

## Utopía y realidad: la utopía “clásica” revis(it)ada

Dante Klocker

AUTORES: Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos, Almt. Brown 54 Paraná, Entre Ríos. Argentina

ARK: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s22504559/q2ctuw12>

Contacto: [dante.klocker@uner.edu.ar](mailto:dante.klocker@uner.edu.ar)

### RESUMEN

La presente investigación tiene por objeto la cuestión de la “utopía” entendiendo por tal una perspectiva teórica y práctica orientada a la construcción de un mundo social radicalmente *diferente y mejor* que el existente; el cual, por tanto, fácticamente “no es”, pero contrafácticamente *debería* o, cuanto menos, *merecería* ser. En el marco de este campo temático más amplio, nuestro Proyecto se concentra en el primer modelo utópico moderno, al que denominamos “clásico” (y ha sido llamado también “humanista”), y que tiene su anclaje en la célebre obra de Tomás Moro, publicada en 1516, la cual servirá de realización paradigmática (en sentido kuhniiano) para elaboraciones posteriores. En nuestra investigación tomaremos, por ello, dicha obra como centro de referencia, pero poniéndola en todo momento en relación y en tensión, por un lado, con textos previos, que en algunos casos se comportaron como antecedentes suyos (concretamente la *República* de Platón o la *Ciudad de Dios* de Agustín y *La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan); y, por otro, con elaboraciones posteriores que recogen y prolongan alguno/s de sus puntos de vista (como sería el caso de Fourier).

A su vez, los ejes, dimensiones o registros en torno a los cuales se entablará este diálogo polémico serán, pues, el “ontológico”, referido al estatuto o modo de existencia que le pertenece al orden utópico; el “epistemológico”, referido a las condiciones de producción y justificación de un conocimiento pretendidamente válido u “objetivo” acerca de este peculiar objeto que, por definición, “no es”; el “antropológico”, que prestará atención a cómo es entendida en cada caso la subjetividad humana; y, finalmente, el práctico, referido a las costumbres e instituciones que pertenecerían a dicho orden.

**Palabras clave:** Utopía - Platón - Agustín - Pizan - Fourier

**Objetivos:**

1) Establecer cuál es el contenido del orden utópico según diversas formas o versiones de lo que globalmente podríamos llamar la utopía “clásica”.

2) Determinar, en vinculación esencial con lo anterior, cuál sería el estatuto ontológico que le pertenece a dicho contenido; esto es, qué tipo de “existencia” posee aquello que *no existe* fácticamente, pero *podría y merecería existir* por constituir contrafácticamente el orden “óptimo” de la vida humana.

3) Explicitar de qué manera es entendida allí la condición humana, como momento constitutivo de la postulación de una instancia de este tipo.

4) Identificar las estrategias epistemológicas que harían posible la elaboración y justificación de un conocimiento pretendidamente “válido” u “objetivo” acerca de un contenido de esta índole.

5) Establecer cuáles serían las condiciones y posibilidades de la praxis en el horizonte del pensamiento utópico; esto es, qué tipo de prácticas habilita y promueve dicho modelo teórico y qué rol y alcance le asigna a las mismas.

De dichos objetivos no se cumplió el último; se cumplió muy satisfactoriamente el primero y los restantes se cumplieron en un grado aceptable.

**Marco teórico**

En lo que respecta al término “utopía”, la primera indicación para ingresar en su sentido deberá ser buscada, sin duda, en aquella acuñación de extraordinaria fecundidad y pregnancia de la que se valió, como se sabe, Tomás Moro para dar nombre a su célebre obra publicada hace casi algo más de 500 años y, dentro de su espacio de ficción, a la isla cuyos pobladores, los “utopienses”, ofrecen a su afortunado y sorprendido descubridor, el navegante Rafael Hythlodeo, el espectáculo de una forma de vida (costumbres, valores, instituciones, normas, etc.) no sólo *diferente* a todas las conocidas hasta el momento, sino, más aún, *superior* a ellas (y quizás a cualquier otra) por poseer la máxima “perfección” o, lo que no es sino su reverso, por residir en ella la máxima “felicidad”. Por esta razón en un epigrama añadido a la tercera edición de la obra se le hará decir de sí misma a la isla de *Utopía*: “Tengo mérito para ser llamada *Eutopía*”<sup>1</sup>, “lugar bueno”, pleno, feliz. Ahora bien, justamente debido a este carácter de plenitud, excelencia y “trascendencia”<sup>2</sup> del orden “mejor” respecto del (o de los) mundo/s históricamente existente/s cabe decir, pues, que “no hay tal lugar” (Francisco de Quevedo) –y en este carácter negativo insistirá el autor desde el comienzo y lo reiterará una y otra vez a lo largo de la obra–; es decir, que estamos ante un “lugar” que *fácticamente “no” existe* (y que quizás no podría jamás existir del todo), pero justamente en la misma medida en que *contrafácticamente debería –o, cuanto menos merecería– existir*. Así, el orden “óptimo” y, por tanto, más deseable al tiempo que está investido de una especie de *plus* o plenitud de ser o de realidad (en cuanto a su contenido), posee también, y por esto mismo, un déficit de ser o de realidad (en cuanto a su existencia).

Así, pues, es el problema de la significación de lo “utópico” el que por su sentido mismo nos conduce al referido a su posible “realidad”, lo cual nos plantea inevitablemente la cuestión de qué se puede entender aquí por “realidad”. En una primera aproximación podríamos decir que dicho concepto (de por sí extremadamente complejo y polisémico) alude, por así decir, a la “materialidad” –o, si se prefiere, a la “facticidad”<sup>3</sup>– de los sujetos humanos (y sus relaciones) y la del mundo al que pertenecen, que éstos constituyen y que, al mismo tiempo y recíprocamente, los constituye; dicho de otro modo, al todo con-

1. PRÉVOST, André: *L’Utopie de Thomas More*, edición bilingüe, Mame, Paris, 1978 (en adelante *Utopía*).

2. Véase MANNHEIM, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a. M., 1965, p. 169.

3. Véase HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, §12, p. 75.

formado por el mundo humano/natural<sup>4</sup>, subjetivo/objetivo<sup>5</sup>, en su esencial imbricación e interdeterminación a través de la praxis vital en el dinamismo histórico que le es inherente, tomando, además, esta unidad (indivisa, pero no indiferenciada) en su dimensión propiamente objetual o, si se prefiere, "óntica"; esto es, en cuanto diferente e irreductiblemente "otra" respecto del pensamiento<sup>6</sup>.

Ahora bien, tradicionalmente se han distinguido en el seno de lo "real" (o, usando la expresión clásica, de lo "ente") así delimitado dos aspectos o dimensiones a las que la filosofía escolástica denominó respectivamente "essentia" y "existentia". Sin ninguna intención de entrar en las sutilezas técnicas implicadas en el sentido de estos términos, elaborados en el contexto de varios siglos de finas disquisiciones y trabadas discusiones, podríamos decir que con "essentia" nos referimos a "lo que" (*quid, quidditas*) en cada caso es real, lo cual es siempre algo (*aliquid*) determinado (un hombre, un río, una institución política, etc.); mientras que con el término "existentia" se aludiría al hecho mismo de que dicho contenido "es" o "existe", es decir, es algo en vez de nada (según la conocida formulación leibniziana).

Así, al dirigirnos a lo que llamamos lo "real" nos encontraríamos siempre, por un lado, con un determinado "contenido" entitativo (por el cual cada estado de cosas dado es esto o aquello, de tal manera o de otra, etc.); y, por otro, y en íntima imbricación, con la existencia (el hecho de existir o el estar existiendo de hecho) de dicho contenido, teniendo en cuenta, además, que este existir admitiría diversos modos o, quizás podríamos decir también, grados. Esta multidimensionalidad del fenómeno de la "realidad" hace que la interrogación acerca de su relación con lo "utópico" se diversifique al menos en dos direcciones. Así, estaremos preguntando, en primer lugar, por *la realidad de la utopía en el sentido de cuál sería su "contenido" real específico* (en concreto, cuáles serían sus costumbres, instituciones, modos de organización social, etc.). Y en íntima conexión con esto, y dado que se trata de un ordenamiento de y para lo humano en su instalación en el mundo, podremos preguntar también de qué manera puede interpretarse aquí la "realidad" humana; esto es, cómo cabe comprender la condición inherente a los sujetos que son el soporte y los destinatarios del orden utópico.

Y pasando a la segunda dimensión que advertíamos en el fenómeno de la "realidad", nos interesa preguntar también *si y en qué sentido habría realidad (ahora entendida como "existencia") en la utopía*; esto es, si el ordenamiento vital entendido como diferente y "trascendente" respecto de lo fácticamente dado, posee o no densidad real y, en tal caso, en qué medida o de qué manera; si a aquello que por definición es lo "otro" respecto de lo existente se le podría reconocer, con todo, alguna forma de "ser" o si, por el contrario, carece en absoluto de toda entidad; y, en caso afirmativo, de qué tipo o grado se trataría, en qué se asemejaría y en qué diferiría respecto al modo en que "existe" la realidad fáctica e, incluso, también qué vinculación mantendrían uno y otro modo de existencia. Asimismo, una vez que se ha preguntado por la realidad de la utopía en el sentido de su contenido esencial y su estatuto existencial, cabe también plantearse la cuestión referida a la posible relación o correspondencia que opera entre ambas dimensiones. Esto es, ¿cómo existe aquello que posee este tipo de determinaciones (mundo óptimo, orden opuesto al fáctico, etc.) y por qué?

Ahora bien, hasta el momento nos estuvimos moviendo predominantemente en el registro ontológico (o, si se prefiere, onto-antropológico), lo cual cubre tan sólo una faceta (esencial e irrenunciable, pero no única) de la cuestión planteada. En efecto, si queremos interpretar lo utópico en cuanto realidad (en los múltiples aspectos señalados), esto nos obliga a preguntar también cuáles serían las condiciones de acceso a esta peculiar realidad (que, como vimos, en un importante sentido puede ser calificada de "irreal", en cuanto fácticamente "inexistente"); o, dicho de otro modo, *si, en qué medida y bajo qué condiciones podría lograrse y validarse un posible conocimiento (pretendidamente "objetivo") acerca de*

4. Véase ADORNO, Th. W.: "La idea de historia natural", en *Escritos filosóficos tempranos*, Obra completa, 1, Akal, Madrid, 2010, pp. 315-33.

5. Véase ADORNO, Theodor: "Sobre sujeto y objeto", en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 143-58.

6. Véase ADORNO, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Obra completa, 6, Akal, Madrid, 2005, p. 42.

un campo temático que jamás se da como “objeto” (en el sentido de los objetos del mundo fáctico). Así, de modo correlativo y complementario al registro ontológico nos encontramos inevitablemente con el registro epistemológico.

Ahora bien, al abordar el problema de la relación entre utopía y realidad desde estas tres perspectivas estrechamente vinculadas y, quizás, coimplicadas –la ontológica, la antropológica y la epistemológica–, lo haremos a partir de algunos de los textos en los que comienza a gestarse el paradigma utópico entendido como modelo teórico y práctico. Entre dichos textos, ocupa, sin duda, un lugar central *Utopía* de Moro, obra que, sin duda, supone y recoge una serie de fuentes previas que le sirven de antecedente e inspiración, pero que con innegable originalidad las reactualiza y resignifica a la luz de la potente y pregnante acuñación lingüística del término “u-topía”.

Por ello al dirigirnos a la célebre obra de 1516 nuestro análisis no se limitará sólo a ella y a su rico y siempre controversial contenido; sino que, más bien, la tomaremos como centro pivotante desde y hacia el cual intentaremos aproximarnos a algunas fuentes tanto precedentes como posteriores con las que quepa establecer relaciones teórico-conceptuales (afinidades, continuidades, contrastes, proyecciones, etc.) que resulten fecundas para la comprensión de éstas y de aquélla en sus inter(re)ferencias recíprocas. A partir del establecimiento de dichas relaciones esperamos, por un lado, identificar algunos de los rasgos fisonómicos que caracterizan lo que podríamos llamar la utopía “clásica”<sup>7</sup>; y, por otro, llevar a cabo un examen crítico de dicho modelo, intentando determinar algunos de sus méritos, como así también de sus dificultades.

En este sentido, la selección de los textos que hemos realizado a fin de ponerlos en relación/tensión con *Utopía* es, desde luego, revisable y limitada, pero no arbitraria. La primera fuente (ésta sí, casi ineludible) será la *República* de Platón, explícitamente mencionada y de innegable influencia en la obra de Moro tanto en cuestiones de forma (intento de dilucidación de la “ciudad mejor”, crítica a partir de allí de la/s república/s empírica/s, etc.) como de contenido (el cuestionamiento de la propiedad privada es, quizás, el ejemplo más claro). El otro autor del que nos ocuparemos es Agustín de Hipona, sobre todo de su célebre obra teológico-histórico-política *De Civitate Dei*, también muy conocida por Moro y acerca de la cual dictó varias conferencias alrededor del año 1501. Nuestro autor tuvo, así, la ocasión de ensayar una reflexión más bien histórica y filosófica que teológica acerca de los primeros libros de dicha obra y de llevar a cabo a partir de allí una consideración crítica acerca de una serie de “errores sociales” que luego retomaría en *Utopía*. La tercera fuente pertenece, pues, a la escritora italo-francesa Christine de Pizan, que en el contexto del humanismo emergente de principios del siglo XV da a luz una interesante obra titulada *La ciudad de las damas* (1405) en la que lleva a cabo una encendida defensa y reivindicación de las mujeres frente a los ataques misóginos y, en general, frente a diversas formas de violencia de las que eran víctima en el contexto del sistema patriarcal. Si bien no existiría una relación directa entre esta obra y *Utopía* (al menos no una relación documentada), la misma constituye un interesante antecedente del utopismo del Renacimiento en cuanto a la forma y en lo que respecta al contenido nos permite interrogar a la obra de Moro en lo que respecta a la cuestión del *status* y rol social de las mujeres. Finalmente –y, por así decir, de manera prospectiva– nos ocuparemos de uno de los autores que Marx y Engels van a calificar con intención crítica de “socialistas utópicos” (usando, desde luego, el término en el sentido peyorativo que al menos desde fines del siglo XVIII y hasta bien entrado el siglo XX va a tornarse dominante y, luego, casi excluyente), a saber, el pensador francés Charles Fourier. En él podemos advertir, por un lado, un desarrollo coherente de algunas de las tendencias propias de lo que venimos llamando “utopismo clásico” y, por otro, una primera ruptura clara con algunos de sus supuestos de base.

---

7. A diferencia del modo como se emplea habitualmente el término, al decir utopía “clásica” no nos estamos refiriendo a la utopía antigua, sino a aquel modelo teórico-práctico anclado en *Utopía* de Moro, adoptando el enfoque de dicha obra como “paradigmático”, en el sentido más estricto, es decir, kuhniano de la expresión.

## Metodología

Nuestra investigación se plantea, en primer lugar, como investigación teórica y bibliográfica.

Ahora bien, en lo que respecta al tratamiento de los textos, aún sin desconocer su ubicación y sobredeterminación históricas (lo cual exigirá de contextualizaciones, consideraciones sobre la génesis y transformación de los conceptos, investigaciones particulares sobre recepciones de obras e ideas, etc.), centraremos nuestro trabajo en la realización de un análisis teórico-conceptual más bien sistemático tendiente a establecer cuáles serían los esquemas de inteligibilidad propiciados por un determinado "modelo" de comprensión (internamente estructurado en el entrecruzamiento de las dimensiones mencionadas: ontológica, antropológica, epistemológica y práctica), cuáles sus posibilidades explicativas, variantes y dificultades.

Afirma Borges que, contrariamente a lo que *prima facie* podría parecer, todo "gran escritor crea a sus precursores. Los crea y de algún modo los justifica"<sup>8</sup>. Así, no habría sólo una incidencia de lo anterior en lo posterior, sino también de esto último sobre lo primero, esto es, sobre su significado. En efecto, sobre todo cuando tiene lugar una operación realmente original de producción de sentido (que sería lo que caracteriza a un "gran" autor), ésta no sólo se dará *a partir* del pasado (apropiándose y reactualizando creativamente alguna/s posibilidad/s heredada/s de la tradición), sino que también incidirá *sobre* ese pasado, modificándolo (es decir, alterando nuestro modo de interpretarlo y, por tanto, de comportarnos respecto de él). Y naturalmente, esta acción retrospectiva irá acompañada necesariamente de un efecto prospectivo, en la medida en que la generación de posibilidades de comprensión novedosas reconfigura siempre el horizonte de futuro.

Si estas condiciones afectan, pues, en mayor o menor medida a todo proceso de producción de sentido (dependiendo de cuán reiterativo o creativo sea), en el caso de *Utopía* su presencia resulta especialmente intensa y patente. En efecto, la receptividad de esta obra respecto de motivos e impulsos procedentes del pasado (pensemos, por ejemplo, en el platonismo) no es en absoluto menor que su incidencia en nuestro modo de (re)leerlo a la nueva luz que abre. Y tanto o mayor será, pues, y es casi una obviedad decirlo, su proyección posterior, teniendo en cuenta los enormes efectos tanto teóricos como políticos a los que va a dar lugar (los cuales incluyen, desde luego, también las vehementes reacciones en su contra).

Así, es en virtud de este plexo de "correlaciones" hermenéuticas que parten y confluyen en esta obra, que ésta instituye y que, al mismo tiempo, la atraviesan y constituyen, que la hemos escogido como punto focal de nuestra investigación; esto es, como primera fuente a considerar e interrogar acerca de su sentido y, asimismo, como punto de mira desde donde interrogar otros textos y, a su vez, y recíprocamente, a ser interrogado/cuestionado desde los mismos. De esta manera pretendemos, pues, conjugar la perspectiva histórico-hermenéutica con el mencionado intento de reconstrucción sistemática.

## Resultados alcanzados:

### I) *Utopía* de Moro: cuestiones antropológicas, epistemológicas y ontológicas

Abordaremos en primer lugar la cuestión referida al estatuto ontológico de esta peculiar "res" que es objeto del relato de *Utopía*; correlativamente las estrategias lógico-epistemológicas puestas en juego en esta construcción discursiva y, por tanto, sus pretensiones de validez y condiciones de validación; y, finalmente, la concepción acerca de la condición humana (o, en el lenguaje aún clásico de Moro, de su "naturaleza") que allí se sostiene y expresa.

De estas tres cuestiones que sin duda mantienen entre sí una estrecha conexión como aristas inse-

---

8. BORGES, Jorge Luis: "Nathaniel Hawthorne", en *Otras Inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960, pp. 71-95, aquí p. 84.

parables y recíprocamente dependientes de un mismo asunto nos ocuparemos en primer lugar de la coordenada antropológica y esto no por una elección más o menos arbitraria, sino ya a partir de una apuesta interpretativa acerca del sentido de la obra. En efecto, conforme a su impronta "humanista" y proto-moderna<sup>9</sup> lo humano es asumido como centro de referencia en, desde y hacia lo cual todo lo demás adquiere sentido y validez. De este modo, se ha afirmado que "en la concepción humanista de Moro todo el cosmos pende del hombre; éste no puede cumplirse más que en relación con él. Es en el hombre y en torno suyo que todas las cosas cobran su sentido y consistencia" (*Utopía*, p. CXXXIII [163]).

Y de aquí se sigue, pues, inevitablemente que "la Utopía no se encuentra más que en el hombre. Es en él que se cumple lo Otro" (*Idem*). Así, según el destacado intérprete francés, *Utopía* sería ni más ni menos que el movimiento de "trascendencia" respecto de la realidad fáctica que realiza (y sólo puede realizar) la subjetividad humana y es, por tanto, siempre relativa a ésta. ¿Carecería, por ello, de toda objetividad entitativa y objetividad epistémica? Nos ocuparemos de esto más adelante. De momento sirva lo dicho como justificación de la decisión de comenzar nuestro recorrido preguntándonos cómo es entendido lo humano en el contexto de *Utopía*. ¿Cuáles serían, pues, sus rasgos definitorios? ¿Cómo son presentados en la obra? ¿Y de qué manera condicionan ellos el contenido de la misma?

Lo primero que hay que señalar es que, como ya ha sido advertido, no encontramos en *Utopía* una concepción original de lo humano<sup>10</sup>, sino más bien la recuperación de una serie de interpretaciones (algunas especialmente presentes en su época), que, en general, no van a estar allí del todo explicitadas o tematizadas, pero van a operar de modo determinante como trasfondo que da sentido a las múltiples propuestas de la obra. Así, la primera de estas interpretaciones es aquella a la que se refería Max Scheler en una tipología ya clásica como *homo sapiens*<sup>11</sup>. La misma se origina en la cultura helénica y fue expresada conceptualmente sobre todo por Platón y Aristóteles y sostiene que el rasgo que distingue al hombre del animal consiste en su "razón" (*nôus, lôgos*) entendida como capacidad de captar "lo que" son las cosas. De allí procede aquella célebre tesis que abre la *Metafísica* de Aristóteles según la cual "todos los hombres, por naturaleza, desean conocer" (980 a 1). Así, pues, dado que la razón es la facultad fundamental que define lo humano, la tendencia intrínseca a realizar la operación que le pertenece le imprime a la totalidad de lo humano su dinámica propia; y de aquí se sigue, entonces, que su "plenitud" o "consumación" consistirá necesariamente en la realización cabal de dicha operación, lo cual tiene lugar sobre todo en la filosofía.

Justamente en concordancia con este primer rasgo antropológico para los utopienses la "felicidad de

**9.** Como casi todo respecto de esta enigmática obra, también este carácter ha sido objeto de controversia. Así, encontramos quienes sostienen que *Utopía* estaría predominantemente enraizada en la tradición medieval tanto en lo que respecta al contenido, en su reivindicación del espíritu asociativo y comunal previo a la Modernidad (presente, por ejemplo, en las corporaciones y en la vida monástica) como reacción contra el incipiente individualismo mercantil (véase CHAMBERS, R. W.: *Thomas More*, Jonathan Cape, London, 1935, pp. 132, 136 y 257-258); como asimismo en cuanto al estilo y la forma en la supuesta adopción de un "método de construcción totalmente escolástico" (véase DUHAMEL, Albert: "Medievalism of More's *Utopia*", en *Studies in Philology*, Vol. 52, N° 2, April 1955, pp. 99-126, aquí p. 126). En pocas palabras, conforme a esta interpretación "Moro sería más bien el último de los viejos que el primero de los nuevos" (CHAMBERS, R. W.: *Thomas More*, p. 257). Contra esta lectura se alza aquella de quienes ven en *Utopía* una expresión paradigmática del Renacimiento del Norte tanto por muchas de sus asunciones y preocupaciones (la promoción de la virtud, la necesidad para ello de los *studia humanitatis*, etc.) como por las cuestiones que discute (la relación entre *otium* y *negotium*, *utilitas* y *honestas*, etc.) y por el modo como lo hace y el estilo de la exposición (el recurso al diálogo, la *declamatio*, la sátira, etc.). Finalmente están quienes sostienen que el sentido de la obra de una u otra manera, en mayor o en menor medida, rebasaría el marco del Renacimiento e ingresaría en los umbrales de la Modernidad (puede verse al respecto, por ejemplo, el trabajo de HEXTER, J. H.: "Thomas More: On the Margins of Modernity", en *Journal of British Studies*, Vol. 1, N° 1, Nov. 1961, pp. 20-37, esp. pp. 28-29 y 34-37). Según la interpretación de este destacado autor no sería necesario ni atinado negar los múltiples compromisos que mantiene la obra tanto con la tradición medieval como con la perspectiva renacentista; de lo que se trata es, pues, de advertir el punto de excedencia respecto de una y otra. Éste residiría en su apuesta a que la/s miseria/s humana/s pueden ser si no total al menos sí sustancialmente superadas a través de la realización de un proyecto de transformación de las condiciones objetivas de la existencia diseñado por la razón. La base de dicho diseño racional consistirá, pues, en la eliminación de la propiedad privada y en su sustitución por la propiedad común.

**10.** Puede verse al respecto MORGAN, Nicole: *Le Sixième Continent. L'Utopie de Thomas More*, Vrin, Paris, 1995, p. 142.

**11.** Véase SCHELER, Max: *La idea del hombre y la historia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1989.

la vida” no reside sino en “la libertad y cultivo del espíritu” (*Utopia*, p. 86 [480]), es decir, de las “letras” (expresión que aparece recurrentemente en la obra) o *studia humanitatis*. Ahora bien, si *Utopía* no es original en esta concepción (que simplemente asume, sin mayor explicitación y justificación), sí lo es en su esfuerzo por pensar cómo la misma podría expresarse socialmente; esto es, cuáles serían las condiciones socio-económicas (en definitiva, objetivas, concretas y hasta podríamos decir materiales) que harían posible que este rasgo antropológico realmente llegue a ejercerse y desarrollarse y, más aún, lo haga en todos los integrantes de la comunidad sin excepción<sup>12</sup>. Y esto requerirá, pues, en primer lugar, que se reduzca el tiempo dedicado al trabajo físico, el cual no superará las seis horas diarias. Sólo de esta manera los sujetos dispondrán del tiempo y las fuerzas suficientes para consagrarse a la actividad intelectual, la cual será garantizada por la comunidad ofreciéndole a los ciudadanos la posibilidad de asistir a clases públicas todas las mañanas, antes del inicio de la jornada laboral (véase *Utopia*, pp. 80-81 [468 y 471]). A su vez, esta disminución abrupta (según los estándares de la época e incluso los nuestros) de la duración de la jornada laboral sólo será posible si, por una parte, el trabajo se orienta sólo a la producción de objetos necesarios, dejando de lado los superfluos (planificación racional de la producción); y, por otra, se extiende a todos sin excepción la exigencia de trabajar (véase *Utopia*, pp. 82, 83 y 85 [472, 475 y 479]). Se supera, de esta manera, la división de trabajo, desde el momento en que se aseguran las condiciones de que la actividad física y la intelectual ya no sea desarrollada por grupos diferentes de sujetos, sino que coexistan en todos ellos.

El segundo rasgo antropológico que es importante poner de relieve procede de la tradición judeo-cristiana y se mueve, pues, en la órbita de aquella interpretación a la que Scheler formula como “homo imago Dei”. En ella podríamos distinguir dos momentos. El primero es el carácter creatural de todas las cosas en general y del hombre en especial, el cual reflejaría de modo privilegiado la naturaleza del creador. Y el segundo es la pecaminosidad del hombre tras la primera “caída” o “pecado original”, la cual según el texto bíblico y numerosas elaboraciones posteriores (entre las que ocupa un lugar destacado la agustiniana) consistió en un acto posterior de desobediencia al creador originado fundamentalmente en la “soberbia” de la creatura humana. Sin estar en *Utopía* del todo ausente el primero de estos momentos, lo cual se refleja en ciertas creencias religiosas de los utopienses (véase *Utopia*, pp. 140 y ss.), nos parece de mucha mayor presencia y relevancia el segundo. En efecto, allí se considera a la soberbia como “un monstruo tal [que es] el que va a la cabeza y el padre de todas las pestes” (*Utopia*, p. 160), es decir, según la perspectiva de la obra, como la raíz de todos los males sociales y políticos. De ellos se va a ofrecer una lúcida descripción sobre todo en el libro I de la obra, con un especial hincapié (debido a la gravedad de sus síntomas sociales) en la situación de injusticia extrema consistente en que unos “pocos” movidos por una “codicia desmesurada” (véase *Utopia*, p. 41 [391]) han acaparado casi todos los bienes dejando a “muchos” (la mayoría) casi sin nada; o, lo que es lo mismo, en que los “peores” (la nobleza terrateniente ociosa) se han quedado con lo “mejor” dejando a los mejores (el pueblo trabajador) la peor parte (véase *Utopia*, p. 65 [439]).

La principal apuesta de la obra consistirá, pues, en buscar “extirpar” (véase *Utopia*, 160 [628]) esta tendencia humana a través del establecimiento de un ordenamiento vital adecuado en que crezcan y se socialicen los sujetos. Se espera, así, que “instituciones diversas” produzcan “afecciones anímicas diversas”; esto es, que nuevas estructuras sociales objetivas den lugar a nuevas disposiciones subjetivas. Y el “fundamento máximo de toda institución” (*Utopia*, p. 161 [631]) no es otro que la abolición de la propiedad privada en pos de un régimen de propiedad común. Una vez más, la originalidad del planteamiento no reside en la indicación de este rasgo antropológico, sino en la modalidad escogida para su tratamiento y superación. Ésta ya no es buscada, como en el Medioevo, a través de la “conversión” como

12. Recordemos, por ejemplo, que tanto en Platón como en Aristóteles el “ocio” intelectual (*scholé*) es una posibilidad reservada sólo a algunos, los cuales en el primer caso incluyen y en el segundo claramente excluyen a las mujeres.

acto libre individual asistido por la “gracia”, sino como acto autónomo y racional de instauración social. Y así como en el caso anterior, el de la facultad de conocer, el ordenamiento institucional aspiraba a su promoción y despliegue, respecto de este segundo rasgo apunta, en cambio, a su erradicación.

Ahora bien, si el primer rasgo antropológico era de origen clásico y el segundo procedía de la tradición cristiana, el tercero es típicamente humanista. Nos referimos con esto a la “libertad” (*libero arbitrio*) en cuanto capacidad de elección y autodeterminación, que será exaltada en el Renacimiento hasta adquirir una centralidad y dimensión hasta entonces desconocidas. Basta recordar para ello algunos pasajes del célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486) de Giovanni Pico della Mirandola, autor que Moro conocía y admiraba especialmente y de cuya biografía había realizado una traducción en torno a 1505<sup>13</sup>:

El óptimo artífice [...] tomó, pues, al hombre, obra de perfil indefinido, y, habiéndolo puesto en el medio del mundo, le habló así: “No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mi prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse. Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras” [...]

¡Oh suma magnanimidad de Dios Padre, oh suma y admirable felicidad del hombre al que le ha sido concedido obtener lo que desee, ser aquello que quiera! [...]!<sup>14</sup>.

Nuevamente estamos ante una idea –la del hombre como artífice de sí mismo, como posibilidad de libre autoconfiguración en que se funda su “dignidad”<sup>15</sup>– que no aparece enunciada explícitamente en *Utopía*, pero que opera de modo implícito y, no obstante, muy eficaz. Y análogamente a lo que sucedía en los casos anteriores, también aquí el esfuerzo va a ir dirigido a ficcionar cuáles serían las condiciones que expresarían y garantizarían el ejercicio efectivo de dicha condición. Así, contrariamente a lo que a menudo se ha sostenido, al ver en *Utopía* una sociedad de la vigilancia y del control que anula de plano el poder de decisión de los individuos sometiéndolos a un orden férreo<sup>16</sup>, consideramos, en cambio, que el intento del autor apunta a pensar un mundo de la libertad<sup>17</sup>. De esta manera, en *Utopía* hay libre circulación por la isla (véase *Utopía*, p. 93 [495]), libre elección del propio oficio (o, incluso, de hasta de dos oficios) (véase *Utopía*, pp. 79-80 [467-468]), sólo seis horas de trabajo, lo cual deja un amplio margen de tiempo liberado para realizar actividades que quedan al arbitrio de cada uno (véase *Utopía*, pp. 80-81 [468 y 471]), los ciudadanos pueden elegir libremente su cónyuge y es posible también divorciarse y formar un nuevo vínculo (véase *Utopía*, p. 122 [552]), en caso de enfermedad irremediable se concede la

13. Véase CHAMBERS, R. W.: *Thomas More*, pp. 92-94.

14. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, edición bilingüe con estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008, pp. 207 y 209.

15. Más allá del clima de época y de los múltiples textos en que se expresaba y eran conocidos por Moro, merecen destacarse, además de la Oratio de Pico ya citada, las reflexiones de su amigo Erasmo que seguramente compartían en sus diálogos y va a poner por escrito pocos años después en su polémica contra la negación de la libertad por parte de Lutero (véase ERASMO DE ROTTERDAM: *Discusión sobre el libre albedrío [Respuesta a Martín Lutero]*, edición bilingüe con prólogo, traducción y notas de Ezequiel Rivas y revisión de Fernando Bahr, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2012).

16. Véase, por ejemplo, BIDEAIN PONTE, Germán: “La Utopía de Tomás Moro: Una Sociedad Disciplinaria”, en *Revista Pléyade*, Año III, N° 6, Julio-Diciembre 2010, pp. 2-26.

17. En este sentido nos parece más interesante la interpretación de BLOCH, Ernst: *El principio esperanza* [2], Trotta, Madrid, 2006, pp. 78-87.

posibilidad de practicar la eutanasia (véase *Utopía*, p. 120 [548]), hay libertad religiosa (véase *Utopía*, p. 144 [596]), y, asimismo, libertad política, puesto que las autoridades en sus distintos niveles hasta llegar al príncipe, como autoridad máxima de cada ciudad, y a los tres representantes que envía cada ciudad al órgano supremo de gobierno de Utopía, el Consejo de toda la isla, surgen del voto de los ciudadanos, según un mecanismo un tanto intrincado que combina postulación y elección (véase *Utopía*, pp. 77, 78, 79 y 84 [463, 464, 467 y 476]).

Asimismo, sin entrar en conflicto con las tres determinaciones anteriores, sino constituyendo más bien con ellas una especie de complejo que articula dimensiones diversas y complementarias de lo humano, nos parece importante señalar que encontramos también en la obra atisbos claros y, por cierto, muy tempranos de una concepción que un siglo después va a consagrar Francis Bacon y a cuya manifestación contemporánea Scheler va a denominar “homo faber”. Según ella el hombre sería un ser dotado para y, por tanto, destinado a dominar el mundo natural a través de la alianza de conocimiento y acción (es decir, modernamente, de la nueva ciencia y la intervención técnica fundada en ella). De esta manera, se atribuye a los utopienses un “ingenio admirablemente eficaz para la invención de artes” que aportan a la “vida cómoda” (véase *Utopía*, pp. 117-118 [543-544]) adaptando el entorno a sus necesidades. Y se mencionan como ejemplo el desarrollo de técnicas destinadas a la incubación de huevos, al aprovechamiento agrícola de un terreno poco fértil y un clima poco propicio y a la construcción de armas, entre otros (véase *Utopía*, pp. 73 [455], 115 [539] y 139 [587]). Estos avances, que en muchos casos aventajan los alcanzados por la cultura europea, se lograron, pues, gracias a una “filosofía” que se ocupa de “escrutar los secretos de la naturaleza” (véase *Utopía*, p. 117) y contribuye, así, a su transformación.

*Utopía* asume, así, y cuenta como su propia condición de posibilidad una concepción antropocéntrica y demiúrgica del hombre, en que éste ha comenzado a erigirse en “sujeto” soberano, esto es, en “señor del mundo”<sup>18</sup>. Lo que lo define es, pues, su capacidad de configurar el mundo natural y social según el dictado de su razón.

Pasemos ahora al abordaje de una (posible) dimensión epistemológica en el texto de *Utopía*. Entre las múltiples y dispares interpretaciones propuestas acerca de la obra no ha faltado la de quienes no ven en ella ninguna “seriedad”, esto es, ninguna pretensión ni valor propiamente cognoscitivos<sup>19</sup>. Su función sería, por tanto, más la de entretener y proporcionar disfrute que la de plantear racionalmente problemas y, mucho menos, la de intentar resolverlos.

Encontramos un claro indicio para empezar a cuestionar y desmontar esta interpretación en un pasaje del utopista francés del siglo XVIII Louis Sébastien Mercier que nos permite pensar el peculiar estatus de la ficción utópica en su afinidad y, al mismo tiempo y sobre todo, en su contraste con la ficción literaria en general. Este autor denomina a la operación propia de la ficción utópica “ficcinar” y afirma:

FICCINAR: No es narrar, contar, fabular; es imaginar caracteres morales o políticos para transmitir verdades esenciales del orden social. Ficcinar un plan de gobierno en una isla lejana y en un pueblo imaginario para el desarrollo de múltiples ideas políticas, esto es lo que han hecho muchos autores que han escrito ficticiamente en favor de la ciencia que abarca a la economía general de los estados y la felicidad de los pueblos<sup>20</sup>.

Como se ve, se comienza marcando la distancia respecto de la narración literaria y se reserva el tér-

**18.** Hemos tomado todos estos calificativos de MORGAN, Nicole: *Le Sixième Continent*, p. 31.

**19.** Acerca de esta línea interpretativa puede verse SURTZ, Edward L.: “*Interpretations of Utopia*”, en *The Catholic Historical Review*, Vol. 38, N° 2, Jul. 1952, pp. 156-174, esp. pp. 157-159 y LEWIS, C. S.: *English Literature in the Sixteenth Century excluding Drama*, Oxford University Press, London/Oxford/New York, 1954, pp. 169 y 167.

**20.** MERCIER, Louis Sébastien: *Néologie, ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*, Tome Premier, Paris, 1801, p. 266.

mino “ficcional” para la producción de una “imago” (véase *Utopía*, p. 67 [443]) que representa un estado de cosas posible (hasta aquí la coincidencia con la literatura), pero que, por principio, está puesta al servicio de la exposición de una “verdad esencial” acerca del mundo fáctico sea porque devela cómo se comporta y por qué lo hace de tal o cual manera, sea porque muestra cómo podría o sería deseable que se comportara en vistas de alcanzar la “felicidad”, sean ambas cosas o, mejor aún, una a través de la otra. “Ficcional” en este sentido específico sería algo así como una simulación controlada, entendiendo por tal aquella operación por la cual se diseñan artificialmente ciertas condiciones y se parte de ellas como si fueran fácticas, con el propósito de dilucidar en qué medida resultan aceptables determinadas ideas morales o políticas. En continuidad con esta idea, Raymond Ruyer habla de “modo utópico” y lo entiende como “ejercicio mental de posibilidades laterales”<sup>21</sup>. Así, sería una forma de “teoría” o “especulación”, sólo que, en lugar de estar orientada –como lo está, en general, la teoría propiamente “científica”– a la comprensión de la “realidad” fáctica, lo está a la consideración y evaluación de diversas “posibilidades”, que constituyen una alternativa (superadora) respecto de la misma.

Ahora bien, dando un paso más a partir de esta primera indicación según la cual sería inherente a la representación utópica la intención de esclarecer cuestiones referidas a la vida social, son varios los autores que han intentado determinar cuál sería el método e, incluso, la lógica que preside la producción de este tipo de ficciones. De este modo, André Lalande se ha referido explícitamente a la utopía como “método” para caracterizarlo como

El procedimiento que consiste en representar un estado de cosas ficticio como realizado de manera concreta, sea a fin de juzgar las consecuencias que implica, sea, más frecuentemente, a fin de mostrar en qué medida sus consecuencias serían ventajosas<sup>22</sup>.

A su vez este “método” será calificado por André Prévost de “paralógico” y su estructura formal será caracterizada como la propia del “razonamiento hipotético-deductivo”:

El método paralógico que se pone en práctica no era ignorado por la lógica formal tradicional. Éste tiene incluso un nombre, el de *razonamiento hipotético-deductivo*. En este proceso, la mayor del silogismo está constituida por una hipótesis que podría no tener ningún vínculo con lo real. La proposición menor, en cambio, está tomada de situaciones concretas e históricas. Resulta evidente que, si la mayor pertenece a lo imaginario, las conclusiones darán lugar a paradojas. Bastará con repetir el silogismo tantas veces como se desee para obtener todos los elementos de un mundo fantástico. Tal es el método que Moro utiliza en la parte *deductiva* de su construcción utópica (*Utopía*, p. CXIX [149]).

Así, pues, se parte de la hipótesis contrafáctica que se pretende poner a prueba (en este caso, la eliminación de la propiedad privada y, con ella, del dinero) y se deducen posibles “hechos” sociales que se seguirían de la adopción de ese principio a fin de establecer si son o no los esperados (es decir, aquellos propios de un estado de cosas justo y feliz). Se trata, entonces, de pensar qué podría suceder si...o cómo sería *in concreto* un mundo en el que...todo fuera irrestrictamente de todos para determinar sobre la base de sus posibles consecuencias (instituciones objetivas que podrían surgir, disposiciones subjetivas nuevas que podrían darse, etc.) la aceptabilidad del principio. De esta manera, el artificio imaginativo tiene quizás no solamente, pero sí centralmente el carácter de un artefacto epistémico. El mismo permite no sólo ilustrar y confirmar una hipótesis preconcebida, sino, incluso, contribuir a establecerla

<sup>21</sup> RUYER, Raymond: *L'utopie et les utopies*, PUF, Paris, 1950, p. 9. Como se ve, esta caracterización queda muy próxima a lo que en el pensamiento anglosajón se viene llamando “experimento mental” (véase, por ejemplo, ARROYO, Gustavo: “Experimentos mentales en filosofía: una herramienta crítica”, en MATIENZO, Teresita (Coord.): *Las lógicas de la ficción*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2012, pp. 115-129).

<sup>22</sup> Citado en LACROIX, Jean-Yves: *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Vrin, Paris, 2007, p. 17, nota 1.

(función heurística) y a validarla (función justificadora) o cuanto menos a discutirla.

Finalmente realicemos una primera aproximación a la difícil cuestión referida al estatuto ontológico del objeto así pensado, es decir, Utopía como lugar que no está en ningún lugar (o podríamos decir que no tiene lugar), como mundo humano de máxima perfección, como “orbe nuevo de la tierra” (véase *Utopía*, p. 127 [563]), en cuanto no existe ni nunca antes ha existido. De lo dicho hasta aquí se desprende, en primer lugar, que “lo nuevo debe ser pensado esencialmente como producto y como producto humano”<sup>23</sup>. Así, pues, estamos, por una parte, ante una construcción discursiva (semejante en esto a la “pólis en el lógos” a la que alude en numerosas ocasiones Platón en la *República*), pero que ya no tiene como correlato ningún “modelo” objetivo (como sucedía con el “modelo en el cielo” del final de *República IX*, 592 b). Pero, por otra parte, este discurso que, como acabamos de ver, se vale en todo momento de una forma muy peculiar de ficción que es el método de la simulación controlada, produce un artefacto dotado de una peculiar consistencia y, hasta podríamos decir, cuasi-necesidad. Ésta se debe, pues, al ámbito al que pertenece y a la potencia que lo funda; esto es, a que se trata de un diseño que se mueve en el espacio de la “razón” como facultad esencialmente constructiva, soberana y autónoma cuya función ya no consiste, como en la filosofía clásica, en conocer los “modelos” ejemplares (*paradeigmata*), sino en producirlos y, a partir de ellos, de configurar el mundo.

## II) Utopía de Moro en discusión

### 1) Utopía y antropología: pasiones, placeres, trabajo

Como declara un tanto a su pesar Rafael Hythlodeo, el profeta de Utopía, el modo de vida de sus habitantes está centrado en la consecución del “placer” (*voluptas*). En efecto, ellos “parecen más inclinados que lo justo al grupo que afirma que el placer es lo que define o toda o la parte principal de la felicidad humana” (*Utopía*, p. 103 [515]). Y por eso nuestro protagonista dedica en su discurso una extensión importante al desarrollo de esta cuestión, que naturalmente ha llamado la atención de los intérpretes<sup>24</sup>. Lo que es difícil encontrar en ellos es la pregunta acerca de la posible relación entre el placer y el trabajo. Este hecho, por otra parte, no parecería ser en absoluto motivo de sorpresa, sobre todo teniendo en cuenta la tan arraigada interpretación acerca de la naturaleza de uno y otro que Moro claramente recupera y que los entiende como fenómenos casi excluyentes.

En este sentido, se define al placer como “todo movimiento y estado del cuerpo o del ánimo que, siguiendo la dirección de la naturaleza, deleita” (*Utopía*, p. 106 [520]). Y al interior de este fenómeno se retoman con matices algunas de las clases planteadas por los epicúreos. Así, teniendo en cuenta el ámbito al que pertenecen se distinguen, en primer lugar, los placeres del alma de los placeres del cuerpo y, siguiendo la jerarquización antropológica clásica, se considera a los primeros de mayor rango que los últimos (véase *Utopía*, p. 110 [528] y 112 [532]). De este modo, en la enumeración de los placeres anímicos aparecen la contemplación de la verdad, el ejercicio de la virtud y la conciencia actual que le acompaña de una vida bien vivida, asimismo el recuerdo de esta misma forma de vida en el pasado y la esperanza de realizarla en el futuro. Y esto que vale para las acciones en general, se aplicará, en particular, a aquellas inspiradas en la “caridad” (*charitas*) y la “benevolencia” (*benevolentia*) por las cuales se otorga libremente a otro un bien; esto es, se trataría de lo que podríamos llamar acciones “humanitarias”, en cuanto expresan el sentimiento de “humanidad” (*humanitas*) (véase *Utopía*, p. 506 [520]).

Por su parte, en el ámbito de los placeres del cuerpo se señalan, a su vez, dos clases: aquellos en que tiene lugar un goce sensible “claro” o “patente” (*perspicuus*) por su positividad e intensidad (como

23. LACROIX, Jean-Yves: *L'Utopia de Thomas More*, p. 31.

24. Entre los numerosos trabajos acerca del tema, nos parecen especialmente recomendables SURTZ, Edward L.: “Epicurus in Utopia”, en *ELH. A Journal of English Literary History*, Vol. 16, N° 2 (Jun., 1949), pp. 89-103 y WEGEMER, Gerard: “Thomas More’s «rule» of pleasure before, after, and in Utopia”, en *Moreana*, Vol. 54, Issue 1 (June, 2017), pp. 36-56.

cuando se come o se bebe); y aquél que consiste tan sólo en el “estado quieto y equilibrado del cuerpo” cuando no lo aqueja ningún “mal”, es decir, cuando no sufre ningún dolor. Este estado de ausencia total de dolor corporal recibirá el nombre de “salud” (*sanitas*), y no sería de carácter meramente negativo, sino que poseería su propia positividad en cuanto “deleita por sí misma” (*Utopia*, p. 111 [531]). Y más aún, no sólo se la reconoce como un estado placentero, sino, incluso, como “el máximo de los placeres”<sup>25</sup>.

Finalmente, Hythlodeo atribuye también a los utopienses la distinción entre todos los placeres fundados en la “naturaleza” física y psíquica de los seres humanos y aquellos que, en cambio, tienen lugar “al margen de la naturaleza” (*praeter natura*) en cuanto son producto de una “ficción” o “invención” (*confictio*) nacida de un “acuerdo” o “consenso” (*conspiratio*), al que se califica de totalmente “vano” (*vanissimo*). A este género de deseo y deleite pertenecen el proporcionado por la vanidad en el vestir, el lujo, la presunción por el rango social, la acumulación de riquezas, los juegos de azar y la caza (véase *Utopia*, pp. 81 [471] y 106-110 [520-528])<sup>26</sup>.

Si consideramos ahora lo planteado en el apartado dedicado a las actividades u “ocupaciones” (*artificiis*) (*Utopia*, pp. 79-86 [467-480]) de los utopienses, se menciona, en primer lugar, como única ocupación “común” de la que nadie está exento a la más “dura” (*asperior*) (*Utopia*, p. 73 [455]) y penosa, esto es, la que corresponde a la vida rural. A continuación se señala que, además de esto, los ciudadanos se forman en un oficio determinado (el trabajo del lino o la lana, la albañilería, la herrería, la carpintería, etc.) e, incluso, se les da la posibilidad de aprender un tercer oficio y de ejercerlo dependiendo de las necesidades sociales. El tiempo dedicado diariamente a dichas actividades no supera las seis horas (lo cual implica claramente una abrupta reducción de la jornada laboral en relación con los estándares de la época y también de la nuestra). Dicha reducción se logra, pues, por un lado, a través de un importante aumento de la fuerza de trabajo (lo cual se deriva de la extensión a todos de la obligación de trabajar, incluyendo, así, a aquellos grupos que en las sociedades europeas de la época no lo hacían y que, en la enumeración de Hythlodeo son nobles, religiosos, mujeres y mendigos sanos y robustos, pero perezosos); y, por otro, a través de una marcada disminución del volumen de bienes a producir, al quedar éstos limitados a los “necesarios” excluyendo los “superfluos”<sup>27</sup>.

La finalidad de esta reducción al mínimo del tiempo de trabajo no es otra que permitir que los ciudadanos dispongan de la mayor cantidad posible de tiempo “libre de su oficio” para ejercer alguna actividad dejada al arbitrio de cada uno, sobre todo en vistas de la dedicación a las “letras”, es decir, fundamentalmente a los *studia humanitatis* (gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral). De esta manera, la satisfacción de las “necesidades públicas”, el aseguramiento de la subsistencia a través de un modo de producción que posibilita una disminución equitativa y eficiente de la “servidumbre corporal” se ordena al máximo incremento posible de la “libertad y cultivo del espíritu”, en que para los utopienses reside la “felicidad de la vida”, es decir, la forma de placer más elevada y plena.

De acuerdo a lo dicho, podemos inferir que sólo las actividades espirituales son en sí mismas libres y placenteras. Las actividades predominantemente corporales, en cambio, esto es, el ejercicio de las “artes” u “oficios” destinados a la autoconservación, resultan por naturaleza serviles y penosas y, en todo caso, lo que resulta placentero es el disfrute de sus productos, pero en ningún caso su realización misma. De este modo, al socializar al máximo extendiendo a (casi) todos la exigencia de trabajar se ha

25. Repárese en que Moro está recuperando, de esta manera, ni más ni menos que la distinción entre los llamados placeres “cineéticos”, por un lado, y los “catastématicos”, por otro, a través de la cual los epicúreos tomaban distancia respecto de la doctrina cirenaica. Puede verse al respecto D.L. X 136-138, en EPICURO: *Sobre el placer y la felicidad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 50-51.

26. Aquí resuena claramente a nuestro juicio la distinción epicúrea entre placeres naturales y no naturales, a la que sigue la indicación de satisfacer los primeros y evitar rigurosamente los últimos (en realidad, la clasificación en cuestión es triple, a saber: naturales y necesarios, naturales pero no necesarios y, finalmente, ni naturales ni necesarios. Véase al respecto D.L. X, 127-132 y MC 29-30, en EPICURO: *Sobre el placer y la felicidad*, pp. 43 y 49-50).

27. Y desde luego que estas dos medidas son suficientes sólo si se supone, además, el régimen de propiedad común de Utopía, en virtud del cual la totalidad de lo socialmente producido es disfrutado por la totalidad de sus productores.

despojado a la actividad productiva del carácter de estigma de clase que claramente poseía en la concepción clásica (tal como la defiende, por ejemplo, Aristóteles<sup>28</sup> en su *Política*, obra que Moro conocía seguramente muy bien). Con todo, aún persiste su carga negativa como un tipo de actividad inevitable, pero más o menos indeseable, en cuanto no podría hallarse en sintonía con los deseos, inclinaciones y pasiones, sino que más bien se les opondría o implicaría renunciar a ellos.

Esta interpretación acerca del trabajo físico, de la que quizás aún encontramos huellas en el marxiano "reino de la necesidad" va a ser interpelada de modo muy interesante por Charles Fourier. Así, para el autor francés el placer proviene de la misma naturaleza humana. Lo que hace felices a hombres y mujeres, más que la realización de determinadas actividades o la obtención de ciertos bienes específicos, es el libre desarrollo de la naturaleza humana, es decir, la posibilidad de expresar de manera libre y armoniosa todo el conjunto de pasiones<sup>29</sup>. Cada individuo es diferente respecto a los demás y ello hace imposible establecer una medida única que defina artificialmente lo que es y lo que no es placer. La igualdad humana está hecha de diferencias<sup>30</sup>.

Las pasiones son constitutivas de todo lazo social, por ende, su presencia se extiende a todos los ámbitos del proyecto social ideado por Charles Fourier. Uno de ellos es el trabajo, tema que este autor aborda con suma exhaustividad. Conmovido por las insalubres y agobiantes condiciones laborales en las que se encontraban los obreros manufactureros y los campesinos de comienzos del siglo XIX, Fourier propugna una idea de trabajo atractivo y placentero que contrasta con la realidad de aquel contexto histórico<sup>31</sup>. La humanidad ha buscado eternamente la liberación respecto de la repetitiva necesidad que lo obliga a "ganarse el pan con el sudor de la frente". Dejando de lado los grupos históricamente privilegiados, ya sea política o económicamente, el desgaste del cuerpo y del ánimo es un mal inevitable para lograr la subsistencia<sup>32</sup>. Esto ha generado cierta percepción de incompatibilidad entre trabajo y placer, principalmente, cuando se trata del trabajo físico orientado a la subsistencia. Y, en ese aspecto, la temprana propuesta fourierista irrumpe como idea novedosa y singular.

Para comprender el pensamiento de este autor hay que considerar que las pasiones, los instintos y el deseo ocupan un lugar preponderante dentro de su teoría social, incluso por encima de la razón humana. En contraste con el modelo utópico "clásico" que manifiesta algunos de sus rasgos en la obra de Tomás Moro, en el pensamiento de Charles Fourier la citada disyuntiva entre razón y deseo parece inclinarse a favor de este último. La fundamentación de dicha jerarquía de facultades reside en la teodicea<sup>33</sup>; Dios no es otra cosa que la totalidad del universo, el cual está regido por una única ley que gobierna tanto a la materia como al alma: la atracción. La ley de atracción rige el funcionamiento de los instintos, las tendencias y las pasiones humanas en general. Estas últimas son concebidas como elementos divinos y por lo tanto, superiores, mientras que la razón, por otro lado, es entendida como una facultad puramente humana.

Fourier identifica un rango de doce pasiones cuya puesta en marcha es condición de la felicidad. En primer lugar, cinco pasiones sensuales correspondientes a los cinco sentidos; aquí, el cuerpo es el protagonista y receptor de los lujos. Luego, cuatro pasiones afectivas como la amistad, el amor, la am-

28. Puede verse al respecto BORISONIK, Hernán: "Pensando el trabajo a través de Aristóteles", en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, N° 12, 2011, pp. 1-18.

29. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 94.

30. SEGOVIA, Tomás: "Fourier y la mujer", en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, 9 (3 (51), 1973, pp. 26-32.

31. Véase al respecto ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 267-273, 357-373 y FOURIER, Charles: *El falansterio*, Segunda edición cibernética, Biblioteca Virtual Antorcha, 2006 [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html)

32. Entre las obras que pueden consultarse al respecto destacan las de ARENDT, Hannah: "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", en ARENDT, Hannah: *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2005 y ARENDT, Hannah: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

33. Véase al respecto ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 189-204.

bición y el familismo que promueven la relación con los otros. Finalmente, tres pasiones distributivas que coordinan a las pasiones afectivas y sensuales: la intriga o cabalística, el cambio o mariposeo, y la pasión compuesta<sup>34</sup>.

Ahora bien, la posibilidad de expresar libremente las pasiones no deviene en la reproducción de conductas egoístas y lesivas para los otros. La violencia es contraria a la atracción y está fuera de unidad con Dios<sup>35</sup>. En este mismo sentido, Fourier parte del supuesto de considerar al hombre y a la mujer en sociedad y no como entes aislados. La felicidad de cada uno depende de la felicidad de todos<sup>36</sup>. En el estado societario<sup>37</sup>, las diferencias entre los seres humanos son positivas ya que se complementan contribuyendo a generar un estado de armonía e igualdad. La postura de Fourier ha sido calificada de anti-moralista y anti-ascética<sup>38</sup>, ya que incluso los "vicios" se consideran dignos de ser vividos. Las bondades de la vida en conjunto logran expresarse cuando las pasiones funcionan de acuerdo a la ley de atracción y cuando no son reprimidas por las instituciones de la Civilización.

La Civilización, como Fourier denomina a la sociedad industrial de su tiempo, es uno de los estadios que conforman la dinámica evolutiva del universo. Esta etapa es valorada<sup>39</sup> ya que dio lugar al desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria necesarias para el funcionamiento del régimen societario, aunque, también es fuertemente despreciada por Fourier debido a que acarrea consigo la represión del deseo. La vida en familia, la monogamia, la desigualdad entre los sexos, la esclavitud de la mujer, son todos aspectos correspondientes a la Civilización. El universo se encuentra en una marcha inexorable hacia una sociedad menos represiva y, así, más feliz y libre en lo que respecta a los vínculos sociales y al despliegue de las pasiones. En este tránsito hacia la Armonía<sup>40</sup>, los falansterios parecen tener un rol fundamental.

El dispositivo de organización social que proyectaba y promovía Charles Fourier se denomina falange o falansterio y consta de un complejo entramado de instituciones y prácticas destinadas a hacer la vida humana más placentera y armónica. En teoría, estas comunidades funcionarían en base a un sistema socioeconómico distinto al que predominaba en el contexto histórico en el que Fourier escribió, por lo que estaría fundado en la asociación entre productores. El principio que las sostiene es la posibilidad de mantener e incluso incrementar el nivel de productividad existente sin profundizar con ello las penurias de la población trabajadora, garantizando, en cambio, una vida más cómoda y feliz. En el falansterio, buena parte de los aspectos de la vida social se ven radicalmente transformados: el comercio, la industria, el trabajo, la educación, las relaciones sexuales y sentimentales, el hogar, el matrimonio y la vida en familia. No obstante, la novedad radical de este dispositivo radica en que aquí las pasiones humanas pueden alcanzar su desarrollo más libre, sin que sean obstruidas por las costumbres de la Civilización.

Así, Charles Fourier propugna una idea de trabajo atractivo y placentero que contrasta con la realidad en la que se encontraban los trabajadores de principios del siglo XIX. Fourier repudia las condiciones del trabajo agrícola tanto como del industrial, aunque éste último somete al obrero a miserias mucho más graves. Las principales críticas propinadas contra la industria de su época apuntan a la insuficiencia del salario, la injusticia de los patrones, la tristeza de los talleres y la larga duración y uniformidad de las funciones, por la cual un obrero debe realizar una misma tarea, monótona y desgastante, durante

34. VALLESPIN, Fernando. (ed.): *Historia de la teoría política*. Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

35. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, p. 194.

36. SEGOVIA, Tomás: "Fourier y la mujer", en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 9, N° 3 (51), 1973, p. 26-32.

37. El estado societario refiere al sistema en el cual los individuos o las familias se asocian y ejercen de manera combinada la industria agrícola y manufacturera. El capital se distribuye proporcionalmente mediante un dividendo. No se elimina la propiedad privada aunque tampoco se mantiene el estado fragmentario de la civilización. Véase al respecto FOURIER, Charles: *El falansterio*.

38. Citado en ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, p. 95.

39. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 213-215.

40. El último estadio en la evolución del universo y, por lo tanto, de las sociedades humanas, recibe el nombre de Armonía en la teoría de Fourier. En la Armonía las instituciones humanas funcionan conforme a las pasiones, la industria se vuelve societaria (no fragmentaria) y atrayente. Véase ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 207-210.

toda su jornada laboral<sup>41</sup>. La economía del falansterio debía centrarse, para Fourier, en la agricultura, cumpliendo la actividad manufacturera un papel complementario.

De acuerdo a los dictados de la naturaleza –o de Dios– en torno a las pasiones, en el falansterio la producción se debía organizar por medio de grupos y series pasionales. En primer término, los trabajadores se clasificarían por grupos homogéneos en gusto y, consecutivamente, estos grupos se afiliarían en series, las cuales procuran lograr el equilibrio incluyendo en su interior la mayor variedad y contraste posible de pasiones y facultades. Una serie se dedica a una función determinada dentro de la producción, y los distintos grupos que existen dentro de la serie se dedican, cada uno, a una tarea específica<sup>42</sup>.

Las pasiones son utilizadas en beneficio de la industria, incluso las discordias entre las personas son valiosas para este fin. Para que el trabajo al interior de una serie pasional sea atractivo y, al mismo tiempo, productivo, éste debe lograr el despliegue de tres pasiones: la cabalista, el mariposeo y la pasión compuesta. En primer lugar, las rivalidades y la competencia estimulan a los trabajadores a ser más productivos y a destacarse frente a otros grupos (cabalista). Asimismo, la posibilidad de variar constantemente las tareas evita el agobio y proporciona alegría (mariposeo). Por último, cada individuo goza de su trabajo porque nutre tanto a sus sentidos como a su alma (pasión compuesta), es decir, realiza tareas que le resultan "sensorialmente" placenteras y, por otro lado, disfruta de la compañía de colegas con gustos similares<sup>43</sup>. Mediante el correcto funcionamiento de las series pasionales, el trabajo al interior del falansterio debería volverse una actividad grata y estimulante para los individuos.

Haciendo un paralelismo con el ordenamiento de la producción y el trabajo utopiense, el cual fue expuesto anteriormente, el sistema establecido en la isla de Utopía garantiza que todos los ciudadanos puedan dedicar su tiempo no laboral al cultivo del espíritu, es decir, al goce de los verdaderos placeres que contribuyen al logro de la felicidad humana. Para Fourier, en cambio, el placer debe estar presente la totalidad del tiempo y debe extenderse a todas las actividades humanas, incluido el trabajo. Para ser más precisos, no se trata simplemente de aumentar el nivel de placer al momento de realizar labores físicas, como si el primero fuera una mera cualidad de la cual se puede prescindir. El objetivo de Fourier es aún más radical y busca transformar el trabajo en placer, hacer de ambos elementos una sola cosa mediante el mecanismo de atracción industrial<sup>44</sup>. Así, la humanidad no lograría liberarse del trabajo pero sí lograría ejercer la libertad en su práctica, ya que la misma se basa en el hecho de poder vivir conforme a los deseos y las pasiones dadas por la naturaleza.

## 2) Comunismo y utopía

Émile Benveniste<sup>45</sup>, en su opúsculo *Dos modelos lingüísticos de la ciudad*, plantea que la palabra griega πολίτης se formó, desde un punto de vista etimológico, a partir del vocablo original πόλις, puesto que el πολίτης, en contraposición al *civis* romano, se define como tal y recibe dicho estatuto, ante todo, por su participación, tanto desde un punto de vista práctico como discursivo, en esa entidad orgánica primordial que es la πόλις. Esta subordinación unilateral de la noción derivada de πολίτης respecto del término básico πόλις no es sólo un fenómeno inherente a la historia léxica y conceptual del vocabulario cívico griego sino que, como correlato reflexivo de ello, es una de las intuiciones fundamentales sobre la que se sostiene gran parte de la filosofía política clásica. Según este patrón lingüístico, las disputas teóricas en torno a la verdadera identidad del ciudadano se despliegan con arreglo a la posibilidad de

41. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 261-273.

42. FOURIER, Charles: *El falansterio*, Segunda edición cibernética, Biblioteca Virtual Antorcha, 2006. [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html)

43. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 359-362.

44. FOURIER, Charles: *El Nuevo Mundo Industrial y Societario*, versión web disponible en: [http://www.eumed.net/cursecon/textos/fourier\\_nuevo-mundo.htm](http://www.eumed.net/cursecon/textos/fourier_nuevo-mundo.htm)

45. BENVENISTE, Émile: "Dos modelos lingüísticos de la ciudad", en *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 274-282.

determinar el modo en que los ἰδιῶται se inscriben en la dinámica de la ciudad con el objeto de alcanzar el rango de πολῖται. En este sentido, el itinerario especulativo que recorre Platón en *República*, al momento de fundar Callípolis, está orientado por la exigencia de volver explícitas cuáles son las condiciones que hacen posible la unidad de la ciudad y, por el contrario, cuáles son aquellos elementos que atentan contra ella. En consecuencia, todas las prácticas políticas y sociales de las que se puedan llegar a derivar hábitos que abran camino a la στῆσις deben ser, necesariamente, eliminados. De modo que, la finalidad de toda la reflexión platónica llevada a cabo en el libro V en torno a los vínculos sistemáticos que mantienen la familia, el rol tradicionalmente asignado en la πόλις a las mujeres y la propiedad son esenciales para explicitar en qué sentidos estas instituciones crean las condiciones propicias para el surgimiento de facciones que rompan la unidad de la ciudad<sup>46</sup>. Respecto de esta cuestión, Sócrates formula una pregunta a sus interlocutores en la cual se vuelven explícitos los antagonismos inherentes a los modos acostumbrados de pensar la integración de los ciudadanos en lo común de la πόλις.

¿No es, entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al denominar "lo mío" no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando "míos" a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados? ¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena?<sup>47</sup>

El estamento de los guardianes, en tanto es la esfera en la cual se pone en juego la unidad de la πόλις, debe renunciar a todo aquello que implique una diferenciación y, por lo tanto, sea el germen de la división y los antagonismos al interior de la vida pública. En efecto, tal como se señala en este pasaje, su *realización efectiva como verdaderos guardianes* (ἀπεργάζεται αὐτοὺς ἀληθινούς φύλακας) es la contracara categórica de la posibilidad de despedazar la ciudad (διασπᾶν τὴν πόλιν). El verbo διασπᾶω alude a un desmembramiento que se lleva a cabo de modo violento y enérgico. No es una mera separación susceptible de ser subsanada a través de los procedimientos institucionales usuales sino, por el contrario, una división insuperable que se inscribe en el origen de las ciudades que no se han conformado según los requerimientos teóricos que supone la fundación de Callípolis. La acción concreta en la que se actualiza el fundamento de la desintegración inevitable de la ciudad es el hecho de *arrastrar hacia su propia casa lo que se ha adquirido separadamente de los demás* (τὸν μὲν εἰς τὴν ἑαυτοῦ οἰκίαν ἔλκοντα ὅτι ἂν δύνηται χωρὶς τῶν ἄλλων κήσασθαι). Mientras que, en última instancia, los dolores y las penas privados son el vehículo de la descomposición social y política, cuando todos persiguen el mismo fin los dolores y los placeres se resuelven en una unidad simpatética en la cual todos los guardianes son afectados de modo análogo por las mismas cosas.

Esta dialéctica entre división y unidad propia de la vida política ateniense del período clásico se vio expresada, a nivel simbólico, en la profunda crisis que experimentó el lenguaje cívico de Atenas luego de la Guerra del Peloponeso. En este sentido, un tópico recurrente de la oratoria de ese período es el complejo perfil moral que se le asignaba al tirano –tema central del libro IX– en las disputas políticas, aun cuando la tiranía estaba lejos de ser una amenaza inminente para la vida institucional ateniense del siglo IV a. C. La figura del tirano fue el *locus communis* al que recurrían tanto los oradores populares

46. MOLLER OKIN, Susan: "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, N° 4, 1977, p. 347.

47. R. V, 464c 5 - d 5. La edición de República utilizada como referencia es BURNET, John (ed.): *Respublica, Platonis Opera*, Vol. IV, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1968 y la traducción está tomada de EGGER-LAN, Conrado (trad.): *Platón. Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1988.

como sus detractores para denunciar la arbitrariedad y la injusticia del programa político de sus adversarios. De este modo, el vocabulario antitiránico, si bien fue uno de los principios en los que se sostuvo parte de la ideología política que permitió la cohesión institucional de Atenas, también fue una de las causas de la pérdida progresiva de la legitimidad de la propia democracia, al no producir una alternativa teórica capaz de superar esta antinomia. El ἥθος del tirano al que acudió la oratoria, con el fin de presentarlo como aquel modo de vida que se sustrae de manera sistemática de los límites inherentes al orden institucional de la πόλις, es decir, como aquella conducta autocrática capaz de hacer de lo común algo susceptible de ser utilizado según antojos privados, fue un tópico sobre el que estructuraron las intervenciones públicas, tanto de los partidarios de la democracia como de sus antagonistas. Así, las contradicciones reales de la coyuntura política fueron expulsadas del horizonte semiótico de las discusiones para ser reemplazadas por una figura retórica que representaba el paradigma del uso ilegítimo del poder y que, al mismo tiempo, operó como la base simbólica sobre la que se montó, sirviendo como un patrón apócrifo con el que se medían las acciones políticas, el devenir de los debates en torno al destino de la πόλις. Respecto de esta cuestión, varios autores, como, por ejemplo, Euben<sup>48</sup>, Monoson<sup>49</sup>, Saxonhouse<sup>50</sup> y Tarnopolsky<sup>51</sup>, han destacado que el tipo de respuestas que se pueden vislumbrar en la obra Platón en relación con estos problemas no son contradictorias con los supuestos del espíritu de la πόλις, tal como señala, por ejemplo, Karl Popper<sup>52</sup>, sino que constituyen una crítica inmanente a los conflictos constitutivos de este tipo específico de régimen político y dan una respuesta que se aparta de las fórmulas habituales con las que eran abordados.

Reeve<sup>53</sup> sostiene que la finalidad de este modo de concebir la propiedad, la familia y los vínculos interpersonales en general consiste en evitar la πλεονεξία, dado que es la pasión elemental sobre la que se erigen las disensiones que dan lugar a la στάσις. La lógica del οἶκος, en tanto es el ámbito en el que se desarrollan necesidades egoístas y, como consecuencia de ello, contradictorias con las de la πόλις, es la fuente de la codicia, la ambición, la necesidad de ganancia, la búsqueda de superioridad y, por lo tanto, del desenvolvimiento violento de todas estas aspiraciones que generan las condiciones estructurales para el florecimiento de la avidez privada. En este contexto, los elementos disfuncionales, tales como la familia y la asignación de actividades a partir del dimorfismo sexual, serán considerados como irracionales y, por ello, la propuesta política platónica tenderá a su supresión definitiva. Al reemplazar a la familia por la πόλις como fin último de las acciones particulares<sup>54</sup> los criterios de evaluación de las mismas se desplazarán de hábitos, creencias y costumbres tradicionalmente aceptados hacia principios inteligibles con pretensiones de validez universal. En relación con esta cuestión, tal como señala Sissa, los nuevos modos de organización social elaborados por Platón en *República* no pueden ser vinculados con la ciudad histórica a partir de las convenciones morales corrientes<sup>55</sup>. La subversión platónica de los modos usuales de concebir las prácticas de cohesión política tiene uno de sus puntos más destacados en la manera en que es reelaborada la forma en que se constituyen los vínculos parentales y, como correlato de ello, la propiedad privada.

48. EUBEN, J. Peter: *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1997.

49. MONOSON, S. Sara: *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

50. SAXONHOUSE, Arlene: *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

51. TARNOPOLSKY, Christina H.: *Prudes, Perverts, and Tyrants*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

52. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957.

53. REEVE, C. David C.: *Philosophers Kings. The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2006, p. 186.

54. FORDE, Steven: "Gender and Justice in Plato", en *The American Political Science Review*, Vol. 91, N° 3, 1997, p. 664.

55. SISSA, Giulia: "Cités de parole. Athènes, Nephelokokkugia et Kallipolis" en CASSIN, Barbara et LEVY, Carlos (eds.): *Gèneses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 192.

El motivo del rechazo de la propiedad privada como la instancia en torno a la cual deben organizarse los vínculos sociales implica que los supuestos en los que se debe fundarse Callípolis no prescriben un modo de vida concreto sino que, por el contrario, constituyen sólo un señalamiento de principios morales generales que, al distanciarse de la ciudad histórica efectiva, proporcionan un soporte sólido a la unidad de la πόλις en virtud de su carácter puramente racional y, como consecuencia de ello, no sometido a la corrupción y el devenir<sup>56</sup>. Mientras que, por el contrario, el decir meramente persuasivo de la oratoria política de la Atenas empírica genera, en palabras de Giulia Sissa, una *guerra de palabras* en tanto el discurso, cuando no está subordinado a un principio inteligible que le otorgue legitimidad, rompe la κοινονία de la ciudad<sup>57</sup>. En este sentido, los guardianes, cuya educación apunta en última instancia a la consagración a una vida filosófica, son el único estamento que debe comprender de modo cabal la naturaleza contraria a la vida en común que supone la propiedad, puesto que conlleva en sí la disolución de la unidad de la ciudad<sup>58</sup>. En este sentido, Sócrates dice lo siguiente:

Mira entonces si, para que así sea, no les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada. Se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común. [...] Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado<sup>59</sup>.

El modo de vida aludido por Sócrates en este pasaje dispone, ante todo, que nadie *posea bienes en privado*. En efecto, el verbo κτάομαι indica que la posesión de bienes se alcanza, necesariamente, a partir de un acto unilateral de apropiación<sup>60</sup>. No responde al modo de concebir el acceso a los recursos indispensables para la reproducción material de la vida llevado a cabo según el principio de equidad que rige en el modelo filolacedemonio<sup>61</sup> propuesto por Sócrates, en el cual aquello que produce una distribución igualitaria de los productos del trabajo social es el hecho de que se generan y consumen en vistas a la salvación de la πόλις y no de un οἶκος particular. La propiedad privada al transformar a los guardianes en *déspotas*<sup>62</sup> y, como consecuencia de ellos, en enemigos de sus conciudadanos genera las condiciones para la disgregación de la unidad de la ciudad a partir del antagonismo introducido por un modo de acceder a los bienes regido por un procedimiento que, desde su origen, lleva inscripto en su seno la génesis de la oposición que desemboca en la στάσις.

La propuesta platónica para superar este deseo de obtener todo lo necesario para vivir a partir de la adquisición y posesión privada de bienes se cifra en la exigente παιδεία a la que se debe someter el esta-

56. HELMER, Étienne: "Plato's Feasible City: The Rational use of Belief and Imagination in Politics", en *Global Journal of Human Social Science*, Vol.10, Issue 3, September 2010, pp. 32-33.

57. SISSA, Giulia: "Cités de parole. Athènes, Nephelokokkugia et Kallipolis", p. 190.

58. BOBONICH, Christopher: *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Clarendon, Press, Oxford, 2002, pp. 42-43.

59. R. III, 416d 3 - 417d 8.

60. Véase CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, pp. 590-591.

61. REEVE, C. David C.: *Philosophers Kings. The Argument of Plato's Republic*, p. 184.

62. Véase BENVENISTE, Emile: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 198-199.

mento de los guardianes basada en una concepción ascética de la ἀρετή<sup>63</sup>. La posesión de todo aquello, tal como la tierra, el dinero o una casa particular, que esté más allá de los límites de la virtud política inmediatamente introduce una lógica que pervierte las condiciones que hacen posible la συνουσία justa y verdadera a la que apunta la propuesta utópica de Callípolis. Esta función de la educación, que busca persuadir los apetitos egoístas a partir de la formación filosófica, pretende conjurar la desorientación que genera la πλεονεξία dando lugar a una transformación noética en el estamento de los guardianes que los adiestra intelectual y moralmente con el objetivo de generar un *ethos* en el que la necesidad de la propiedad privada quede excluida<sup>64</sup>. De modo que la eliminación de las inclinaciones orientadas por la ambición inhibe los efectos antipolíticos que introduce la propiedad en el funcionamiento efectivo de la ciudad<sup>65</sup>.

Más adelante, en el libro V, Platón vuelve a plantear la exigencia de eliminar la propiedad privada para el estamento de los guardianes en tanto conlleva el riesgo de destruir la κοινωμία de la ciudad. En este sentido plantea lo siguiente:

—¿Y puede haber para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno?

—No puede haber un mal mayor.

—¿No es entonces la comunidad de placer y dolor lo que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?

—Absolutamente de acuerdo.

—¿Y no es la particularización de estos estados de ánimo lo que disuelve, cuando, ante las mismas afecciones del Estado, o de los ciudadanos, unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos?

—Sin duda.

—¿Y no se produce esto porque no se pronuncian al unísono en el Estado palabras tales como lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ y lo mismo respecto de lo ‘ajeno’?

—Así precisamente.

—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo<sup>66</sup>.

Mientras que la propiedad es aquello que despedaza (διασπάω) la πόλις, lo único que está en condiciones de operar como un principio de unificación eficaz es la comunidad de placer y dolor (ἡδονῆ τε καὶ λύπη κοινωμία). En efecto, la felicidad sólo puede ser alcanzada si la comunidad política de los guardianes se encuentra fundada en principios orientados hacia el bien general y no respecto de intereses particulares<sup>67</sup>. Así, la unanimidad y la fraternidad característica del estamento superior es, al mismo tiempo, el fundamento definitivo de la unidad de la ciudad<sup>68</sup>. De manera que esta forma de asumir los vínculos políticos, en tanto emancipados de la unilateralidad que implica decir “mío”, requiere no solamente abolir la propiedad privada sino, también, a la familia y la propiedad de las mujeres y los niños por parte de los varones.

Moro, por su parte, se muestra como un fiel y fecundo lector de muchas de las intuiciones fundamentales de esta obra y lo hace en una época de fuerte recuperación y renovación de la filosofía de

63. REEVE, C. David C.: *Philosophers Kings. The Argument of Plato's Republic*, p. 45.

64. HITZ, Zena: “Degenerate regimes in Plato's Republic”, en MCPHERRAN, Mark (ed.): *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 115.

65. SHEPPARD, D. J.: *Plato's Republic. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 59.

66. R. V, 462a 9 – 462c 8.

67. Véase REEVE, C. David C.: *Philosophers Kings. The Argument of Plato's Republic*, p. 205.

68. Véase PAPPAS, Nickolas: *Routledge Philosophy Guide to Plato and the Republic*, Routledge, London, p. 107.

Platón, pero en la que curiosamente la *República* era escasamente retomada por considerarse que sus propuestas eran demasiado extremas, audaces y poco factibles. Moro, en cambio, no dudará en decir que la ciudad de su obra deliberadamente pretendía “emular” a la de Platón (*aemula Platonicae*) y que llegaba a resultar “quizás vencedora” (*fortasse victrix*) (*Utopia*, p. 11 [331]) frente a ella. Así, la idea de “emulación” nos proporciona una valiosa referencia hermenéutica para comprender el sentido de *Utopía* en su relación con la *República*, en general, y la posición acerca del “comunismo”, que es lo que ahora nos ocupa, en especial.

De esta manera, tras un análisis por momentos minucioso y de una sorprendente agudeza de algunos de los principales problemas sociales y políticos de la época (como el proceso de creciente acumulación de tierras por parte de los “señores” y el correlativo y preocupante incremento de la pobreza y, con ella, de la delincuencia; o la política de expansión y exacción de los nuevos príncipes), el protagonista de la obra lanza su máxima apuesta teórica, en la que, a su juicio, se cifra la única solución de fondo a éstos y otros problemas:

Me parece que dondequiera que las posesiones sean privadas, donde todo es medido por todos a través del dinero, allí difícilmente pueda en algún momento lograrse que las cosas de la República sucedan justa o prósperamente; a menos que opines que se obra justamente allí donde todo lo mejor va a parar a los peores, o que las cosas suceden felizmente allí donde todo está repartido entre poquísimos [...] estando el resto en la más absoluta miseria [...] Y cuando lo considero, más equitativo (*aequior*) me resulta Platón [...] Y es que fácilmente previó este hombre prudentísimo que hay una única vía hacia el bienestar público (*salutem publicam*) y es que se declare la igualdad de todas las cosas (*rerum aequalitas*) [o sea, que todos los bienes se repartan entre todos de modo igual (*ex aequo*)], lo cual no sé si se puede observar donde éstas son propias de cada uno (*sua sunt singularum propria*). Pues si cada uno en virtud de títulos ciertos trae para sí (*ad se convertit*) todo lo que puede, cualquiera que sea la cantidad de las cosas en cuestión, esos pocos que se reparten todo entre sí dejan al resto en la pobreza y por lo general ocurre que los últimos son más dignos que los primeros, porque éstos son rapaces, deshonestos e inútiles; los otros, por el contrario, hombres modestos, sencillos y por su trabajo cotidiano más beneficiosos tanto para la vida pública como para sí mismos. Tan firmemente estoy persuadido de que no es posible distribuir las cosas con una medida equitativa (*aequabili*) y justa ni disponer felizmente los asuntos de los mortales si no es abolida totalmente la propiedad (*Utopia*, pp. 65-66 [439-440]).

En esta larga cita, que refleja lo medular de la posición del protagonista de la obra acerca la llamada “vida y sustento vital común” (*vita victusque communi*) (véase *Utopia*, p. 161 [631]) nos interesa resaltar cuatro cuestiones. En primer lugar, que, como es habitual en los contextos en que se aborda este tema, aparece la referencia a Platón como fuente fundamental (o, al menos, como una de ellas, porque la otra sería la experiencia de la primera comunidad cristiana) (véase, por ejemplo, *Utopia*, pp. 63 [435], 142 [592] y 160 [628]). No obstante, lo hace de modo un tanto vago y general, no sólo no citándolo (lo cual resulta bastante comprensible, porque no se trata de modo muy diferente al resto de fuentes y autoridades aludidas en la obra), sino, además, sin exponer con más precisión ningún aspecto de la concepción platónica, sino casi dando por supuesto que se daría una total asimilación entre ésta y la que el personaje pretende defender. ¿Es así?

Desde luego que no. Y el segundo punto importante consiste en reparar en que, mientras en Platón la comunidad de bienes sólo alcanzaba a la vida de los “guardianes” (dejando fuera al estamento de los labradores, artesanos y comerciantes, es decir, nada más ni nada menos que los responsables de su producción y circulación); aquí, en cambio, se extiende a la totalidad del mundo social y constituye el “fundamento máximo de toda institución” (*Utopia*, p. 161 [631]), esto es, algo así como la base material

que soporta y anima todas las demás dimensiones de la vida de Utopía. Y otra diferencia importante respecto del planteamiento de *República V* reside, pues, en las razones que se aducen en uno y otro caso para defender esta tesis semejante en contenido (pero diferente en alcance y radicalidad). En el caso de Platón, como veíamos, la principal preocupación era garantizar la integración de la *pólis*, eliminar las causas de su división y asegurar férreamente las condiciones que harían posible su unidad. En el discurso de Hythlodeo, por su parte, desde luego que esta preocupación no estaría del todo ausente, pero no aparece en primer plano, dejando este lugar a un tipo de justificación que es difícil reconocer en la argumentación platónica. Nos referimos, pues, con esto a la cuestión de la justicia entendida como problema eminentemente distributivo. Así, se argumenta, en tanto exista la propiedad privada se incurrirá en la flagrante desproporción (que es la que caracteriza a la realidad existente) que consiste cualitativamente en que lo “mejor” va a parar a los “peores” (y, correlativamente, lo “peor”, el sufrimiento y la miseria, a los “mejores”, el pueblo honesto, sencillo y trabajador) y cuantitativamente en que casi todo irá a manos de unos pocos, mientras a la mayoría no les llegará casi nada. Esta forma a todas luces inadmisibles de reparto no sólo que no satisface el criterio de legitimación práctica de la “honestas” (que en el léxico que los humanistas toman de Cicerón refiere a lo que resulta “recto” en sí mismo), sino tampoco el de la “utilitas” (referido a las consecuencias sociales que se siguen de la adopción de una institución o de la realización de ciertas prácticas en términos de si éstas dan o no lugar a un estado de mayor “felicidad”).

Finalmente, también está claro que en Utopía lo que es tenido en “común” son sólo los “bienes” (*commoda*), y que dicha comunidad no incluye en absoluto, como sucedía en Platón, las relaciones amorosas. De hecho, la base de la organización social de la isla reside en la familia, que, además de extensa, gerontocrática y patriarcal, es también esencialmente monogámica (véase *Utopía*, pp. 121-122 [551-552]), siendo el “adulterio” un delito duramente castigado (véase *Utopía*, p. 123 [555]). De esta manera, en el diálogo filosófico que mantiene Moro con Platón encontramos un doble movimiento. En el primero, el humanista inglés recupera una de las tesis centrales de la *República* y la radicaliza, dándole un alcance que en su formulación original no poseía y, por tanto, señalando un límite al planteamiento de su autor. Así, “emular” la *República* implica imitarla y, al mismo tiempo, rivalizar con ella (en la misma dirección que ella marca) y superarla. Ahora bien, Moro en este movimiento tampoco asume cabalmente el potencial teórico y político contenido en el principio “comunista” y lo restringe selectivamente al ámbito de las cosas excluyendo el ámbito de las relaciones, que siguen, por tanto, respondiendo a la lógica de la propiedad. Pero, de esta manera, se expone a que el texto platónico (pretendidamente superado), por así decir, tomando nuevamente la palabra lo interpele poniendo en evidencia su parcialidad e inconsecuencia.

### 3) Utopía y ucronía: en torno al estatuto de lo histórico

Mucho se ha discutido acerca de cuál sería el estatuto de Utopía en cuanto “*novus orbis terrarum*” y cuál sería, en este sentido, su relación con el enfoque platónico<sup>69</sup>. Una posible interpretación (y una que, además, avalaría la proximidad de Moro a dicho enfoque) se abre claramente en la carta de Guillaume Budé a Thomas Lupset que sirve de prefacio al texto de *Utopía* en su edición definitiva de 1518 y a la que Prévost considera “la más inteligente y penetrante de las introducciones” (*Utopía*, p. CXCVIII [228]) a la obra. En dicha carta se ve a Utopía como un modelo “ejemplar de vida feliz”, una “norma” o “regla” (véase *Utopía*, p. 9 [327]) práctica acerca de cómo organizar la vida común, esto es, acerca de qué leyes e instituciones establecer y, de este modo, qué tipo de costumbres promover en los ciudadanos. Y siguiendo el argumento de la obra se atribuirá, pues, a Rafael Hythlodeo el “descubrimiento” (*inventum*) de este “nuevo mundo” o, jugando con el segundo sentido del término, lo que sería la traducción interpretativa de lo que en la literalidad del relato aparece como objeto de descubrimiento, a saber, su “invención”. Así,

69. Puede verse al respecto LACROIX, Jean-Yves: *L’Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Vrin, Paris, 2007.

el héroe de la obra e interlocutor en ese contexto de Tomás Moro será considerado, pues, como el "arquitecto" encargado de "fundar" o "construir" (*condere*) este mundo "óptimo" y de hacerlo no fácticamente, sino en el no-lugar de la "argumentación" (*argumentum*) racional.

El "relato" (*historia*) hythlodeano de este mundo modélico se comporta tanto para "nuestra época" (*aetas nostra*) como para "épocas futuras" (*posteræque aetates*) como "fuente" o "semillero" (*seminarium*) del que cada lector puede "importar" (*importare*) instituciones "elegantes y útiles" y "adaptarlas" (*accommodare*) a sus respectivos contextos históricos (véase *Utopia*, p. 10 [328]). Pero el modelo racional sería, por tanto, más o menos externo o indiferente respecto de los diversos contextos concretos de aplicación o apropiación. Valdría, entonces, para todos ellos sin mantener una relación constitutiva con ninguno en particular. Y su posibilidad de realización va a depender más de la eficacia de los actores históricos para introducirlo en el mundo fáctico que de la dinámica de desarrollo de dicho mundo.

Así la fundación de Utopía se deberá a la intervención exitosa (y, por otra parte, más o menos fortuita) del rey Utopo al conquistar al pueblo que ya previamente habitaba en lo que luego será la isla de Utopía (recordemos que antes de la llegada de Utopo ni siquiera era una isla) y hacer pasar a esta "turba ruda y agreste a un nivel tal de cultura y humanidad que supera al de casi todos los demás mortales" (*Utopia*, p. 71 [451]). Y ese cambio radical y disruptivo en la vida de este pueblo sólo fue posible en virtud de la intervención de un agente exterior respecto de ese mundo social e histórico, el cual es portador y ejecutor de principios que tampoco proceden de ese (ni de ningún) contexto particular.

Asimismo, en uno de los pocos lugares en que se hace alguna referencia a la cuestión de la posible realización de este proyecto social y político en el mundo europeo, se señala que deberá transcurrir un "largo tiempo" hasta que llegue a adoptarse tan sólo "algo" de todo aquello que "entre ellos está mejor instituido que entre nosotros" (*Utopia*, p. 69 [447]). Esto se debería a que, si bien los europeos aventajan a los utopienses en lo que respecta a su capacidad intelectual (*ingenium*), estos últimos superan a los primeros en "empeño" (*studium*) y "laboriosidad" (*industria*), esto es, en eficacia práctica. Éste sería, pues, el factor determinante de la concreción del programa utópico en cualquier tiempo y en cualquier lugar, habida cuenta de que el mismo no pertenece a ninguno. En este mismo sentido y profundizando aún más esta tendencia escéptica que brota de su desvinculación de principio con la situación fáctica e histórica, se dirá en el final de la obra que la realización de lo que caracteriza a la "república utopiense" en "nuestras ciudades" resulta más "deseable" que "esperable" (véase *Utopia*, p. 162 [632]).

Así, la obra logra diseñar por momentos con todo detalle y justificar un mundo de instituciones y costumbres que podrían superar las dificultades del presente, pero lo hace desde un enfoque de corte racionalista y platonizante que implica la construcción de un "modelo" idealizado que excluye toda mediación a través de la dinámica histórica. No sorprende la adopción de una perspectiva de este tipo si atendemos a la fuerte relación que Moro (y, en general, el Renacimiento) mantiene con Platón, pero aun así no parece hacerse cargo de una de las intuiciones centrales de la *Ciudad de Dios* de Agustín, obra que, como se ha señalado insistentemente, conocía en profundidad y de la que se habría hecho eco en muchos de los análisis de *Utopía*<sup>70</sup>.

En este sentido, la *Ciudad de Dios* de Agustín<sup>71</sup> puede ser considerada como el primer intento por elaborar una Filosofía de la Historia, ya que su pensamiento introduce la concepción de Historia de la humanidad que, aunque predeterminada por Dios en el comienzo, ha experimentado un desarrollo, una realización y una lucha hacia la perfección a través de fuerzas inmanentes de la humanidad<sup>72</sup>.

**70.** Puede verse al respecto CHAMBERS, R. W.: Thomas More, pp. 82-83; MARIUS, Richard: *Thomas More. A biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1985, p. 167; MOULAKIS, Athanasios: "Pride and the meaning of *Utopia*", en *History of Political Thought*, Vol. 11, N° 2, Summer 1990, pp. 241-256, esp. pp. 252 y ss.; RAITIERE, Martin N.: "More's *Utopia* and *The City of God*", en *Studies in the Renaissance*, Vol. 20 (1973), pp. 144-168 y WEGEMER, Gerard: "The City of God in Thomas More's *Utopia*", en *Renascence*, Vol. 44, Issue 2, Winter 1992, pp. 115-136.

**71.** Obra escrita durante quince años, entre los años 412 y 426.

**72.** Véase BURY, John B.: *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origins and Growth*, Dover Publications, New York, 1932.

En este sentido, muchos reconocen a Agustín como el primer pensador que eleva la Historia a objeto de reflexión filosófica sistemática<sup>73</sup>. En efecto, el pensamiento griego de la antigüedad clásica relegó el tiempo a la esfera de lo aparential, de lo irracional, de la doxa: siendo que lo “verdaderamente real” era ajeno al tiempo (como el “Ser” en Parménides o los arquetipos de Platón). Esta atemporalidad constitutiva de lo eterno-necesario-inmutable le posibilitaba ser objeto de episteme, relegando la Historia a un nivel inferior de existencia y por tanto imposibilitando –para el mundo griego- que pueda existir una “Filosofía de la Historia”: ya que sería contradictorio una filosofía de lo contingente<sup>74</sup>. En contraste con esta querencia ucrónica de la filosofía griega, el cristianismo propondrá una visión del mundo esencialmente histórica: la Historia “ya no será un orden inmutable gobernado por la ley fatal de la necesidad, sino un drama con sus actos sucesivos: la creación y la caída del hombre, su redención y su restauración gloriosa”<sup>75</sup>. En consecuencia, Agustín plantea la historia de la humanidad en términos tanto de las etapas de crecimiento tal como lo entendían los griegos, como de las épocas históricas en que los judíos dividieron su propia historia en el Antiguo Testamento. Así, la experiencia del mal y del dolor es lo que genera, según Löwith<sup>76</sup>, la reflexión filosófico-histórica de la visión judeo-cristiana: el sufrimiento injusto debe tener algún sentido, debe tener una finalidad<sup>77</sup>, la historia es teleológica. En este punto, sentido y finalidad se identifican: los acontecimientos van a ser interpretados, no en función de los hechos antecedentes de los que derivan, sino más bien en función de la meta o *télos* hacia el que apuntan, introduciendo la idea de una gran causa final salvífica de carácter definitivo<sup>78</sup>. Frente a la concepción griega de la historia como repetición, judíos y cristianos van a entender la historia como promesa: el pasado como preparación para un futuro absoluto<sup>79</sup> de un *eschaton* que implica la consumación trascendente del Reino de Dios.

De esta forma, en *De Civitate Dei*, Agustín muestra que en la Historia de la humanidad se desarrolla una lucha permanente entre la ciudad terrestre y la divina: en la primera, impera el amor propio, llevado hasta el desprecio de Dios en la forma de soberbia; en la segunda, reina el amor de Dios, y el hombre puede superar su natural egoísmo: “Dos amores fundaron dos ciudades; es, a saber: la terrena el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial el amor a Dios hasta llegar al desprecio de sí propio”<sup>80</sup>.

En definitiva, con su noción de “dos amores”, Agustín divide la humanidad en dos grupos: quienes viven según “el hombre” y los que viven según “Dios”<sup>81</sup>, y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio<sup>82</sup>, dos tipos de hombre, con voluntades radicalmente diferentes donde, cada una de las cuales da lugar a un tipo de sociedad distinta pero que conviven en el devenir de la Historia. Esta concepción dualista de la Ciudad de Dios implica que los miembros de las dos ciudades están mezclados en la Historia y sólo al final de

**73.** Véase LÖWITH, K.: “Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie”, en LÖWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung., p. 181.

**74.** Véase LÖWITH, K.: “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, p. 14.

**75.** RAMOS, Néstor Alejandro: *La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, p. 5.

**76.** Véase LÖWITH, K.: “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, p. 12.

**77.** En tal sentido, LÖWITH, K. marca la diferencia entre sentido y “finalidad”: “(...) es la finalidad la que determina el significado de “sentido” [...]. De la misma forma, los hechos históricos sólo están dotados de sentido [sinnvoll] si remiten a una finalidad que se encuentra más allá de los sucesos empíricos”. LÖWITH, K.: “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, p. 15.

**78.** CONTRERAS PELÁEZ, Francisco: “El concepto de Progreso: de San Agustín a Herder”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Sevilla, N° 37, 2003, p. 242.

**79.** Véase LÖWITH, K.: “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, p. 16.

**80.** SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, Club de Lectores, Buenos Aires, 2007, XIV, 28, p. 62.

**81.** SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XV, 1, p. 66.

**82.** SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XV, 1, Tomo 2, p. 64.

ésta, en el Reino, las dos ciudades, serán separadas: la Iglesia visible no es aún ni el Reino ni la Ciudad de Dios, tan solo lo prefigura como signo de éste<sup>83</sup>. De esta manera, los individuos de las dos ciudades se distinguen "no en la comunidad de males y bienes, sino en el modo como consideran a los males y bienes comunes"<sup>84</sup>: quienes pertenecen a la *Civitas Dei* no apetecen con codicia los bienes terrenales de los que gozan también los de la *Civitas Terrena*, ni huyen de los males y padecimientos que envía también Dios de ordinario a los buenos:

Hay una diferencia notable en el modo con que usamos de estas cosas, así de las que llaman prósperas como de las que señalan como adversas; porque el bueno, ni se ensoberbece con los bienes temporales, ni con los males se quebranta; mas al pecador le envía Dios adversidades, ya que en el tiempo de la prosperidad se estraga con las pasiones, separándose de las verdaderas sendas de la virtud<sup>85</sup>.

Así, Dios tiene reservada para los buenos la recompensa de los bienes celestiales en el final de los tiempos, en aquella paz que sólo pertenece a la consumación final del Reino, donde Dios mandará al hombre y la felicidad será eterna<sup>86</sup> como cada uno de ellos: "la paz de esta bienaventuranza, o la bienaventuranza de esta paz, será el Sumo Bien"<sup>87</sup>. Así, se hace preciso un proceso de liberación para que el mundo reciba el Reino y desemboque en su realización.

Así, de alguna manera, la filosofía histórica propuesta por Agustín reconoce la presencia existente en el acontecer histórico de la ciudad divina (que posee finalidad propia y trascendente) y la ciudad terrestre (como un orden puramente humano); y donde la realización definitiva de la Ciudad de Dios es sólo posible en una vida más allá del tiempo histórico y para los miembros predestinados que peregrinan hacia este Reino de fraternidad y justicia: "el progreso no es más que un peregrinaje"<sup>88</sup>.

En este punto, aparece una disputa fundamental respecto de la relación entre el tiempo y la eternidad en los postulados de Agustín, especialmente en orden a pensar sus postulados como un modelo de concepción histórica cristiana, una filosofía de la Historia o una "interpretación dogmática-histórica del Cristianismo"<sup>89</sup>. Por un lado, aparentemente, el tiempo se nos presenta como negación de eternidad, pero de la misma manera también podríamos pensar que el tiempo se halla estrechamente unido a la eternidad: el tiempo no sólo como una cadena cerrada sino como susceptible de ser abierto, donde el tiempo en sí es algo que se adentra en lo más profundo de la eternidad.

En todo caso, lo que Agustín entiende por tiempo, en relación al proceso histórico universal, es un proceso en el tiempo, es algo así como un período interno de la Eternidad, una época que transcurre en su seno. Esto significa que no existe solamente nuestro tiempo terrestre en nuestra realidad, sino también hay otro, celeste y verdadero. Y ese tiempo nuestro se halla profundamente arraigado en aquel otro que refleja y expresa<sup>90</sup>.

Así, para aquella otra realidad que no es la nuestra, también existe un tiempo: el tiempo celeste, un tiempo divino. Y el proceso histórico universal de nuestro tiempo tiene su origen en la eternidad, y es en ésta donde debemos buscar la causa esencial de todo lo que acontece en la realidad terrena.

En este sentido, si nuestro proceso histórico supone la existencia de otro tiempo, hay que decir que para la Vida Divina

**83.** Véase RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso: "San Agustín y la utopía según Ernst Bloch", en Revista *Ideas y Valores de la Universidad Nacional de Colombia*, Vol. 36, N° 73, Bogotá, 1987, p. 94.

**84.** CATURELLI, Alberto: *El hombre y la historia: filosofía y teología de la historia*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1956, p. 156.

**85.** SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, I, 8, p. 18-19.

**86.** Véase SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XIX, 20, tomo II, p. 485.

**87.** SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XIX, 27, tomo II, p. 504.

**88.** LÖWITH, Karl: *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1958, p. 192.

**89.** LÖWITH, Karl: *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, p. 188.

**90.** BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, Editorial Araluce, Barcelona, 1943, p. 73.

hay otro tiempo, el tiempo "bueno" y verdadero, que ya no se halla en oposición con la Eternidad, siendo como un momento en su seno, algo así como una época de la Eternidad. Nuestro tiempo, nuestro Mundo, todo el proceso universal nuestro, desde su principio y hasta su fin, es una época, un período, un eón de la existencia eterna, es decir, un período o época hundida en lo más profundo de la Eternidad<sup>91</sup>.

De esta forma, el pensamiento de Agustín se encuentra diametralmente opuesto a la concepción cerrada de la Historia, a quienes consideran que es inaudito saltar la esfera de la Historia para entrar en lo Eterno y conciben lo eterno como un sueño o un invento de los místicos, ya que sólo existe el tiempo que se refleja sobre sí mismo y que no tiene necesidad de encontrar su sentido "más allá", un *télos* trascendente<sup>92</sup>. Así, si queremos interpretar una verdadera metafísica de la Historia en clave agustiniana, debemos dejarnos guiar por una concepción dinámica del proceso histórico. Por ello

es imprescindible dejar bien sentado que "lo histórico" nos conduce hacia el concepto de Eternidad, que 'lo histórico' posee hondísimas raíces en lo eterno. La Historia no es un desecho arrojado a la superficie del proceso universal y sin relación alguna con los fundamentos de la existencia. La Historia es necesaria a la Eternidad, es necesaria al drama que se desarrolla en lo eterno. La Historia es nada menos que una profundísima reciprocidad entre la Eternidad y el tiempo, una continua irrupción de aquélla en éste<sup>93</sup>.

En consecuencia, en la conciencia cristiana la relación de lo eterno y el tiempo es única: lo eterno se manifiesta en el tiempo y es susceptible de presentarse en forma temporal. El cristianismo

señala que la Eternidad, o sea la Realidad Divina, puede, por decirlo así, adentrarse en el tiempo, rompiendo su cadena y entrando en ella, llegar a obrar como una fuerza preponderante. La Historia no se manifiesta en tiempo exclusivamente. Presupone algo más que el tiempo, sin el cual, no obstante, no podría subsistir. Indica también una continua lucha entre lo eterno y lo temporal<sup>94</sup>.

Se trata de una lucha en el sentido de llegar a la victoria de la Eternidad sobre el tiempo en el terreno del proceso histórico, del antagonismo entre los principios eternos y los temporales, mostrando la trágica y continua lucha entre la vida y la muerte, entre la *Civitas Dei* y la *Civitas Terrena*: esto significa el dominio total y pleno del principio eterno sobre lo temporal, mortal y perecedero, donde el significado de la Historia en que vivimos "consiste en llegar a una especie de plenitud eterna, cuando este eón, dejando su estado de imperfección, penetra la plenitud de la vida eterna"<sup>95</sup>.

De esta manera, la realidad histórica se halla unida indefectiblemente al tiempo, a quien Agustín reconoce como obra de Dios y a la vez nos muestra la dificultad de llegar a una idea clara para poder explicarla después con palabras<sup>96</sup>. Es que el tiempo en que vivimos es un tiempo roto, desmembrado, que se divide en pasado, presente y futuro: a simple vista, parece que el futuro se alzase contra el pasado

91. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 75.

92. Incluso para los que consideran la evolución de la Historia, que es la única dimensión, y la humanidad marcha progresivamente hacia la conquista de una perfección cada vez mayor. Así, el Paraíso no debe buscarse "allá arriba", sino que, gracias a la ciencia, tiene que construirse "aquí abajo"; y es un Paraíso sólo terrenal, que lleva impreso en sí, únicamente, el rostro del hombre (Véase PETROCCHI, Pino: *Eternidad y Tiempo*, en *Ensayos Filosóficos* N° 1, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1977).

93. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 76.

94. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 77.

95. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 78.

96. "Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente". SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, libro XI, N° 14, p. 327.

y éste luchará contra el principio exterminador del futuro. Así, el proceso histórico del tiempo se constituye como la lucha trágica de estos fragmentos de tiempo. Es más, si ahondamos en la idea de estos tres fragmentos de tiempo podríamos caer fácilmente en la desesperación: no existen. El pasado ya no existe, el futuro no ha llegado a ser y el presente es sólo un instante infinitamente corto. Así, Agustín considerara el tránsito como

imprescindible para que exista el tiempo pero no bien se produce un hecho, ya no es, y antes que se produzca todavía no es; luego, parece que sólo existe el tiempo presente que se reduce al paso del continuo en este instante; el pretérito "empuja" al presente y éste presiona sobre el futuro; por otra parte, si el presente permaneciese ya no hablaríamos ni de pasado ni de futuro sino de eternidad; el hecho histórico es, pues, un no-ser del pasado; lo histórico es así, un será, es, fue; o sea que lo único real es el "es" actual. Pero este mismo "es" se evapora no bien es pues no se detiene un instante más<sup>97</sup>.

En esta línea, la disociación del tiempo en que vivimos es entre pasado y futuro, y entre estas dos partes se halla un punto ficticio, indeterminado e irreal: el presente. Si reconocemos este tiempo nuestro como fragmentado únicamente, no podemos "conocer y reconocer la realidad histórica real y verdadera que transcurriría en otro tiempo entero y real, no fragmentado"<sup>98</sup>. El tiempo que rige nuestra realidad en el Mundo lleva en su seno la muerte, porque creando la vida hunde al pasado en la inexistencia, porque el futuro se transforma irremediamente en pasado, no existiendo el futuro real que contenga toda la existencia en su plenitud. Por esto sólo un tiempo sin futuro y sin pasado sería un tiempo verdadero, en el que el presente sería verdaderamente eterno.

Por ende, el tiempo nos reenvía a la Eternidad de la misma manera que la multiplicidad nos remite a la unidad: el tiempo nos remite a la Eternidad porque la implica: cuando el tiempo tiene realidad, la Eternidad que le dio la existencia no se separa de él pese a que lo trasciende infinitamente; de la misma forma, más allá del tiempo, cuando no haya futuro sino sólo pasado, habrá exclusivamente Eternidad. Por eso podemos afirmar que el tiempo está en el ámbito de la Eternidad, contenido en ella sin confundirse. No hay tiempo sin Eternidad aunque pueda haber Eternidad sin tiempo, es así como el tiempo implica la Eternidad y hay tiempo como participación de la Eternidad.

De esta manera, la verdad histórica "es aquella verdad que para nosotros pertenece al pasado, es una verdad cierta, realmente existente, que no ha desaparecido, que no ha muerto, sino que ha pasado a formar parte de una especie de verdad eterna"<sup>99</sup>. Así considerada es un período interno de la verdad eterna que nosotros referimos al pasado que somos incapaces de percibir por la fragmentación del tiempo que no admite nada íntegro. Existe una verdad integral que resume el pasado, presente y futuro históricos, reuniéndolos en un todo único, este todo pertenece a la verdad eterna.

Esta postura trascendente del pensamiento filosófico de Agustín respecto de la Ciudad de Dios nos lleva a preguntarnos acerca de su posible contenido utópico en función de su trascendencia histórico-temporal (para el "más allá") y sus posibilidades de realización en función de sus fundamentos teológicos apoyados en la fe y la gracia divinas.

En este sentido, en el proceso histórico, en el dinámico conflicto de la Ciudad de Dios y de la Ciudad terrestre, ni los propósitos ni las pasiones de los hombres son causas determinantes del acontecer. En último término, tales designios y pasiones entran en los planes divinos, porque inclusive las "causas voluntarias", eficientes por sí mismas, dependen de la voluntad de Dios y se realizan dentro de su plan de salvación.

97. CATURELLI, Alberto: *El hombre y la historia*, p. 27.

98. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 80.

99. BERDIAEFF, Nicolás: *El sentido de la historia*, p. 82.

De esta manera, Agustín plantea su teoría del gobierno providencial del mundo, gobierno no “inmediato”, sino escatológico o finalista, porque el progreso y perfeccionamiento de la Ciudad de Dios opera a expensas de la Ciudad terrestre. Esta es la idea decisiva en su obra, expresada en forma de proceso:

Por primera vez la utopía política aparece como historia, crea incluso la historia, y la historia surge como escatología hacia el Reino, como un proceso unitario y sin lagunas entre Adán y Jesús, sobre la base de la unidad estoica del género humano y de la salvación cristiana a la que tiende<sup>100</sup>.

Por lo demás, para Agustín, los eternos designios de Dios no impiden el ejercicio de la libre voluntad humana, sino que en proceso de superación del plano simplemente terrestre, esa voluntad libre va perfeccionándose paulatinamente en la medida en que reconoce y sigue los propósitos divinos. Así, la historia se sitúa en la confluencia de la voluntad libre del hombre (buena o perversa) y de la omnipotencia divina. En ella, la tensión misma de las dos ciudades es posible si consideramos que *ab eterno* es prevista por Dios, quien está presente en todas las cosas y produce el orden universal y la armonía de todas las cosas para los cristianos<sup>101</sup>. De esta manera, “la historia de la humanidad es, pues, un cierto orden existente eternamente en el de la historia, se comporta como un reflejo o realización en el orden de lo que hay en la eternidad”<sup>102</sup>: una evolución constante, un grandioso y prolongado encadenamiento de superaciones “hacia la justicia y el amor” bajo la Providencia divina, siendo inevitable el devenir histórico en función del plan de salvación divino y sus efectos sobre el libre albedrío de los hombres asumiendo la predestinación como dinámica.

En este sentido, la propuesta que establece Agustín tendría dos líneas: en la primera se describe la ciudad de Dios como una invención que tiene mayores implicancias que la polis ideal de Platón o la posterior *Utopía* de Tomás Moro, ya que “no está fundada por hombres en su ordenación absoluta, sino pensada como fundada por un Dios del orden”<sup>103</sup>; mientras que en la segunda, se trata de la accesibilidad a dicha ciudad, en el mundo terreno, ya que la posibilidad de ser parte de ella se vincula con el obrar moral humano conforme a los mandatos de la Iglesia: “es Dios quien dirige la historia hacia su realización, el hombre cree y obedece”<sup>104</sup>.

En este sentido, la propuesta de Agustín se basa en que la existencia del Reino perfecto –como consumación de la Ciudad de Dios– no puede estar bajo el sometimiento del tiempo, ya que en tanto realización plena de la utopía cristiana, requiere estar por fuera del devenir propio de la historia terrenal, en el “fin de los tiempos”: “gozando eternamente de la suavidad de los goces eternos”<sup>105</sup>.

Asimismo, tanto Platón en su *República* como Tomás Moro en su *Utopía*, elaboran una racionalización de la esperanza, pretendiendo lograr en la tierra casi un modelo perfecto de convivencia humana, donde reine la justicia gracias al dominio de la razón. En ambos casos, lo que caracteriza a la ciudad de los filósofos como a *Utopía* es su desentendimiento del tiempo (más allá que en este último caso el relato ficcional lo sitúe en la modernidad), por lo que es expresión de una esperanza atemporal, que ya no se proyecta en un más allá, sino que se circunscribe al reino de la razón<sup>106</sup>.

Por el contrario, en la *Civitas Dei* no se elimina el tiempo, sino que lo incluye en sí, porque no es atemporal, es más bien eterna. La Ciudad de Dios no es una construcción del deseo o el sueño de Agus-

100. BLOCH, Ernst: *El principio esperanza*, p. 44.

101. Véase CATURELLI, Alberto: *El hombre y la historia: filosofía y teología de la historia*, pp. 167-169.

102. CATURELLI, Alberto: *El hombre y la historia: filosofía y teología de la historia*, p. 168.

103. BLOCH, Ernst: *El principio esperanza*, p. 46.

104. RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso: “San Agustín y la utopía según Ernst Bloch”, p. 97.

105. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XXII, 30, tomo II, p. 797.

106. Véase RUSSO, María Teresa: “María Zambrano, intérprete de San Agustín”, en *Papeles del Seminario María Zambrano*, N° 3, 2001, pp. 73-74.

tín, sino que la describe, siendo ya una realidad, aunque colocada en un más allá<sup>107</sup>. No implica consigo la eliminación de la ciudad terrena, sino más bien intenta instaurar en su presente una imagen fiel de aquella ciudad que ya se encuentra en el otro horizonte. Sin embargo, esta imagen tendrá siempre que medirse con la realidad del tiempo y por esto consiste más bien en un proyecto, en un "no todavía", que en una realización perfecta: "es el vivir proyectando, creyendo más en la realidad del proyecto que en la visible pendiente de lo invisible y de su realización"<sup>108</sup>. Esto demanda que la esperanza cristiana sepa vivir en la tensión de una existencia entre dos mundos, entre el ser y el deber ser. Así, calificar de "metahistórica" la esperanza cristiana no significa entender que el cristiano esté obligado a aplazar a la "post-historia" (la eternidad) el cumplimiento de todos sus sueños o expectativas, sino recordar que el garante de su esperanza, tanto en lo que se refiere a la vida terrena como a la ultraterrena, es una entidad trascendente, "exterior" a la Historia: Dios providente. Esto constituye un aspecto fundamental del pensamiento agustiniano: la dialéctica tiempo-eternidad, donde ésta incluye al tiempo, lo condensa y le da sentido, pero no lo borra ni lo hace inútil, así como lo divino no anula lo humano<sup>109</sup>. En definitiva, la actitud cristiana ante la Historia, viene informada por la tensión entre el "ahora ya" y el "todavía no", por la "duplicidad de posesión y expectativa"<sup>110</sup>; los cumplimientos parciales, sin dejar de tener valor por sí mismos, funcionando al mismo tiempo como primicia, prolepsis, anticipación del *eschaton* definitivo de la consumación utópica del Reino en presencia de la divinidad: "donde estando tranquilos, quietos y descansados, veremos que él es Dios"<sup>111</sup>.

### **Fourier y la temporalidad**

Los textos destinados a tipificar la conformación de falanges o establecimientos comunitarios de tipo falansteriano, presuponen un fundamento ontológico y teleológico basado en la concepción fourierista de la historia. La instauración del Falansterio - como fase societaria superadora del contemporáneo estado a-societario de la civilización - se sustenta en una cronología de etapas necesarias que debe transitar la humanidad en su ascenso y descenso evolutivo.

#### *Teoría de los cuatro movimientos universales*<sup>112</sup>

El desarrollo universal está dividido en cuatro movimientos: cada uno representa un ámbito de aplicación de leyes cósmico-divinas que rigen los múltiples planetas, tanto en el pasado como en el futuro.

Movimiento social: leyes sobre el orden y sucesión de los mecanismos sociales. Movimiento animal: acerca de la distribución de pasiones e instintos de todas las criaturas. Movimiento orgánico: distribución de propiedades como forma, color, olor, etcétera, de toda sustancia. Movimiento material: leyes de gravitación de la materia.

Esos cuatro ámbitos, no sólo se reparten todo alcance posible de las leyes cósmicas, sino que incluso repiten y entrecruzan principios, que pueden "comprobarse" en el enlace orgánico, social, matemático, divino de todo fenómeno. Ejemplos de esta isonomía ontológico-epistemológica:

- El principio de amistad, opera en el círculo; el principio de amor, en la elipse; la paternidad en la parábola; la ambición en la hipérbola.
- Las estrellas unidas en la vía Láctea se agrupan por amistad; los planetas que orbitan el Sol, por amor; los satélites, por paternidad; el Sol y las estrellas fijas, por ambición<sup>113</sup>.

107. Véase ZAMBRANO, María: *Hacia Un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 128 y ss.

108. ZAMBRANO, María: *Hacia Un saber sobre el alma*, p. 129.

109. Véase RUSSO, María Teresa: "María Zambrano, intérprete de San Agustín, p. 74.

110. Véase BRUNNER, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München, 1953, pp. 65 y ss.

111. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, XXII, 30, tomo II, p. 796.

112. FOURIER, Charles: *The theory of the four movements*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 ("General ideas about destinies"), pp. 37-38.

113. FOURIER, Charles: *The theory of the four movements*, ("Phases and periods of the social order in the third planet, namely the earth"), pp. 40-41.

Este recuento de afirmaciones de índole especulativa, no sólo grafica la pretensión de sistema totalizante del pensamiento de Fourier, sino además un asunto conceptual más abiertamente político. Las pasiones, que a su juicio la Filosofía y las Ciencias han dejado fuera de todo objeto de pensamiento, no sólo tienen eficacia social, sino que son el fundamento de toda relación ontológica, ya sea espiritual como material. La perspectiva sensualista acerca de que las pasiones rigen la realidad, cobra en Fourier una vigencia absoluta y completa.

### **Fases o períodos sociales.**

La especie humana duraría ochenta mil años; este lapso se presentaría subdividido en cuatro fases, que integrarían en total treinta y dos sub-períodos del ser humano. Sólo los ocho primeros son conocidos o pensables intuitivamente: el primitivo (Edén), el salvajismo (inercia), el patriarcado (pequeña industria), la barbarie (industria media), la civilización (período actual, de gran industria), el garantismo (semiasociación), el sociantismo (asociación simple) y la armonía (asociación compuesta).

En esta primera escala del mundo social, cuatro son desgraciadas y a-societarias: el salvajismo, el patriarcado, la barbarie y la civilización. Son felices o societarios: el primitivismo y los períodos futuros<sup>114</sup>.

De nuevo, lo improbable de esta proyección teleológica de períodos humanos, muestra más que nada el contraste crítico con el estado civilizado, toda vez que el pensamiento ilustrado y positivista de su tiempo hizo eje en el valor de superioridad absoluta y definitiva de la civilización industrial europea. Con pleno derecho, puede leerse a su proyección temporal como parte de un fantástico diseño místico o adivinatorio, más cercano a la ficción que a la teoría social. Pero puede también pensarse que su teleología opera como fuerte crítica de la autodenominada civilización industrial.

Explotación, trabajo mal organizado, hambre, especulación financiera, adulteración industrial de alimentos, violencia familiar, sometimiento de la mujer: tales fenómenos no son meros resabios a superar por la civilización, sino que son sus características más propias. La combinación de ciencia industrial, agricultura fraccionada, comercio falseado, competencia individual, son los pilares del mundo económico contemporáneo de Fourier.

En el rebasamiento de la civilización reside la condición de los modos superiores o felices de asociación. Y aunque Fourier se desmarque tanto de una historia bíblica como de un progresismo secular y materialista, no puede escapar a un presupuesto histórico-conceptual de su tiempo: el estado garantista tiene que surgir, como crisálida, de las entrañas del civilizado. La crítica del presente se ejerce bajo la garantía teleológica de etapas necesarias, que no pueden saltarse. A tal punto rige este etapismo, que critica a los reformistas que pretenden introducir instituciones que no tienen aun su "pivot": se refiere a la pasión predominante en cada etapa. Si una etapa presenta como "pivot" los derechos civiles de las esposas, sólo allí podrá establecer una institución como el divorcio.

Este etapismo aparece como característico de la fundación de un intervencionismo social moderno, toda vez que se intenta mostrar qué elementos son determinantes (o estructurales) y cuáles son determinados en un estado social dado. Sin la ambiciosa pretensión cósmica del fourierismo, el trabajo de Marx y Engels retomará esta senda del primer socialismo decimonónico para fundamentar su práctica política<sup>115</sup>.

### **4) Proto-feminismo utópico y el lugar de las mujeres en Utopia**

Nombrar a Christine de Pizán es hacer referencia a una mujer audaz que en pleno Renacimiento se arriesgó a cuestionar el discurso masculino imperante en contra de las féminas. Este discurso posiciona a las mujeres en lugares de dominación y subsunción a los ámbitos domésticos del mismo modo en que

114. ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, pp. 214-215.

115. ENGELS, Friedrich: "Del socialismo utópico al socialismo científico", en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *Obras Escogidas*, Tomo II, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, pp. 118-161.

se las denigra moralmente. Así, Christine de Pizán en su obra plantea una crítica al rol que se les asignaba a las mujeres en la sociedad, por ello nos preguntamos, ¿qué rol y qué *status* da Christine a las mujeres? En este sentido, nuestra autora, hace una utilización retórica en la cual mediante la aparición de las damas, Razón, Derechura y Justicia, expone las argumentaciones más importantes para deslegitimar los discursos misóginos contruidos por los hombres.

Dichas damas alegóricas convocarán a Christine para la construcción de una nueva ciudad para las mujeres. Razón le manifestará que de esta manera la sacará del desconcierto y de la ignorancia que está atravesando nuestra joven autora, al punto que la ciega frente a su propio conocimiento negando todo aquello que sabe y dejándose llevar por el prejuicio de otros. Y es Justicia quien la interpela ante sus lamentaciones, diciéndole "¿dónde anda tu juicio querida?"<sup>116</sup>, poniendo en cuestión que crea esa "verdad" que se dice sobre las mujeres.

Así pues, es mediante el uso de ejemplos que cuestiona uno por uno de los prejuicios morales levantados en contra de la mujer. Dichos ejemplos permiten a Christine vislumbrar lo que está sucediendo, sobre el supuesto comportamiento que decían los libros escritos por los varones respecto de las mujeres, ni más ni menos, escribían la historia. Así, las mujeres sostenían roles a través de los cuales se les negaba de manera falaz el acceso al conocimiento, y al mismo tiempo esos roles las denigraba al ejercerlos. En esta línea, comenzar un diálogo con Razón da lugar a Christine a hacerse preguntas del porqué de la construcción de este rol de las mujeres. La interrogación respecto a las Ideas con mayúscula da lugar a cuestionar el lugar de las mujeres de la época. Ella utiliza su propia experiencia y la de mujeres cercanas para pensar que esa construcción del rol de las mujeres no es ingenua, la construcción de verdad respecto a su sexo no las tiene como interlocutoras a la hora de discutir. Así expresa Razón:

Piensa en las Ideas, es decir, las cosas divinas que más trascendencia tienen: ¿no ves que incluso los más grandes filósofos cuyo testimonio alegas en contra de tu propio sexo no han logrado determinar qué es lo verdadero o lo falso, sino que se corrigen los unos a los otros en una disputa sin fin?<sup>117</sup>

Ella mediante la interlocución de las damas que la interrogan vislumbra que en la construcción de esas verdades hay voces que han estado ausentes y son justamente las de las mujeres. En ese sentido el rol que se les ha asignado está directamente vinculado con el estatus de las mujeres en la sociedad de la época. Lo anteriormente dicho no es casual ya que Christine De Pizan, es una de las primeras voces femeninas durante la Europa del siglo XV, que siendo mujer formó parte del Renacimiento, en un contexto extremadamente misógino en el que las mujeres en general no ocupaban lugares de preeminencia sino que por el contrario aún se encontraban "tuteladas" por figuras masculinas como la de sus padres o maridos, claramente ella hace consciente de esta situación y su lugar de privilegio ante las mujeres de su sexo.

Indudablemente Christine fue influenciada por las ideas del humanismo renacentista que estaba en pleno desarrollo, siendo una de las pocas mujeres que tuvo el privilegio de acceder al conocimiento convirtiéndose en la primera escritora profesional.

En términos ideológicos el humanismo renacentista naciente significaba la introducción de ideas nuevas y en oposición a la cultura escolástica clerical fuertemente misógina, pero esto no significaba un cambio rotundo en los lugares que ocupaba la mujer del momento. Aunque sí le permitió a nuestra autora pensar y escribir para aportar a la creación de un nuevo mundo posible en el cual todas las mujeres pudieran reconocerse en iguales condiciones que los hombres. En este sentido, es necesario resaltar que aunque la autora tuvo una indudable influencia del pensamiento humanista, que promovía principios

**116.** Véase DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, Ediciones Siruela, Madrid, 1995, p. 66.

**117.** Véase DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 66.

e ideales que legitimaban el habla e incentivaba la reflexión, dentro de este mismo pensamiento no se contemplaba a la mujer en el ideal universal de *Humanitas*<sup>118</sup>. De hecho,

la decadencia del medioevo y el paso del orden feudal al Estado moderno no significó en la vida de las mujeres un avance en sí mismo sino una regresión en muchos aspectos, significó una pérdida de estatus y de derechos para las que pertenecían a las familias aristocráticas y una domesticación reforzada para las de las clases populares o de la burguesía emergente; éstas se vieron relegadas en el ámbito familiar y doméstico<sup>119</sup>.

Podemos afirmar, así, que en la Edad Moderna la diferenciación entre los ámbitos público y privado terminó arraigando legalmente el sometimiento de las mujeres a los ámbitos de la vida privada o doméstica que refuerza las desigualdades y el "avance" tuvo que ver con la esfera pública y su protección de lo que pudiera suceder allí. Asimismo quisiéramos manifestar que Christine adoptó un modo atrincherado de acometer la tarea intelectual, lo cual podemos interpretar que sería una actitud de distancia por su condición de extranjera. Pero al mismo tiempo podemos manifestar que esa distancia podría deberse a su condición de mujer y escritora en un mundo de doctos varones.

Así, Christine reedifica la historia de las mujeres revalorizando a aquellas guerreras, santas, sibilas, a todas las virtuosas de probada fortaleza y fiereza. Resuena el enorme poder de la mujer casta, dueña de sí misma, de su cuerpo y de sus emociones. También otro tipo de mujeres fuertes, aquellas heroínas bíblicas, convertidas en figuras políticas de la resistencia judía. Pero gracias a esa heroicidad política, nuestra autora atenúa la violencia sexual de la historia. Así también la castidad preservada es considerada en forma triunfal cuando los episodios de violaciones son frustradas. Se dice que la mujer que llega a ser igual o superior al hombre en la guerra, lo vence también en la guerra amorosa, o bien atrincheradas en la castidad hasta el martirio o bien por la astucia sobrepasando a maridos o amantes en las cualidades morales. Dirá Christine que la mujer no necesita humillar al hombre, sino que lo sobrepasa por su sola superioridad moral. El trabajo intelectual de Christine ha hecho que se la considere a menudo como una autora moderna por esta reivindicación de las cualidades positivas de la subjetividad femenina, por la defensa de su derecho a la educación y al uso de la palabra y por la recuperación de la experiencia del propio cuerpo. Más aún, se puede decir que la revolución de Pizán consiste en pensar la condición femenina a partir del propio cuerpo de la mujer, concebido como un ente en sí y no como un ente en defecto o invertido. En este sentido Barrios y Guazzaroni manifiestan que:

La idea de construir la Ciudad de las Damas tendría como finalidad la edificación y creación de un ámbito donde la diferencia de género, plasmada en diferencias de poder, tan absurdas para Christine dejen de existir. De esta manera, la ciudad sería un lugar donde las mujeres podrían desarrollar sus aptitudes y capacidades plenamente sin ninguna censura<sup>120</sup>.

Para comenzar a comprender el carácter revolucionario de este posicionamiento para la época veamos esta semblanza de la situación de las mujeres en lo que respecta a su acceso a la educación y a la cultura:

**118.** LAURENZI, Elena: "Christine de Pizan: ¿Una feminista ante *litteram*?", en *Lectora*, N° 15, 2009, pp. 304.

**119.** Véase KELLY-GADOL, Joan: "Did Women Have a Renaissance?", en BRIDENTHAL, R., KOONZ, C., y STUARD, S. (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1977, citada en LAURENZI, Elena: "Christine de Pizan: ¿Una feminista ante *litteram*?", pp. 301-314.

**120.** BARRIOS, Soledad y GUAZZARONI, Vanina: "Christine de Pizán y La Ciudad de las Damas: la mujer como sujeto jurídico activo", en *La Aljaba*, Luján, Vol. 15, p. 185.

Para el humanismo, la retórica era una materia central en su teoría de la educación, ya que se estudiaba para alcanzar competencia en la elocuencia pública lo que para este movimiento cultural era objetivo básico de una trayectoria educativa ideal. Los ideólogos humanistas, sin embargo, insistieron en que el *currículum* formativo de las niñas debía diferir del de los niños en un punto fundamental: no debían estudiar retórica, ya que para ellas era una enseñanza innecesaria. La educación de las niñas debía ser funcional a un modelo de género femenino que condenaba a las mujeres al silencio público. Un silencio que Cristina rompió, ya que tempranamente en su carrera literaria, intervino en ese duro ámbito público, para que la experiencia femenina tuviera allí su voz<sup>121</sup>.

En diálogo con Razón, Christine manifiesta que “me importa mucho la respuesta, porque los hombres siempre pretenden que las mujeres tienen muy escasa capacidad intelectual”. A lo que Razón le responde

Te vuelvo a decir, y nadie podrá sostener lo contrario, que si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como ellos<sup>122</sup>.

En este diálogo podemos observar claramente esta disputa de las capacidades y tareas que le son asignadas a las mujeres por sus condiciones naturales, es decir el argumento principal ronda en cuestionar la educación que se les ha dado a las mujeres las que tienen las mismas capacidades que los hombres pero a las que se les ha negado el acceso a una educación que cambie el rol asignado a las féminas. El conocimiento les podría garantizar otro rol y otro *status* en la sociedad.

Así Christine se empecina e interpela a Razón, a lo que ella le responde: “¿Y por qué crees tú que las mujeres saben menos?”. Christine responde negativamente, reclamando a razón que se lo diga,

Es sin duda porque no tienen, como los hombres, la experiencia de tantas cosas distintas, sino que se limitan a los cuidados del hogar, se quedan en casa, mientras que no hay nada tan instructivo para un ser dotado de razón como ejercitarse y experimentar con cosas variadas<sup>123</sup>.

Christine advierte la necesidad del estudio por parte de las mujeres y a través de ejemplos muestra a mujeres que ilustraron las artes, las letras y las ciencias, pero fundamentalmente le pregunta a Razón si naturaleza ha dotado a la mujer de templado juicio y discernimiento “para decidir lo que hay que hacer o dejar de hacer” podríamos manifestar que se trata de la adquisición de la sabiduría moral, de la “facultad de juzgar de forma razonada”<sup>124</sup>.

Pero en realidad dirá,

si alguien posee por naturaleza una gran capacidad de juicio –lo que se entiende a veces familiarmente por “buen sentido”– y además ha adquirido saber, es seguro que su espíritu es de una calidad admirable. Sin embargo, como tú misma lo has dicho, poseer lo uno no significa poseer lo otro, porque el juicio es una capacidad natural, mientras que el saber sólo se adquiere a través del estudio<sup>125</sup>.

Christine advierte que el conocimiento por sí solo no es suficiente. Debe ser desarrollado junto y en armonía con la virtud. Así mismo podríamos decir que la adquisición de moral y el estudio de la ciencia

**121.** CABRÉ PAIRET, Montserrat: “El otro centenario: La Ciudad de las Damas y la construcción de las mujeres como sujeto político”, en *La Aljaba*, Luján, Vol. 10, 2006, pp. 39-53, aquí p. 42.

**122.** DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 143.

**123.** DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 143.

**124.** DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 143.

**125.** DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 143.

permitirá a la mujer que se convierta en una colaboradora útil del marido. Enfatiza así, la necesidad de que las ciencias prácticas sean útiles para la administración de las tierras, los ingresos y los "castillos" del noble esposo de la joven, que por deber se va a la guerra o por viajes, a menudo está ausente del hogar.

Aquí podemos manifestar un modo de accionar de fuerza y dulzura por parte de Christine en diálogo con Razón que justifica el acceso al conocimiento de la mujer que podríamos decir auxiliar al marido en la ausencia de este, pero en realidad la coloca en un lugar de discernimiento, toma de decisiones, administración y ejecución de acciones de la vida doméstica por lo que podemos inferir la mujer podría estar preparada para hacerse cargo del gobierno de la ciudad.

Razón le dirá a Christine,

por experiencia, puedes verlo en la forma en que las mujeres en general llevan a cabo las tareas que se les confía. Observa y verás que todas, o casi todas, administran las cosas de su casa con sumo cuidado y diligencia, se ocupan de todo con tan buen gobierno que hasta algunos maridos despreocupados se enfadan pensando que ellas, creyendo que valen más, intentan manejarlos e insisten demasiado para que ellos hagan frente a sus obligaciones. Así, lo que algunas mujeres dicen a sus maridos con la mejor intención se vuelve en su contra<sup>126</sup>.

Pero todo lo dicho hasta el momento en cuanto a las cualidades y posibilidades que ostentan las mujeres, Christine es quién de una u otra manera plantea su perspectiva de complementariedad de los sexos:

Ampliando nuestro planteamiento podríamos preguntarnos porqué Dios no quiso que los hombres hicieran trabajos de mujeres o las mujeres trabajos de hombres. A esto hay que contestar que un amo inteligente y precavido distribuye en su hacienda los distintos trabajos domésticos, y lo que es tarea de uno no le corresponde al otro. Así quiso Dios que el hombre y la mujer le sirvan de forma distinta, que se presten mutua ayuda, cada uno a su manera. Por ello dotó a los dos sexos con la naturaleza y cualidades necesarias para cumplir con sus deberes, aunque a veces los seres humanos se equivocan sobre lo que les conviene<sup>127</sup>.

Cuando trabaja respecto al rol de las mujeres en actividades que tienen que ver con lo social no explicita abiertamente la necesidad de que algunos lugares que son habitados por los hombres sean otorgados a las mujeres. Es decir, sí hay un planteo explícito cuestionando y proponiendo esa otra ciudad donde las mujeres tendrán un acceso a la educación que será la base para habitarla pero, por otro lado, reafirma un lugar que Dios le ha otorgado, quién ha "distribuido" de forma inteligente y precavida. Se podría plantear aquí un intento de justificar o reafirmar por parte de la autora el lugar asignado en ese reparto de tareas que de todas formas termina siendo desigual y el cual no ha permitido a las mujeres tomar decisiones políticas en el plano de lo público por tener que quedarse realizando las tareas del hogar. Así cuando razón le explica a Christine porque las mujeres están excluidas del sistema judicial ella responde diciendo:

Aun así las mujeres no deben lamentar el no ejercer la justicia ordinaria ante los tribunales ni tener que dictar sentencia, porque esto las aparta del peligro físico y moral. A la hora de fallar, habrá bastantes jueces que hubieran preferido no haber conocido algunos crímenes, que implican tan graves castigos<sup>128</sup>.

**126.** Véase DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 144.

**127.** Véase DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 87.

**128.** Véase DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, p. 91.

Ahora bien, en lo que respecta a la condición y lugar social de las mujeres encontramos en Moro una ambigüedad semejante a la que se advertía un siglo antes en el pensamiento de Christine de Pizan. Así, en primer lugar, en una carta dirigida a William Gonell el 22 de mayo de 1518 se sostiene con énfasis que, dado que "hombre" y "mujer" tienen "ambos el nombre de humano y la razón distingue su naturaleza de la de las bestias", de ello se sigue necesariamente que "a ambos les pertenece por igual la habilidad para las letras (*ex aequo convenit peritia literarum*) por la que la razón es cultivada, y como con tierra arada, en ambos germina la mies cuando se han sembrado las semillas de los buenos preceptos"<sup>129</sup>. De este modo se afirma, pues, la igualdad de naturaleza entre hombre y mujer, la cual reside fundamentalmente en la racionalidad y, sobre esta base, se postula una total igualdad de capacidades de ambos tanto en el plano de la adquisición del conocimiento como de las acciones que se seguirán del mismo. Así como ambos son igualmente aptos para el cultivo de las disciplinas científicas en general y las humanísticas en especial, también lo son para el "fruto" que se espera de dicho cultivo, esto es, el desarrollo de virtudes y, en última instancia, la formación del llamado "buen juicio". Y este argumento apunta, a su vez, a defender la importancia y la conveniencia de asegurar a las mujeres una igual educación. Y, por otra parte, se dirá, si, en cambio, "la tierra de una mujer fuera naturalmente mala, y más apta para producir helechos que grano –una sentencia (*dictum*) de la que se valen muchos para apartar a las mujeres de las letras–", aun en ese caso, "la inteligencia de una mujer se ha de cultivar aún con más diligencia, de modo que el defecto de la naturaleza sea compensado por la laboriosidad". Así, dialécticamente, ambos caminos conducen a la misma conclusión: la enérgica defensa de que se otorgue a las mujeres por lo menos tanta educación como aquella de que disfrutaban los varones. Pero la indicación de la segunda alternativa negativa o privativa, aquella según la cual la naturaleza de las mujeres sería "mala" o "defectuosa", no parece apuntar allí a señalar un hecho posible, relativamente frecuente o muy frecuente, sino salir al cruce de un *dictum* instalado y recurrente acerca de la condición femenina para desactivarlo no negándolo, sino extrayendo de él la consecuencia contraria a la que aquellos que lo invocan pretenden arribar.

En concordancia con esta convicción en *Utopía* no sólo se permite, sino que más bien se promueve la educación humanista de las mujeres en las mismas condiciones que los varones y se lo hace a lo largo de toda la vida. Así, se dirá, "se instruye a todos los niños en las letras" y, por si quedara alguna duda acerca de si el masculino plural "niños" (*pueri*) incluye o no a las niñas, se introduce a continuación la precisión especialmente necesaria y significativa en su época (en contraste con la cual se está manifestando nuestro autor) de que "buena parte del pueblo, varones y mujeres, asignan a las letras durante toda la vida aquellas horas que dijimos que les quedan libres de sus ocupaciones" (*Utopía*, p. 101 [511], las cursivas son nuestras). Y una de las ocasiones privilegiadas para hacerlo es la participación en las clases públicas diarias que se dictan en las horas matinales y a las que "acude una gran multitud de toda condición" y nuevamente se aclara "incluso mujeres" (*ac foeminae*) (*Utopía*, p. 81 [471]).

Este modelo de educación igualitaria (utópicamente proyectado para una comunidad total de sujetos) va a ser reconocido por sus contemporáneos como claramente novedoso y disruptivo incluso en comparación con la concepción del resto del movimiento humanista, que contemplaba el acceso a la educación para las mujeres, pero restringiendo, al mismo tiempo, sus contenidos y sus fines. Así, Erasmo declarará en una reveladora carta dirigida a Guillaume Budé en 1521:

Más todavía, apenas había un ser humano que no tuviera la convicción de que, para el sexo femenino, la educación no tenía nada que ofrecer en lo que respecta a la virtud o a la reputación. Ni siquiera yo mismo estuve en su momento del todo libre de esta opinión. Moro ha sido el que me la ha arrancado completamente de mi cabeza<sup>130</sup>.

129. SARDARO, Anna: *La correspondencia de Tomás Moro*, EUNSA, Pamplona, 2007, p. 206.

130. Citado en SOWARDS, Jesse Kelley: "On Education: More's Debt to Erasmus", en *Moreana*, Vol. 26 (1989), N° 100, Issue 1, pp. 103-123, aquí pp. 109-110.

Dicha concepción se va a expresar y refrendar a modo de primera concreción fáctica en el ámbito de formación que Moro había fundado en su propia casa destinado a sus hijos e hijas (e, incluso, quizás a niños y niñas de familias amigas) al que él se refería como “su escuela”<sup>131</sup> y que llegó a contar con profesores de la talla de John Colet o Juan Luis Vives.

Ahora bien, esta fuerte reivindicación de la igualdad de *status* de las mujeres respecto de los varones (lo cual aquí significaría igualdad de naturaleza y, por tanto, igualdad de capacidades tanto intelectuales como morales) no se corresponde, sin embargo, con el lugar y rol que se les reconoce. En efecto, en el terreno de las relaciones sociales la tendencia dominante es nuevamente la de restringir su actividad al ámbito doméstico y la de subordinarla a la autoridad masculina según el inveterado régimen patriarcal<sup>132</sup>. Y las evidencias de ello en el texto de *Utopía* son ciertamente muy claras y numerosas. Así, por una parte, se dice en relación a las comidas comunes que la tarea de elaborar los alimentos y disponer la mesa pertenece exclusivamente a las mujeres (véase *Utopía*, p. 90 [488]); pero, al mismo tiempo, no parece reconocerse esta tarea propiamente como trabajo productivo. En efecto, por un lado, cuando se habla de quienes en otras naciones “pasan todo el tiempo inactivos” (*iners degit*) y que en Utopía tendrían la obligación de incorporarse a la vida productiva, se menciona en primer lugar a “casi todas las mujeres” (véase *Utopía*, p. 82 [472]); y, por otro, cuando se enumeran los “oficios” que desempeñan los utopienses aparecen, además de la agricultura, el trabajo de la lana y el lino, la albañilería, la fabricación artesanal, la herrería y la carpintería y se agrega a continuación que “no hay ningún otro digno de mención” (véase *Utopía*, p. 79 [467]), excluyendo expresamente las actividades domésticas. Y esto haría pensar, por tanto, que el tiempo de dedicación de las mujeres a la cocina común se agregaría a las seis horas diarias de labor ordinaria (razón por la cual esta tarea va siendo asumida rotativamente por las diferentes familias).

Por otra parte, hay sobradas evidencias de la subordinación de las mujeres bajo la autoridad masculina. Quizás el pasaje que mejor lo refleja es aquel en el que se afirma que entre los utopienses “las esposas son servidoras de sus maridos” (*Utopía*, p. 87 [483]). Por ello, por ejemplo, en caso de faltas que no sean suficientemente como para merecer que las juzguen las autoridades públicas, se concede a los maridos la prerrogativa de castigar a sus esposas (véase *Utopía*, p. 123 [555]) (y desde luego que se excluye de plano la posibilidad inversa). Asimismo, cuando se habla de las condiciones según las cuales se da la circulación de los utopienses dentro de los confines de su ciudad, se exige para ello el “permiso del padre y el consentimiento del cónyuge” (*Utopía*, p. 93 [495]). Es decir, por una parte, la posibilidad de moverse dentro de los distintos sectores de la ciudad (por fuera del lugar del propio desempeño laboral) y, más aún, la de viajar de una ciudad a otra dentro de la isla, está sujeta a la “autorización” de la autoridad correspondiente (una forma de control que, sin dudas, choca con nuestra sensibilidad y nuestros hábitos, pero que en el planteamiento de la obra apunta a garantizar el cumplimiento de las horas de trabajo correspondientes y a evitar el “ocio deshonesto”) (véase *Utopía*, p. 94 [496]); y, por otra, en el caso de los varones, esa autoridad sería la del “padre de familia” según el principio gerontocrático de primacía del más anciano que organiza las relaciones sociales, a la cual se añadiría, en el caso de las mujeres, la autoridad del marido, según el principio patriarcal de primacía masculina.

Resulta, por ello, muy significativo que en la esfera religiosa el ministerio sacerdotal esté abierto a las mujeres. No obstante, el autor pone todo cuidado en aclarar que esta posibilidad, por un lado, es muy poco frecuente y, por otro, está reservada a mujeres viudas y de elevada edad (véase *Utopía*, p. 150 [608]), lo cual indicaría a las claras que su rol prioritario no sería otro que la atención a su esposo y a sus

<sup>131</sup>. Véase la carta del 23 de marzo de 1521 en SARDARO, Anna: *La correspondencia de Tomás Moro*, pp. 211-212.

<sup>132</sup>. Acerca de esta cuestión nos parece realmente muy instructivo el trabajo de SERRAS, Adelaide: “Dystopian Female Images in More’s *Utopia*”, en SEDERI, *Yearbook of the Spanish and Portuguese Society for English Renaissance Studies*, N° 12, 2002, pp. 323-330.

hijos en el seno del hogar. Asimismo, no se dice absolutamente nada acerca de si las mujeres tendrían o no acceso al resto de las "magistraturas" (es decir, fundamentalmente al cumplimiento de funciones políticas, judiciales, deliberativas, administrativas y de representación exterior); es decir, no está excluido, pero tampoco encontramos la aclaración de que se cuenta positivamente con esa posibilidad (como sí hacía el autor en el caso de la educación y el sacerdocio, seguramente porque introducía prácticas opuestas a las que se daban en el orden vigente). Por ello, tanto este detalle discursivo como la interpretación general que parece estar a la base de las diversas instituciones y prácticas propuestas, inclinaría, más bien, a pensar que estas funciones de decisión y gestión de la vida de la comunidad quedarían en manos masculinas. Así adquiere sentido el siguiente pasaje: "No sólo disuaden de los crímenes a través de penas, sino que también invitan a la virtud ofreciendo honores y, por ello, colocan en las plazas estatuas de varones insignes y de mérito preclaro para la república" (*Utopía*, pp. 124-125 [556-559], las cursivas son nuestras); excluyéndose, así, tácitamente que las figuras destacadas que merezcan ser honradas y recordadas por la comunidad puedan ser mujeres.

En este contexto no deja de ser curioso que en lo que respecta a la preparación para la guerra se diga que los utopienses "se ejercitan asiduamente en la disciplina militar" y se emplea nuevamente el recurso que mencionábamos más arriba que indica que se trata de una práctica diferente de las habituales en las sociedades europeas de la época y que consiste en aclarar "y esto no sólo los varones, sino también las mujeres" (*Utopía*, p. 129 [567]). Aun así, un poco más adelante, cuando se habla ya de la entrada en batalla se dice que "si las mujeres quieren acompañar a los maridos, a tal punto no se lo prohíben que incluso las exhortan a ello y las incitan con elogios" (*Utopía*, p. 136 [580]), con lo cual parece insinuarse nuevamente que se trataría de un rol prioritario de los varones en el que pueden y hasta es deseable que participen las mujeres, pero siempre sólo secundándolos.

De este modo la formación en las mismas disciplinas, sobre todo en las orientadas al cultivo de las capacidades humanas más elevadas, es decir, justamente las "humanidades", no se traduce socialmente en el cumplimiento efectivo de los mismos roles. Y, desde luego, no se repara en absoluto en la incongruencia que esto plantea. De hecho en los *Epigramas* encontramos titulado "A Cándido" en que se exalta la educación como la cualidad más destacada en una mujer (incomparablemente más valiosa que la belleza física y la magnitud de su dote). Pero, al mismo tiempo, resultan especialmente significativas las razones que se aducen para realizar tal valoración:

Por esta razón, tu compañera de por vida siempre será alegre, nunca un problema o una carga [...] Te complacerás en dejar la compañía de los hombres y buscar reposo en el regazo de tu culta esposa. Mientras, ella atiende a tu comodidad [...] Entonces te alegrará pasar días y noches en conversación agradable e inteligente, escuchando las dulces palabras que fluyen siempre encantadoramente de su dulce boca. Por sus comentarios te refrenará si el éxito vano te exalta y te confortará si una pena onerosa te derriba. Cuando habla competirán su perfecto poder de expresión y su ponderada comprensión en todo tipo de asuntos [...] Tal mujer fue la madre de los dos Gracos. Enseñó a sus hijos los buenos principios; no llegó a menos como maestra de lo que llegó como madre [...] Si tiene buena instrucción, un día enseñará a tus nietecitos a leer en una edad temprana [...] Esta es la verdad del asunto: "cualquiera que sea su apariencia, es lo suficientemente bella si su apariencia da placer; y ningún hombre posee más que aquel que está contento con lo que tiene"<sup>133</sup>.

Evidentemente, el criterio y la medida que dan cuenta de tan elevada ponderación de la educación femenina reside en todo momento en el beneficio masculino. Así, el eje vuelve a estar (o, mejor, quizás

**133.** MORO, Tomás: *Epigramas*, Rialp, Madrid, 2012, pp. 102-104. Acerca del sentido de este texto puede verse el excelente análisis de COUSINS, A. D.: "Humanism, Female Education, and Myth: Erasmus, Vives, and More's 'To Candidus'", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, N° 2 (April, 2004), pp. 213-230.

no se movió ni un momento de allí) en el cumplimiento de las tareas domésticas que hacen a la atención y cuidado del esposo y los hijos e incluso la propuesta de una educación igualitaria termina siendo vista como funcional a la realización de ese rol.

De este modo, al pasar desapercibida la contradicción existente entre el reconocimiento a varones y mujeres de una "naturaleza" igual y, por tanto, de facultades iguales y, sobre esta base, de la posibilidad y conveniencia de que reciban la misma educación, por un lado, y el mantenimiento de roles sociales desiguales, por otro; o, más aún, al tenerse la certeza de que lo primero puede ser puesto sin dificultades al servicio de lo segundo e incluso potenciarlo (una esposa educada será una mejor esposa conforme a los estándares vigentes acerca de lo requerido para serlo) no se advierte que lo primero por su dinámica propia puede e inevitablemente tiende a erosionar lo segundo. Dicho de otro modo, y parafraseando el feliz tópico de Amelia Valcárcel, que la exigencia de igualdad concreta e irrestricta para las mujeres es, desde el comienzo, el hijo no deseado de la ilustración.

Igualmente, no deja de ser muy significativo, teniendo en cuenta la fuerte inspiración de *Utopía* en *República V*, de la que asumió y radicalizó su comunismo (o, más bien, habría que decir, selectivamente uno de sus aspectos, el que tiene que ver con la comunidad de bienes), que no sucedió lo mismo con sus audaces (sobre todo en su contexto) reflexiones acerca de la igualdad de roles en la *pólis* para varones y mujeres, que apuntaban sobre todo a mostrar que era legítimo que éstas llegaran a cumplir funciones políticas. En este respecto démosle nuevamente la palabra al filósofo ateniense.

El término medular de las prácticas discursivas de la vida pública atenienses fue, sin lugar a dudas, el concepto de *πειθῶ*, cuyo dominio fue definido por Esquilo en *Euménides* como investido por un poder sagrado y, por lo tanto, susceptible de ser tratado como una fuerza de origen divino, lo que queda explícito cuando se refiere ella echando mano del calificativo de *σέβας*<sup>134</sup>. En efecto, la posibilidad de persuadir a alguien a través de la palabra<sup>135</sup> y, en última instancia, suscitar deseos y pasiones acordes a los designios estratégicos de los oradores fue lo que llevó a reconocer a *Πειθῶ* como la divinidad que patrocinaba la concordia civil y la armonía política, entendidas unilateralmente como la manipulación estratégica de las creencias y opiniones de los ciudadanos<sup>136</sup>.

El verbo *πειθομαι*, del que deriva *πειθῶ*, alude al hecho de obedecer, tener confianza y, tardíamente, ser persuadido y, tal como señala Benveniste, pertenece al conjunto de prácticas y rituales asociados con la fidelidad personal<sup>137</sup>. Originalmente, la raíz indoeuropea *\*bheidh* de la que proviene el conjunto de palabras asociadas a *πειθῶ* y, también, el concepto latino de *fides*, supone un vínculo primitivo en el que aquello se debe de poner de manifiesto es la asimetría y la obediencia constitutivas de esta clase específica de prácticas institucionales<sup>138</sup>. Hay una autoridad reconocida, en el caso específico de la institución familiar el *δεσπότης*, que otorga su *πειθῶ* o *fides* a cambio de obediencia y sumisión. Esta característica distintiva de la persuasión, tal como fue concebida desde sus orígenes, es lo que explica su función al interior del *οἶκος* y, más específicamente, en los rituales nupciales.

El pasaje de *República* 464 c 7 - d 2, referido en el inicio, ilustra el tipo de vínculo con la propiedad y los modos de relación interpersonal que imponen las costumbres tradicionales respecto del *οἶκος* y el matrimonio. Allí, tal como hemos destacado, Sócrates afirma que los individuos privados *despedazan* la ciudad al "denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres

134. A. Eu. 885-886.

135. Véase Gorg. *Hel. passim*.

136. PIRENNE-DELFORGE, Vinciane: "Le culte de la persuasion. Peithō en Grèce ancienne" en *Revue de l'histoire des religions*, tome 208 N° 4, 1991, pp. 397-398.

137. BENVENISTE, Emile: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, pp. 74-78.

138. Véase MALLORY, James P. & ADAMS, Douglas: *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 355.

y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados". Así, el egoísmo característico de la vida privada introduce el germen de la disolución y las disputas intestinas en el seno de la πόλις.

En este escenario, Πειθώ desempeña un papel central, en tanto es el principio que encarna la sacralización de la obediencia en el ámbito de la vida doméstica. Pero, sin embargo, tal como plantea Smith en su agudo trabajo sobre la personificación de las virtudes cívicas en la Atenas del siglo V, el alcance originalmente familiar de la persuasión, en tanto símbolo de obediencia y sumisión, se amplía progresivamente y culmina consolidándose como un atributo esencial para todo aquel que desee triunfar en la vida pública<sup>139</sup>. La relevancia política de la persuasión se encontraba asociada con el hecho de que era un principio capaz de unificar el cuerpo social a través de la confianza y, en última instancia, la obediencia suscitada por la palabra. En este sentido, la eficacia del discurso político encuentra su fundamento en un convencimiento irreflexivo, que opera sobre el ánimo de aquellos que lo escuchan sin dar a conocer las causas ni los razonamientos efectivos que hacen posible la experiencia del convencimiento que deriva de la persuasión. Πειθώ genera una compulsión que habilita decisiones de alcance político que, por la naturaleza de las creencias que la movilizan, se encuentran sostenidas en principios irracionales<sup>140</sup>. Así, la persuasión *arrastra* (ἔλκω) a los individuos particulares a llevar a cabo acciones respecto de las cuales desconocen la conexión sistemática con los principios morales que les confieren legitimidad<sup>141</sup>. Platón, al proponer la disolución de los vínculos políticos y familiares tradicionales, considera que la instancia que está en condiciones de otorgar legitimidad y sustento a la nueva conformación del orden social no es la obediencia estilizada característica de persuasión en la que se sostienen la ἐπίδειξις retórica sino una nueva forma de entender las funciones civiles al interior de la πόλις y, como consecuencia de ello, de un novedoso modo de definir los vínculos parentales que depende de la evaluación efectiva de las capacidades de cada uno de sus integrantes<sup>142</sup>. En contraposición, los modos tradicionales de asumir el vínculo matrimonial en la Atenas clásica implican una definitiva subordinación de la mujer al varón, en tanto el ritual nupcial propiamente dicho supone un pacto entre el futuro marido y su suegro sellado en la institución de la ἑγγύη, que es una promesa en la que se definen las responsabilidades esponsales. A partir de allí, la mujer queda bajo la tutela del marido y deja de estar bajo el dominio de su padre<sup>143</sup>.

Platón en el libro V de *República* le otorga un estatuto filosófico a la pregunta en torno al papel que deben desempeñar las mujeres en la comunidad política justa. En este sentido, su intención es superar la creencia de la predestinación somática como fundamento de los roles diferenciales que efectivamente desempeñaban en cada caso varones y mujeres en la Atenas histórica de su tiempo. La instancia teórica en la que se inscribe la reflexión sobre el *status*, tanto epistemológico como político, de la mujer se desenvuelve en torno a la antítesis fundante de la reflexión política cuyos polos en conflicto son lo público y lo privado. En este sentido, es necesario destacar que el tópico abordado tiene como horizonte de expectativas la abolición definitiva del οἶκος y el plexo de relaciones injustas – en tanto no dependen de la deliberación entre iguales que supone la vida política – sobre los que se monta la ideología masculina acerca de lo femenino<sup>144</sup>. La incorporación de las mujeres en el estamento de los guardianes genera perturbación y desconcierto, puesto que contradice los hábitos políticos tradicionales. Sócrates al momento de exponer este problema recibe críticas y burlas recurrentes por parte de sus interlocutores debido al carácter perturbador (ὀχλώδης), risible (γελαστός) y, en todo caso, inconcebible que conlleva a la inclu-

139. SMITH, Amy, C.: *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Brill, Leiden, 2011, p. 56.

140. FORDE, Steven: "Gender and Justice in Plato", pp. 664-665.

141. PIRENNE-DELFORGE, Vinciane: "Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne", p. 396.

142. MADRID, Mercedes: *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 292.

143. SMITH, Amy, C.: "The politics of weddings at Athens: an iconographic assessment" en *Leeds International Classical Studies*, 4.01, 2005, p. 3.

144. Véase CANTARELLA, Eva: *La calamidad ambigua*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991, p. 99; DUMÉ, Diego: "Acerca del estatuto teórico del diálogo y la dignidad política de las mujeres. República 449a-451b", en NEARCO IV, Río de Janeiro, 2001, pp. 96-113 y POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Shocken Books, New York, 1995, p. 117.

sión de lo femenino en la vida política<sup>145</sup>. Esto queda definitivamente explícito cuando, al discutirse esta cuestión, inmediatamente se hace presente un vocabulario asociado con la posibilidad de la *σπίσις*. En contraposición a la propuesta platónica, que pretende fundar la unidad de la ciudad en la certeza de que las diferencias entre varones y mujeres son meros accidentes, para la conciencia civil habitual esto es fuente de antinomias y perturbación. En este sentido, se plantea lo siguiente:

Pero exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se las investiga, tal como debo hacer yo, es temible y peligroso; y no por incitar a la risa, ya que sería pueril, el peligro consistiría más bien en que, al fracasar respecto de la verdad no sólo caiga yo sino que arrastre en mi caída también a mis amigos en relación con las cosas que menos conviene errar<sup>146</sup>.

El carácter inaudito de la propuesta que lleva a cabo Sócrates en este pasaje se hace patente en la necesidad de expresar que es un movimiento teórico que implica una dimensión asociada a lo temible (*φοβερός*) y lo peligroso (*σφαλερός*), puesto que aquello que se está haciendo es desnudar el carácter meramente convencional y arbitrario de las diferencias de género<sup>147</sup>. De modo que la tarea de la filosofía consiste en trazar el itinerario teórico capaz de transformar aquello que se presenta como irracional y absurdo en un principio necesario en el que se debe basar al *πολιτεία* de una ciudad que merezca ser llamada justa.

El elemento en el que se funda la posibilidad de inscribir a las mujeres en la vida política está determinado por la exigencia de pensar las funciones sociales y políticas escindidas de las determinaciones biológicas<sup>148</sup>. Así, Platón reivindica la capacidad de las mujeres para ejercer actividades reservadas a los varones, puesto que *los guardianes y sus mujeres deben ocuparse de las mismas cosas*<sup>149</sup> en función de su participación de la misma *φύσις*.

El *estilo de vida andrógino*<sup>150</sup> que caracteriza al estamento de los guardianes se funda en el principio de igualdad de todos sus integrantes respecto de la posibilidad de participar en el gobierno de la ciudad. Esta paridad entre varones y mujeres tiene su origen en un modo de concebir la unidad de la *πόλις* que ya no tiene como sostén la oposición de roles entre los géneros basada en una concepción empírica y, por tanto, irracional de la ciudadanía. Por el contrario, Callípolis tiene como fundamento de su unidad interna una concepción de lo común que se origina en una noción de los vínculos sociales que eliminan cualquier rastro de sumisión y obediencia, en tanto tienen al *λόγος* como único criterio válido para dirimir quiénes forman parte de la vida política. De modo que, al hacer ingresar a la Filosofía como fundamento último de la *πολιτεία* justa y verdadera<sup>151</sup>, en el mismo movimiento, se disuelve todo aquello que sea considerado desde este punto de vista reflexivo como injusto y absurdo; por esta razón, Sócrates considera respecto de la comunidad de las mujeres y los niños *que es consecuente con el resto de la organización política y que es con mucho lo mejor*<sup>152</sup>.

145. Véase R. V, 450b y 451a- 451b.

146. R. V, 450e 1-451b 1.

147. Véase MOLLER OKIN, SUSAN: "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", p. 345; FORDE, Steven: "Gender and Justice in Plato", p. 660 y MADRID, Mercedes: *La misoginia en Grecia*, p. 289.

148. MADRID, Mercedes: *La misoginia en Grecia*, p. 296.

149. R. V, 454e 2 -454e 4.

150. POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Shocken Books, p. 118.

151. Véase SAXONHOUSE, Arlene W.: "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", en *Political Theory*, Vol. 4, N° 2, 1976, pp. 195-212.

152. R. V, 461e - 461e 70.

## Conclusiones

En primer lugar debemos destacar la fecundidad teórica de la categoría de "utopía 'clásica'" a través de la cual abordamos e interrogamos las diversas concepciones escogidas. La misma comenzó siendo más bien un concepto descriptivo para transformarse cada vez más en el curso de la investigación en un concepto heurístico que nos permitió, por una parte, sacar a luz las posibilidades positivas ofrecidas por dichas posiciones y, por otra, algunas de sus dificultades o límites.

En torno a la reconstrucción de un tipo ideal o modelo utópico clásico, algunos caracteres que podrían establecerse son:

a) Humanismo antropológico: se trata, pues, de un proyecto centrado en la promoción de la "humanitas" en los múltiples sentidos (entre sí íntimamente articulados) que contiene la riqueza polisémica del término latino en la época del Renacimiento, a saber: 1) la condición humana entendida como intrínsecamente "libre", dotada de "dignidad" y merecedora, por ello, de un respeto incondicional (antropocentrismo); 2) el programa educativo de humanización, esto es, el encargado de desarrollar y llevar a plenitud las posibilidades propias de dicha condición (optimismo pedagógico); y 3) el sentimiento o actitud humanitaria, entendida negativamente como disminución o eliminación de la violencia y positivamente como solidaridad y benevolencia respecto de los seres humanos, en vistas de constituir con ellos una comunidad cooperativa y pacífica (optimismo ético y político). En esta actitud social alcanza, pues, su culminación el proceso formativo indicado en 2) y se cumple plenamente el trato debido a lo humano en el sentido 1).

b) Representacionismo epistemológico racionalista: un mundo es pensado como contraste para describir el acontecer fáctico; su inteligibilidad proviene de la plena vigencia de principios y de instituciones derivadas lógicamente de la instrumentación de dichos principios.

c) Insularismo, perfeccionismo, inalterabilidad y universalidad: el mundo utópico funciona bajo condiciones cerradas o aisladas, de incontaminación con el resto de las realidades circundantes; sus instituciones tienen, de una vez y para siempre, el máximo desarrollo posible; su duración se proyecta solamente como sostenimiento auto-regulado de un orden ya instituido; no hay principios históricos inmanentes que puedan alterarla o transformarla; básicamente porque dicha sociedad ha alcanzado un rango de perfección que sólo puede irradiar hacia otros polos de perfección, en tanto paradigma universal.

d) Elitismo y universalismo: su alta calificación ontológica, epistemológica y práctica demanda un tipo humano superior para coordinar y garantizar su instauración y funcionamiento, que no contempla margen de error; una élite moral, política y/o intelectual es requerida, aunque sea convalidada por toda la sociedad.

e) Finalmente, clasicismo, en el doble sentido de que la construcción utópica se inspira en alguna concreción especialmente prestigiosa que se toma como referente a ser imitado (la cultura greco-latina, el cristianismo primitivo, etc.); y de que sobre esta base se define un "modelo" ideal con carácter de norma a ser seguida en acciones futuras o que permite evaluar las realizaciones fácticas.

La mayoría de estos caracteres pueden encontrarse tanto en el diseño de ciudad "óptima" desarrollado fundamentalmente en el libro II de *Utopía* de Moro, como en la "ciudad" edificada en el "campo de las letras" por Christine de Pizan más de un siglo antes, destinada a servir de "morada" a las "damas" de todas las épocas y extracciones sociales; y, asimismo, en los "pueblos hospitales" construidos no discursiva, sino empírica e históricamente por Vasco de Quiroga (inspirándose en Moro) en el espacio palmaria y crudamente real de la conquista de América, y cuyo propósito era el sustento, protección y educación de la población nativa. En cada uno de estos casos aparece no exclusivamente, pero sí en primer plano la intención de hacer frente a través del dispositivo utópico a las tres formas fundamentales de opresión, a saber: en el caso de Moro, a la opresión social (en ese contexto la ejercida por el estamento "noble",

propietario de la tierra, sobre el "pueblo" trabajador); en el caso de Quiroga, que traslada al escenario americano lo que Moro había pensado para Europa, la opresión colonial; y, en el caso de Christine de Pizan, la opresión de sexo-género del sistema patriarcal. En los tres casos, la empresa es acometida con el utillaje conceptual y el conjunto de estrategias que les ofrece el "humanismo" renacentista tal como quedó caracterizado. Y en la riqueza de este paradigma se cifran tanto la enorme potencia y alcance de la obra de estos personajes, como lo que queda en ellos irresuelto.

De esta manera, en un comienzo, siguiendo la interpretación estándar, instalada sobre todo por Marx y Engels, habíamos entendido el planteamiento de Charles Fourier como una especie de proyección y prolongación de este paradigma clásico; pero poco a poco fuimos identificando en él índices (seguramente parciales e incompletos, pero no por eso poco significativos) de lo que, en realidad, sería una interesante ruptura y rebasamiento respecto del mismo. En efecto, en el falansterio fourierista encontramos un modelo societario pensado bajo coordenadas intelectuales y políticas distintas, las cuales impiden inscribirlo en el mencionado modelo clásico. Por ejemplo:

- El principio de transformación histórica, propio de la ontología decimonónica europea (donde el tiempo es una función intrínseca de los seres), cambia las bases del perfeccionismo clásico. Aunque las sociedades pensadas y escritas (el falansterio) sean de algún modo utopías, en el sentido fuerte de no existir materialmente, su entidad deviene no tanto de la imaginación racional, sino de las posibilidades latentes de cada estado societario y del sentido intrínseco de la evolución.

- La tensión humanista entre principios igualitaristas y la pervivencia de privilegios y élites, presenta un salto en la asociación desigualitaria y pasional. La convivencia es aquí entre diferencias, pluralidades y cooperación. El bien mutuo se obtiene por la optimización de diferencias, más que por la homogeneidad política. La oscilación entre reconocimiento y subordinación de la mujer que persiste en el modelo clásico, es también reconstituida desde sus condiciones morales. Las instituciones morales y jurídicas de la civilización, aun cuando encuentren un régimen virtuoso, mantienen en la opresión a muchos seres humanos: principalmente las mujeres, explotadas incluso por el último de los explotados varones.

- El principio de conocimiento de las sociedades utópicas pasa de la representación ordenada y lógica, a la reorganización de lo dado en función de las leyes efectivas de su funcionamiento. Fourier emplea una estrategia demasiado intuitivo-especulativa en detrimento de un método de registro estadístico y controlado: no obstante, basa la eficacia de su intervención en la existencia de leyes reales de lo social.

## Indicadores de producción

### Dante E. Klocker

- Ponencia: "Política y felicidad: Una aproximación a *Utopía*, de Tomás Moro", *IV Jornadas de Psicoanálisis y Filosofía*, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, UADER, septiembre de 2017.
- Ponencia "Vasco de Quiroga: la utopía humanista en América", expuesta en el marco del *56° Congreso Internacional de Americanistas* que tuvo lugar en la Universidad de Salamanca (España), del 15 al 20 de julio de 2018. Publicada en ALCÁNTARA, Manuel, GARCÍA MONTERO, Mercedes y SÁNCHEZ LÓPEZ, Francisco (Coords.): *Filosofía y pensamiento*, Vol. 13, Universidad de Salamanca, 2018, pp. 364-370.
- Ponencia "Utopía y realidad: la utopía «clásica» revis(it)ada", presentada en las *III Jornadas de Investigación de la Facultad de Trabajo Social*, que se realizaron en la Facultad de Trabajo Social de la UNER, del 26 al 28 de septiembre de 2018 (en co-autoría con los y las demás integrantes del equipo de investigación).
- Ponencia "Sir Thomas More y don Vasco de Quiroga: dos figuras especulares del Renacimiento", expuesta en el *Tercer Simposio "Fuentes, figuras y temas del Renacimiento"*, que se llevó a cabo en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, el 4 y 5 de octubre de 2018.

- Ponencia "Utopía: ¿Un humanismo materialista?", expuesta en las *XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía*, que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, del 11 al 13 de octubre de 2018.
- Ponencia "Vasco de Quiroga: una utopía republicana en la época del Emperador", expuesta en el marco del *Congreso Internacional "Pensamiento político y ficción utópica en la época del Emperador"* que tuvo lugar en la Facultad de Humanidades de Toledo de la Universidad de Castilla La Mancha (España), del 20 al 22 de marzo de 2019 (se encuentra en proceso de elaboración una versión destinada a su publicación en un volumen con referato).
- Ponencia "Vasco de Quiroga: utopía y hospitalidad en la conquista de América", expuesta en las *VII Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología "La hospitalidad: encuentro y desafío"*, realizadas en la Universidad Católica Argentina, del 7 al 9 de mayo de 2019.
- Ponencia "Utopía de Tomás Moro y los 'pueblos hospitales' de Vasco de Quiroga: ¿un personalismo 'comunista'?", expuesta en el *V Congreso Iberoamericano de Personalismo*, que se llevó a cabo en la Universidad Católica de Santa Fe, del 22 al 24 de agosto de 2019.
- Conferencia "Encomium moriae, encomium Mori: En conmemoración de Utopía de Tomás Moro", dictada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el 2 de octubre de 2017.

### **Juan Manuel Viana**

- Ponencia "El falansterio como dispositivo «realizable». A propósito del posicionamiento del fourierismo respecto a las utopías clásicas", expuesta en las *XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía*, que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, del 11 al 13 de octubre de 2018.

### **Sandra Salina**

- Ponencia "Tensiones y debates sobre la igualdad de la mujer en el pensamiento de Christine de Pizan", expuesta en el *Tercer Simposio "Fuentes, figuras y temas del Renacimiento"*, que se llevó a cabo en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, el 4 y 5 de octubre de 2018 (en co-autoría con Brenda García Tito).
- Ponencia "El reconocimiento de la mujer virtuosa como operación crítica en *La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan", expuesta en las *XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía*, que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, del 11 al 13 de octubre de 2018 (en co-autoría con Brenda García Tito).
- Ponencia "El discurso revolucionario de Christine de Pizan en la construcción de sujetxs políticxs, emancipadxs, libres e iguales", expuesta en el *Encuentro Nacional de FAUATS*, organizado por la Universidad Nacional de Mar del Plata y realizado en la ciudad de Mar de Ajó, el 28 y 29 de agosto de 2019 (en coautoría con Brenda García Tito).

### **Martiniano Blestcher**

- Ponencia "La *Ciudad de Dios* agustiniana desde la utopía de E. Bloch", expuesta en las *XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía*, que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, del 11 al 13 de octubre de 2018.

### **Bibliografía**

ARMAND, F. & MAUBLANC, R.: *Fourier*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

- ASTRIK, L. Gabriel: "The educational ideas of Christine de Pisan", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, N° 1 (Jan., 1955), pp. 3-21.
- BARRIOS, Soledad y GUAZZARONI, Vanina: "Christine de Pizán y La Ciudad de las Damas: la mujer como sujeto jurídico activo", en *La Aljaba*, Luján, Vol. 15, pp. 175-187.
- BOBONICH, Christopher: *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Clarendon, Press, Oxford, 2002.
- BOZON, Michel: "Fourier, le Nouveau Monde Amoureux et mai 1968. Politique des passions, égalité des sexes et science sociale", en *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005, pp. 123-149.
- CABRÉ PAIRET, Montserrat: "El otro centenario: La Ciudad de las Damas y la construcción de las mujeres como sujeto político", pp. 39-53.
- CHAMBERS, R. W.: *Thomas More*, Jonathan Cape, London, 1935.
- CONTRERAS PELÁEZ, Francisco: "El concepto de Progreso: de San Agustín a Herder", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Sevilla, N° 37, 2003, pp. 239-269.
- DE PIZAN, Christine: *La Ciudad de las Damas*, Ediciones Siruela, Madrid, 1995.
- FORDE, Steven: "Gender and Justice in Plato", en *The American Political Science Review*, Vol. 91, N° 3, 1997, pp. 657-670.
- FOURIER, Charles: *El falansterio*, Segunda edición cibernética, Biblioteca Virtual Antorcha, 2006, [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html)
- FOURIER, Charles: *El Nuevo Mundo Industrial y Societario*, versión web disponible en: [http://www.eumed.net/cursecon/textos/fourier\\_nuevo-mundo.htm](http://www.eumed.net/cursecon/textos/fourier_nuevo-mundo.htm)
- FOURIER, Charles: *Oeuvres Complètes*, 12 vols. Éditions Anthropos, Paris, 1966-1968.
- HELMER, Étienne: "Plato's Feasible City: The Rational use of Belief and Imagination in Politics" en *Global Journal of Human Social Science*, Vol.10, Issue 3, September 2010, pp. 31-38.
- HEXTER, J. H.: "Thomas More: On the Margins of Modernity", en *Journal of British Studies*, Vol. 1, N° 1, Nov. 1961, pp. 20-37.
- LACROIX, Jean-Yves: *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Vrin, Paris, 2007.
- LAURENZI, Elena: "Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram?", en *Lectora*, N° 15, 2009, 301-314.
- LÖWITH, Karl: *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1958.
- MOLLER OKIN, Susan: "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, N° 4, 1977, pp. 345-369.
- MORGAN, Nicole: *Le Sixième Continent. L'Utopie de Thomas More*, Vrin, Paris, 1995.
- PILBEAM, Pamela: "Fourier and the Fourierists: A Case of Mistaken Identity?", en *French History and Civilization: Papers from the George Rudé Seminar*, Vol. 1, 2005, pp. 186-196.
- PLATÓN: *República, Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN: *Respublica, Platonis Opera*, Vol. IV, BURNET, John (ed.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 1968.
- PRÉVOST, André: *L'Utopie de Thomas More*, edición bilingüe, Mame, Paris, 1978.
- RAITIERE, Martin N.: "More's Utopia and The City of God", en *Studies in the Renaissance*, Vol. 20 (1973), pp. 144-168.
- RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso: "San Agustín y la utopía según Ernst Bloch", en *Revista Ideas y Valores de la Universidad Nacional de Colombia*, Vol. 36, N° 73, Bogotá, 1987, pp. 85-100.
- SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, Club de Lectores, Buenos Aires, 2007.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", en *Political Theory*, Vol. 4, N° 2, 1976, pp. 195-212.
- SEGOVIA, Tomás: "Fourier y la mujer", en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 9, N° 3 (51), 1973, p. 26-32.
- SISSA, Giulia: "Cités de parole. Athènes, Nephelokkugia et Kallipolis" en CASSIN, Barbara et LEVY, Car-

- los (eds.): *Gèneses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et medieval*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 185-209.
- STEDMAN JONES, Gareth: "Introduction" (Fourier's theodicy and his critique of civilisation), en FOURIER, Charles: *The theory of the four movements*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- SURTZ, Edward L.: "Epicurus in Utopia", en *ELH. A Journal of English Literary History*, Vol. 16, N° 2 (Jun., 1949), pp. 89-103.
- SURTZ, Edward L.: "Interpretations of Utopia", en *The Catholic Historical Review*, Vol. 38, N° 2, Jul. 1952, pp. 156-174.
- WEGEMER, Gerard: "The City of God in Thomas More's Utopia", en *Renascence*, Vol. 44, Issue 2, Winter 1992, pp. 115-136.

**PID 5116**

**Denominación del Proyecto**

Utopía y realidad: la utopía "clásica" revis(it)ada

**Director**

Dante E. KLOCKER

**Co-director**

Juan Manuel Martín VIANA

**Unidad de Ejecución**

Universidad Nacional de Entre Ríos

**Dependencia**

Facultad de Trabajo Social (FTS)- UNER

**Contacto**

[danteklocker@hotmail.com](mailto:danteklocker@hotmail.com), [dante.klocker@uner.edu.ar](mailto:dante.klocker@uner.edu.ar)

**Integrantes del proyecto**

Integrantes docentes: Blestcher, Martiniano; Dume, Diego; Prado Alvarez, Gerardo, Salina, Sandra. Integrantes estudiantes de grado: García Tito, Brenda; Trupiano, María.

**Fechas de iniciación y de finalización efectivas**

29/08/2017 y 28/08/2019

Aprobación del Informe Final por Resolución C.S. N° 294/21 (22/04/2021)