyama, la humanidad ha llegado al final de la historia; ya no se puede aspirar a más⁶. Ha nacido el “último hombre”, el “hombre nuevo”, que era el ideal de la Ilustración. Se ha hecho realidad el reino de Dios en la historia, que ha sido siempre el viejo sueño de los milenarismos. Consecuencia: carecen de sentido las preguntas de Kant: “¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?”. No hay nada nuevo que esperar, porque el objeto de la esperanza se ha logrado. No hay nada que hacer, porque todo está hecho. No hay que luchar por la utopía porque ya se ha hecho realidad.

Esta argumentación tiene trampa⁷. La globalización neoliberal no es la descripción de una realidad ideal, ni de un mundo sin fronteras. Es un proyecto imperial que pretende uniformar las culturas, controlar las economías y someter todo tipo de heterodoxia al pensamiento único. Es un manto con el que se quiere ocultar el fenómeno de la neo-colonización del mundo por el capital multinacional. Es, a su vez, una *construcción ideológica*, y no la descripción del nuevo entorno económico; una interpretación errónea de la realidad que viene a sustituir a otra descripción exacta⁸. Con esa interpretación se quiere ocultar la asimetría del poder, a nivel planetario, en la relación entre los pueblos, se nos quiere hacer ver que vivimos en un mundo interdependiente, cuando, en realidad, estamos sometidos a nuevas y más sutiles formas de dependencia.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES, PORTADORES DE UTOPIÁS, DE LIBERACIÓN Y DE LA ESPERANZA EN ACCIÓN

Pero no todo es destierro y maltrato de la utopía. No todo es negación de la utopía. No todos es desierto antiutópico. Asistimos, al mismo tiempo, al despertar de la utopía a través de la floración de movimientos portadores de liberación y de esperanza en acción que se caracterizan por expresar su indignación ante la negación de la dignidad de las mayorías populares del planeta, levantar la voz crítica contra el poder, contra todos los poderes y todas las formas de dominación,

⁶ Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el Último Hombre*, Barcelona 1992; Id., “Pensando el fin de la Historia 10 años después”: EL PAÍS, 12.6.1999, 17 y ss.

⁷ Cf. Raúl Fonet-Betancourt “Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales”: *Pasos* 88, 1999, 9-21.

⁸ Cf. Alain Touraine, “La globalización como ideología”: EL PAIS, 29.9.1996, 17.

despertar a la sociedad adormecida y proponer alternativas y utopías a medio y largo plazo⁹.

Me refiero a los movimientos sociales: feministas, ecologistas, antimilitaristas, antiimperialistas, descolonizadores, a los movimientos alterglobalizadores, a los Foros Sociales Mundiales, Continentales y Locales, que luchan por Otro Mundo Posible, al Movimiento de los Indignados, que defienden una democracia participativa, un modelo de desarrollo sostenible y una economía solidaria.

- Frente a la crisis de representatividad y la democracia de baja intensidad, proponen como alternativa la participación ciudadana, la democracia radical a todos los niveles: político, económico, laboral, familiar, educativo, social, etc.
- Frente a la mercantilización de la vida cotidiana (ocio, tierra, agua, trabajo, conocimiento, salud, educación, alimentación...), proponen como alternativa la defensa de los bienes comunes de la humanidad y de la tierra y la soberanía alimentaria.
- Revisión de las relaciones laborales y defensa de la economía social y del cooperativismo, reconocimiento de todo el trabajo, de todos los trabajos: de los invisibilizados, de los no remunerados, sobre todo el trabajo de las mujeres no reconocido como tal.
- Frente a la reduccionista identificación del ser humano con la productividad y la falsa premisa del crecimiento sin límites, critican el productivismo y defienden el decrecimiento a partir de la idea de que “más” no siempre es “mejor”. La alternativa es la sobriedad, nuevas relaciones armónicas con la naturaleza que tienen su manifestación más auténtica en la ética indígena del Sumak Kawsay, “Buen Vivir”, que consiste no en vivir mejor que..., que siempre desemboca en competitividad, sino en vivir armónicamente con la naturaleza, consigo mismo y con las demás personas y grupos humanos.
- Frente a las estructuras políticas y las formas de vida patriarcales, proponen como alternativa una sociedad igualitaria y una democracia paritaria.

⁹ Para lo que sigue, cf. Oscar Mateos y Jesús Sanz, *Cambio de época, ¿cambio de rumbo? Aportaciones de los movimientos sociales*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2013.

Los movimientos portadores de utopía no se mueven en el vacío ideológico, sino que cuentan con una guía teórica, que es la filosofía de la esperanza y el pensamiento utópico bajo el magisterio de Ernst Bloch, cuya vida itinerante y extensa obra literaria constituyen el mejor ejemplo de rehabilitación de la imaginación creadora y de recuperación de la utopía como categoría movilizadora de las energías emancipatorias de la Humanidad.

Bloch relea la historia con la intención de descubrir las huellas de la libertad y el futuro y de recuperar el excedente utópico presente en los diferentes movimientos de emancipación y en las distintas tradiciones filosóficas y religiosas grávidas de potencialidad, de posibilidades históricas y, en definitiva, de futuro¹⁰.

LA UTOPIA, MOTOR DE LA HISTORIA

En la situación de destierro, de descrédito y de silencio en que ha sido colocada la utopía, en medio de la confusión que genera la consideración engañosa de la globalización neoliberal como realización de la utopía y ante la propuesta de alternativas de Otro Mundo Posible por parte de los movimientos sociales, que se encuentran en plena efervescencia, es necesario recuperar la utopía como *motor de historia*.

Efectivamente, es ella la que libera a la historia de su estancamiento, inercia y pasividad, de su fijación en el pasado, de la ley del eterno retorno. Es ella la que lleva a tener el futuro como horizonte y la que ha hecho posible los avances de la humanidad en dirección a la justicia, la libertad y la solidaridad, en una simbiosis entre utopía y esperanza, razón y acción, como formulara lúcidamente Bloch en esa enciclopedia de las utopías que es su libro *El principio esperanza*: “La razón no puede florecer sin esperanza; la esperanza no puede hablar sin razón”.

Comentando mi libro *Invitación a la utopía*, escribe Luis García Montero: “Un equipaje para viajar en este mundo. *Pensar en la utopía como fuerza dinámica de la historia significa afirmar que tenemos derecho a dejar de sufrir*. De ahí que Juan José Tamayo entienda que en tiempos de crisis es imprescindible una

¹⁰ Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004-2007; Juan José Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Tirant lo Blanch, València, 2015.

Invitación a la utopía. Porque renunciar a ella no supone que la utopía desaparezca del mundo, sino que la abandonamos en manos de la injusticia” (*Info-libre*, 14 de agosto de 2013).

Pero la utopía no debe ser entendida como confianza ciega, optimismo ingenuo o fijación mítica en los orígenes, sino en su carácter paradójico y dialéctico, ya que lleva en sus gérmenes éxitos y fracasos, fragilidad y fortaleza, verdad y no-verdad, fecundidad y esterilidad, poder e impotencia, afirmación y negación, conciencia crítica y propuestas alternativas.

Los seres humanos, los proyectos y los movimientos utópicos han sido, por tomar prestada la letra de la emblemática canción de Labordeta –“Habrá un día en que todos al levantar la vista veremos una tierra que ponga ‘Libertad’”–, los que han empujado la historia hacia la libertad. Pareciere que hubieran fracasado, pero solo lo parece, ya que dejaron huella. A ellos se deben buena parte de los avances de la humanidad en todos los terrenos: éticos, políticos, económicos, sociales, culturales, simbólicos, religiosos, jurídicos, etc.

Zaratustra, Buda, Moisés, los Profetas de Israel, Judit, Julda, Sócrates, Espartaco, Jesús de Nazaret, María Magdalena, Hipatia, Francisco y Clara de Asís, Margarita Porete, Cristina de Pisán, Teresa de Jesús, Thomas Müntzer, Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft, Marx, Bakunin, Alejandra Kollontai, Rosa Luxemburgo, Simone Beauvoir, Simone Weil, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Juan XXIII, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Rigoberta Menchú, Yasir Arafat, Isaac Rabin, Shirin Ebadi, Berta Cáceres, Chico Mendes, Vandana Shiva, Wangari Maathai...

Estas personas y otras muchas que podríamos citar fueron portadoras de utopías, cada uno en su tiempo, e iluminaron el camino para que pudiéramos caminar en dirección a la utopía por la senda de la esperanza, de la *docta spes*, como dice Bloch. Fue la *docta spes* la que les impidió caer en el fatalismo histórico, pensando –mejor, creyendo– que el futuro ya está escrito y que la historia terminará en un gran fracaso. La *docta spes* evitó igualmente que cayeran en el optimismo ingenuo, pensando que las cosas cambian por arte de magia.

En todas las personas citadas ética y utopía caminaron juntas, al unísono. No hay utopía sin axiología moral, como tampoco hay ética sin horizonte utópico. En todas convivieron razón y esperanza.

Ciertamente, muchos fueron desacreditados, sus proyectos deformados o falseados por sus sucesores, sus ideas descalificadas por los ideólogos del sistema. Otros fueron condenados a muerte, asesinados... Y todos acusados de idealistas, ilusos, populistas, Pero, ¿fracasaron realmente? No, sus ideas fueron enarboladas por personas y grupos que las llevaron adelante, no pocos de sus proyectos se hicieron realidad y los que no se llevaron a cabo siguen pendientes, pero no se han descartado. Estas mujeres y estos hombres son referentes morales a seguir. Sus utopías iluminan el camino en la oscuridad de la historia. Dejaron el terreno abonado para que diera sus frutos, de los que no pudieron beneficiarse, pero sí se beneficiaron las generaciones futuras.

¿Fracasaron los proyectos y los movimientos revolucionarios de 1848? Responde el historiador inglés Eric Hobsbawm: “Dos años después de 1848 parecía que todo había fracasado. Pero a largo plazo no había fracasado. Un buen número de medidas propuestas por los revolucionarios fueron implementadas. Fue, por lo tanto, un fracaso inmediato. Pero, a la larga, fue un éxito, pero no ya en forma de una revolución”.

CRÍTICAS A LA RAZÓN UTÓPICA Y REHABILITACIÓN CRÍTICA DE LA UTOPIÍA

Las utopías y el pensamiento utópico se han visto seriamente zarandeados desde todos los ámbitos del saber y del quehacer humano, así como desde las diversas ideologías: las ciencias sociales, la filosofía, la política, la economía, las ciencias de la naturaleza, el pensamiento posmoderno, el neoliberalismo, el conservadurismo, el positivismo, etc. Las críticas se dirigen al corazón mismo de la utopía, a sus proyectos, realizaciones y patologías. Se la acusa de ingenua, idealista, totalitaria, igualitarista, de ser una escatología secularizada, de responder a una etapa pre-científica de la humanidad y mantener a los seres humanos en una conciencia mítica, de imponer un pensamiento único y uniformar las conciencias, de recurrir a la violencia para el logro de sus objetivos, de querer traer el cielo a la tierra.

Son críticas a tener en cuenta y a asumir, pero sin absolutizarlas, y menos aún, renunciar a la utopía, sino *rehabilitándola críticamente* como invariante de la historia humana, principio presente y actuante en la estructura de la realidad, elemento constitutivo del ser humano, motor de la historia, instancia crítica de la realidad, imagen visualizadora y anticipadora de otra realidad, y horizonte de transformación y principio de justicia.

¿QUÉ UTOPIA?

He aquí una aproximación a la respuesta:

- Utopía *no mitificada*, es decir, que no nos haga regresar a edades de oro que nunca existieron.
- Guiada por un *interés emancipatorio y liberador*.
- Con *intencionalidad ética*
- Abierta a la *alteridad*.
- En un horizonte *laico*.
- En la *perspectiva de las víctimas*: Escribe Albert Camus: “Uno no puede ponerse del lado de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la padecen”.
- Integradora de la pluralidad de alternativas para no caer en la uniformidad.
- *Que compagine crítica y propuesta*.
- *Que guíe la praxis y oriente hacia ella*: Escribe Adela Cortina. “Sin futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente”.
- *Que contemple la imperfección como inherente al ser humano y la posibilidad del fracaso* para evitar construir paraísos celestes en la tierra, que, a la larga, pueden convertirse en infiernos, y que sea capaz de levantarse de sus fracasos. “No es la perfección estática –afirma Mumford Lewis–, sino el constante avance, la renovación y la trascendencia, la mejor alternativa de la vida en la utopía”. Decía Nelson Mandela: “La mayor gloria no es nunca caer, sino levantarse siempre”.
- Utopía que, según Walt Whitman, *se proponga e intente alcanzar metas, pero también superarlas*, para evitar caer en “la melancolía del cumplimiento” (Bloch). “No es la perfección estática –afirma Mumford Lewis–, sino el constante avance, la renovación y la trascendencia, la mejor alternativa de la vida en la utopía”.
- Utopía, en fin, *descolonizadora*, que no absolutice ni imponga una visión etnocéntrica del futuro sino que respete otras visiones utópicas y posibilite el diálogo igualitario entre utopías y pensamientos utópicos de las diferentes tradiciones filosóficas, culturales y religiosas.

¿UTOPIÁS PARA TIEMPOS DE CRISIS?

Alguien se preguntará con cierto escepticismo: ¿Utopía en tiempos de crisis? Es una pregunta que se hace el Sistema y que tiene como objetivo eliminar la esperanza de la conciencia humana y de la historia. Pero también pueden hacérsela las personas desahuciadas, las que ya no esperan nada de la vida, la gente más vulnerable, “los nadie”, del poema de Eduardo Galeano.

Alguien puede pensar que, en tiempos de crisis, la utopía significa renunciar a arrimar el hombro ante los graves problemas que sufren los sectores más vulnerables de la sociedad e implica evadirse de la realidad. Todo lo contrario. La respuesta a la pregunta del título no puede ser otra que afirmativa, si bien con sentido crítico.

Las utopías tienen su temporalidad, afirma Ernst Bloch. Es precisamente en tiempos de crisis cuando los oprimidos toman conciencia de la negatividad de la historia, expresan su insatisfacción con la realidad, muestran su descontento e indignación, protestan y se movilizan. Es en tiempos de crisis cuando formulan utopías movilizadoras.

Sin utopías la suerte está echada, emprenderíamos un viaje a ninguna parte y caminaríamos sin rumbo dando tumbos. Sin utopías triunfaría la injusticia por doquier y se impondría la barbarie. La Humanidad se haría el harakiri y la historia dejaría de ser tal para convertirse en eterno retorno.

Es en los márgenes de la sociedad donde se han fraguado siempre –y siguen fraguándose– las alternativas, las grandes transformaciones. “El cambio –afirma Gianni Vattimo– lo impulsan los que no están bien: los pobres, los oprimidos. El cambio no tiene por qué ser mejor, pero el mantenimiento de lo que hay implica una clausura del futuro. Hay una motivación ontológico-cristiana: por un lado, los oprimidos intentando cambiar las cosas; por el otro, el hecho de que los débiles son más. Eso es la democracia”.

Es en tiempos de crisis y desde los márgenes cuando resulta más necesario que nunca sacar a la luz los tesoros ocultos que anidan en lo profundo de la realidad y activar las potencialidades y latencias ínsitas en los seres humanos. Por eso invito a hacer un viaje por las grandes utopías de la historia de la humanidad: *Los trabajos y los días*, de Hesíodo; *La República* y *Las Leyes*, de Platón; *La Isla del Sol*, de Yambulo; *La tres eras del Espíritu*, de Joaquín de Fiore; *Utopía*, de Tomás Moro; *La Ciudad del Sol*, de Tomasso Campanella; *La Nueva Atlántida*, de Francis

Bacon; pero también por las grandes distopías: *Nosotros*, de Evgeni Zamyatin; *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *1948*, de George Orwell; *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury; y la más reciente: *2084. El fin del mundo*, de Boualem Sansal, que es una fábula de inspiración orweliana donde se satirizan los abusos e hipocresías del fundamentalismo religioso como grave amenaza para la democracia.

Invito a seguir escribiendo nuevas utopías, pero también distopías, a *cultivar la utopía*, a vivir y convivir utópicamente, a pensar la realidad y actuar en ella más allá de los límites de lo posible, como sugiere Walt Whitman: “Antes del alba, subí a las colinas, miré los cielos apretados de luminarias y le dije a mi espíritu: cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos tranquilos y satisfechos? Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas para seguir adelante”.

AUTORAS Y AUTORES

María José Guerra Palmero

Es Doctora en Filosofía y Profesora Titular de Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Subdirectora de Doctorado, directora del Centro de Estudios Ecosociales y miembro del Comité de Ética de la Investigación de la citada Universidad y Vicepresidenta de la Red Española de Filosofía. Fue Directora del Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna desde el 2010 al 2012. En la actualidad es Investigadora Principal junto a Eva Darias de un nuevo proyecto I+D: “Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-63895-C2-1-R). Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética* (Madrid, Editorial Complutense, 2001), *Breve introducción a la ética ecológica* (Madrid, Antonio Machado Libros, 2001) y *Habermas. La apuesta por la democracia* (Barcelona, Bonallettra, 2015). Con Ana Hardisson *20 Pensadoras del siglo XX* (Oviedo, Nobel, 2006), con R. R. Aramayo, *Los laberintos de la responsabilidad* (Madrid, Plaza y Valdés, 2007) y con Aránzazu Hernández Piñero, *Éticas y políticas de la alteridad* (Madrid, Plaza y Valdés, 2015). Ha sido editora del nº 10 de *Dilemata. Revista Iberoamericana de Éticas Aplicadas*, dedicado a “Género, migraciones y ciudadanía. Expandiendo la agenda feminista de investigación” (2012), del nº 51 de *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, nº 51 sobre la obra de la filósofa Iris Marion Young, “Responsabilidad y Justicia” (2013) y del nº 63 de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* dedicado a Filosofía feminista contemporánea (2014).

M^a Elisa Varela-Rodríguez

Es profesora de Historia Medieval y Paleografía en la Universidad de Girona e investigadora del Centro de Investigación de Mujeres Duoda de la Universidad de Barcelona. Fundadora de la *Biblioteca Virtual de Investigación y Docencia Duoda* (BViD), del *Seminario Internacional de Cultura Escrita y Visual “Josepa Arnall Juan”* y del *Seminario de Teorías y métodos de los Estudios de Mujeres*, desde

el Instituto de Investigación Histórica de la Universidad de Girona. Ha dirigido durante once años la revista *DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual* y ahora dirige los *Estudios de Cultura Escrita y Visual en la Universidad de Girona. Visiting. prof.* durante los últimos 5 años en la Università degli Studi di Sassari. Entre sus publicaciones cabe citar: “La oralidad, la escritura y el aprendizaje” (2006); “Las relaciones amorosas d’Elo Álvarez, Aurembiaix d’Urgell, Blanca de Antillón, Teresa Gil de Vidaure, Berenguera Alfonso, Sibilla de Saga... Amigas, concubines o amantes de Jaime I?” (2011); “Mujeres medievales con sentido de la autoridad” (2011); “Las ideas del cuerpo y del buen gobierno en el «Prólogo de las Leges Palatinae»” (2013); “L’arruolamento e l’equipaggio nelle navi dei mercanti catalani del XIV secolo”, (2014); “The conception of authority and power in the Works of Christine de Pizan. Mediation and Consensus in her work” (2016).

Jorge García López

Nació en Barcelona (1961) y se formó junto a Francisco Rico, Alberto Ble-cua y Pedro M. Cátedra en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde fue Becario de Investigación y Profesor Ayudante (1990-1992). Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Girona (1992-2016). Ha centrado sus investigaciones en la Literatura Medieval española y del Siglo de Oro, así como últimamente en la Literatura Hispanoamericana. Entre los autores que ha estudiado con asiduidad y publicado artículos científicos y monografías destacan *El libro de Alexandre*, Gonzalo de Berceo, el Arcipreste de Hita, Miguel de Cervantes, Francisco de Quevedo, Diego de Saavedra, Baltasar Gracián y Borges. Conferenciante habitual en coloquios y congresos de literatura española, ha dirigido cuatro Proyectos de investigación de dotación Oficial del Ministerio de Educación (MEC) y del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) centrados en el siglo XVII y en la relación entre literatura, ciencia y pensamiento filosófico. Entre sus últimas publicaciones destacan *Cervantes: la figura en el tapiz* (Pasado & Presente, 2015) y *Borges: la visita del dios* (Tirant lo Blanch, 2016).

Página personal [http://www.academia.edu/Jorge García López](http://www.academia.edu/Jorge_García_López)

Raúl Morodo

Licenciado y Doctor en Derecho, Universidad de Salamanca. Catedrático de Derecho Político en las Universidades de Oviedo, Alcalá de Henares, UNED y

Complutense de Madrid. Rector de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. Académico Numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Secretario General del Partido Socialista Popular (PSP). Diputado por Madrid en las Cortes Constituyentes (PSP). Diputado en el Parlamento Europeo (CDS). Vice-Presidente de la Internacional Liberal y Progresista. Embajador de España en Misión Extraordinaria, París-UNESCO, Portugal y Venezuela.

Es autor de numerosos ensayos y estudios, entre otras, en las siguientes revistas: *Boletín I. del Seminario de Derecho Político*, Salamanca; *Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Complutense; *Revista de Estudios Políticos*, Madrid; *Revista de Derecho Público*, Chile; *Revista Jurídica*, Puerto Rico; *Ibérica*, Nueva York; *Sistema*, Madrid; *Debate Abierto*, Madrid.

Ha publicado doce libros sobre temas políticos y jurídicos. Los últimos son: *Las Constituciones de Bayona y Cádiz: dos ocasiones frustradas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011; *Siete semblanzas políticas: republicanos, falangistas, monárquicos*, Ed. Planeta, 2010; *Ovidio en Barlovento*, Ed. Aguilar, 2007; *Fernando Pessoa y otros precursores de las revoluciones nacionales europeas*, Ed. Biblioteca Nueva, 2005; *Atando Cabos (Memorias)*, Ed. Taurus, 2001; *La transición política española*, Ed. Tecnos, 1993; *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, Ed. El País, 1987. *Acción Española: los orígenes ideológicos del franquismo*, Alianza Editorial, 1985; *Por una sociedad democrática y progresista*, Ed. Tucur, 1982.

Gonzalo Pontón Gijón

Es profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universitat Autònoma de Barcelona. Especialista en literatura española de los siglos XV a XVII, ha prestado particular atención a la epistolografía, la construcción del discurso historiográfico, las ideas literarias y el teatro. Ha realizado numerosas ediciones críticas de obras literarias de los Siglos de Oro, en particular comedias de Lope de Vega y narraciones breves de diversos autores. Ha sido jefe de redacción de la edición crítica del *Quijote* del Instituto Cervantes y ha publicado su propia edición de la novela. Ha coordinado la *Historia de la Literatura Española* de Editorial Crítica, de dos de cuyos volúmenes es coautor. Es director del grupo de investigación Prolope (UAB) y le ha sido concedida la distinción ICREA Academia 2014 a la excelencia investigadora (Generalitat de Catalunya). Ha ejercido como crítico literario y ha dirigido varias colecciones editoriales.

Alicia H. Puleo

Es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesora Titular de Filosofía Moral y Política (Catedrática Acreditada) en la Universidad de Valladolid. Forma parte del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de esta Universidad y del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado, entre otros libros: *Cómo leer a Schopenhauer*, *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, *Filosofía, Género y pensamiento crítico*, *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, *Ecología y Género en diálogo interdisciplinar*. Ha sido finalista del Premio Nacional de Ensayo con su obra *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*. Es autora, asimismo, de numerosos artículos publicados en diversos países de Europa y América. Ha dedicado gran parte de su reflexión a la relación entre teoría feminista y ecología. A partir de 2014, dirige la Colección Feminismos de Editorial Cátedra. Participa en diversos grupos de investigación, en seminarios y masters de Universidades españolas y extranjeras y en consejos editoriales de revistas académicas.

Federico Mayor Zaragoza

Doctor en Farmacia por la Universidad de Madrid en 1958. Catedrático en 1963 de Bioquímica de la Facultad de Farmacia de la Universidad de Granada, de la que fue Rector durante los años 1968-1972, año en que accedió a la Cátedra de Bioquímica de la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid. Vicepresidente y Presidente en Funciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1972-1973), Subsecretario de Educación y Ciencia (1974-75) y Presidente de la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica de la Presidencia del Gobierno (1975-1978). En 1975, creó, con los profesores Antonio García Bellido, David Vázquez y Eladio Viñuela, el Centro de Biología Molecular Severo Ochoa, en la Universidad Autónoma de Madrid. Director General Adjunto de la UNESCO (1978-1981), Ministro de Educación y Ciencia de España (1981-1982) y Director General de la UNESCO (1987-1999). Co-presidente del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones (2005-2006). Presidente de la Comisión Internacional contra la Pena de Muerte (2010-). En 1999 creó la Fundación Cultura de Paz, de la que es Pre-

sidente. En la actualidad es Presidente del Consejo Científico de la Fundación Ramón Areces.

Ha publicado más de ochenta trabajos de investigación científica y diversos ensayos, entre los que cabe citar: *Mañana siempre es tarde*; *La nueva página*; *Memoria del futuro*; *Los nudos gordianos*; *Un mundo nuevo*; *La fuerza de la Palabra* (2005), *Voz de vida*, *Voz Debida* (2007), *Delito de Silencio* (2011), *¡Basta!* (2012), así como varios compendios de poemas: *A contraviento* (1984), *Agua-fuertes* (1991), *Terral* (1997), *Alzaré mi voz* (2007), *En pie de paz* (2008), *Donde no habite el miedo* (2011).

Es Doctor Honoris Causa de diversas universidades y Académico Correspondiente de, entre otras, las Academias de Farmacia de Argentina y de Ciencias de la Federación Rusa (1998). En 1976 fue nombrado Académico Numerario de la Real Academia Nacional de Farmacia y en 1994 Académico Honorario de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. En la Real Academia Nacional de Medicina ocupa la Medalla número 35. Es Co-presidente del Instituto Universitario de Derechos Humanos, Democracia y Cultura de Paz y no Violencia (DEMOSPAZ), de la Universidad Autónoma de Madrid, creado en 2016.

Juan José Tamayo

Es doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y de Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Dirige la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría”, de la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor invitado en numerosas universidades españolas, europeas, africanas, latinoamericanas y norteamericanas, miembro del Instituto DEMOSPAZ, de la Universidad Autónoma de Madrid, del Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja” y del Comité Científico del Instituto Universitario de Estudios de Género, de la Universidad Carlos III de Madrid. Pertenece al Comité Internacional del Foro Mundial de Teología y Liberación. Secretario General de la Asociación Teológica Juan XXIII, miembro de la Junta Directiva del Centro UNESCO de Madrid y de la Sociedad Española de Ciencias de la Religión (SECR). Es investigador del Proyecto ALICE, Espejos extraños, lecciones inesperadas (alice.ces.uc.pt) de la Universidad de Coimbra (Portugal), dentro del 7º Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

Sus investigaciones se centran en las Ciencias de las Religiones; Teología de la Liberación; Pluralismo Cultural y Religioso, Interculturalidad y Diálogo Interreligioso; Islam; Feminismo y violencia contra las mujeres; Historia de las utopías y pensamiento utópico –tema de este Simposio–, sobre el que ha publicado numerosos artículos y obras de referencia internacional en la materia, entre las que cabe citar: *Cristianismo: profecía y utopía* (EVD, Estella-Navarra, 1987); *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis* (Madrid, Trotta, 2012); *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* (Tirant lo Blanch, 2015).

**FUNDACIÓN
RAMÓN ARECES**

Vitrúvio, 5 - 28006 Madrid
www.fundacionareces.es
www.fundacionareces.tv

