Utopías y mitos

UTOPÍAS Y MITOS

JAVIER MEZA GONZÁLEZ
ALBERTO TREJO AMEZCUA
(COORDINADORES)

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura

Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana
Rector general, Salvador Vega y León
Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefa del Departamento de Política y Cultura, Alejandra Toscana Aparicio
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Consejo Editorial
Aleida Azamar Alonso / Luciano Concheiro Bórquez
Gabriela Dutrénit Bielous / Verónica Gil Montes
Miguel Ángel Hinojosa Carranza / Diego Lizarazo Arias
Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas / José Alberto Sánchez Martínez

Comité Editorial Departamental
Clara Martha Adalid Urdanivia / Juan José Carrillo Nieto
Harim Benjamín Gutiérrez Márquez / Ana Lau Jaiven
Pablo Mejía Montes de Oca / Marco Antonio Molina Zamora
Esthela Sotelo Núñez / Luis Miguel Valdivia Santamaría
Ricardo Yocelevzky Retamal

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Portada: Pieter Brueghel "El viejo", *El país de Jauja*, 1567
Óleo sobre madera, 52 × 78 cm
Alte Pinakothek de Múnich, Alemania

ISBN 978-607-28-0843-0
ISBN de la colección Aportes de Investigación 978-607-477-223-4

Primera edición, septiembre de 2016

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, 04960 Ciudad de México
Sección de Publicaciones / División de Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, tercer piso, tel. 5483 7060
http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx
[pubcsh@correo.xoc.uam.mx]

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 11

UTOPÍAS, DISTOPÍAS Y LITERATURA
COMO MEDIOS DE CRÍTICA SOCIAL 15
Jazmín Hernández Moreno

UTOPÍA CONTRA *POIESIS* 55
Javier Meza González

LUCIANO DE SAMÓSATA O LA UTOPÍA METAPOLÍTICA 99
Alberto Trejo Amezcua

TOMÁS CAMPANELLA Y LOS TROPIEZOS
DEL ESTADO MODERNO 125
Roberto García Jurado

JUSTICIA: MITO Y REALIDAD 157
Joel Flores Rentería

[...] La embriaguez es la experiencia a través de la cual nos cercioramos de lo que es más cercano y más lejano, nunca de lo uno sin lo otro. Esto significa que, embriagado, el hombre sólo puede comunicar con el cosmos en comunidad. El desvarío que amenaza actualmente al hombre moderno es considerar esta experiencia como superflua e irrelevante, y consentírsela al individuo como un éxtasis en las hermosas noches estrelladas.

Walter Benjamin, *Calle de dirección única*

Ella está en el horizonte –dice Fernando Birri. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré ¿Para que sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.

Eduardo Galeano

En realidad, hay dos especies de utopías: las utopías proletarias socialistas que gozan de la propiedad de no realizarse nunca, y las utopías capitalistas que, desgraciadamente, tienden a realizarse con mucha frecuencia.

Michel Foucault

PRESENTACIÓN

La mayoría de los escritos utópicos son excesivamente aburridos porque nos hablan acerca de mundos perfectos, en ellos no hay contradicciones, todo está en su lugar, no falta nada, y la felicidad embriaga de tal forma que, quizá, la muerte llega por cansancio o fastidio. Unos son felices, por ejemplo, únicamente al respetar un orden jerárquico inmutable, otros sólo rezando y algunos más sólo al trabajar, pero todo es disciplina, obediencia y armonía absoluta. En su mayoría tienen muy poco que ver con el rabelesiano mundo de Cucaña. Es claro que todo mundo perfecto ideado por seres imperfectos, cuando se ha intentado construirlo, sólo desembocó en un pantano: el de la desgracia. Normalmente la utopía, se dice, busca un mundo ideal para beneficiar a todos, pero tanto el que la propone como los que han buscado edificarla deciden que la felicidad depende de obedecer ciegamente, o de ocupar para siempre el mismo lugar dentro de la sociedad, o de que sólo unos cuantos sean sabios y la mayoría ignorantes, o que todos sean sabios, o en que todos obedezcan a la "religión verdadera", o que todos trabajen sin descanso, o que los pobres conduzcan la sociedad guiados de la mano por un "partido bueno", enemigo de los poderosos, o que los amos sean rubios y de ojos azules y no existan los judíos, o de no pensar y ser amnésicos y afásicos, o de consumir drogas para enfrentar la banalidad, o comprar todo el tiempo y divertirse, vigilados siempre en nombre del bien común.

El problema radica en que tanto el autor de la utopía, como quienes han buscado construirla para convertirla en realidad, están obsesivamente convencidos de que saben perfectamente en qué radica la felicidad humana. Desde este punto de vista no puede hablarse de utopías positivas o negativas, o de buenas o malas, sólo hay utopías a secas donde de antemano ya está decidido cómo debe ser el mundo perfecto y feliz. Vistas así las cosas, también deberíamos entender que toda utopía lleva en sí misma el germen del horror, y simplemente por

eso no puede considerarse que tal o cual utopía haya sido traicionada. Tanto quien sueña con la sociedad perfecta como los que se consideran capaces de materializar el sueño, arrastran el problema de pensar que sólo ellos conocen cómo resolver radicalmente las antinomias y las aporías de la existencia.

Pero los más horrendos utopistas son los que edifican mundos sin antes haberlos soñado y propuesto, quienes sobre la práctica construyen sociedades excesivamente injustas habitadas por ciudadanos acríticos y sumisos. Lo cual paradójicamente desemboca en la necesidad de la utopía que sueña y propone posibles soluciones a una realidad desgraciada e insufrible. Después de todo, es necesario ser muy desdichado, cínico o muy acomodaticio para no abrigar algunas esperanzas, un tanto utópicas, de que el mundo puede ser mejor, y usar la crítica y la denuncia –normalmente condenadas como utópicas– con la certeza de que la mentira y la injusticia constituyen la peor lepra humana. Por eso no es gratuito que exista la justicia poética.

Finalmente, el problema no es de quien escribe y sueña sino de los que piensan haber encontrado la solución perfecta. Quizá han sido muy pocos los escritores de utopías cuyo fin ha sido realizar a cualquier precio sus propuestas. Unos sólo han escrito para protestar o rechazar su mundo, como forma de desahogo, venganza o para burlarse. Pero ante todo, sus propuestas han sido divertimentos utilizados para reflexionar y cuestionar los ordenamientos sociales e inspirar otros posibles, pero inconclusos, no perfectos pero perfectibles, y nunca para intentar realizarlos dogmáticamente como si de una receta ideal se tratara.

Los trabajos que integran este libro son diferentes intentos de aproximarnos al complejo universo de las utopías y sus realidades: construcción necesaria y siempre peligrosa, como ha demostrado la historia, porque han inspirado a dogmáticos de todo signo, convencidos de que existen verdades absolutas.

Sabemos que las palabras, como las monedas, se desgastan debido al uso porque aun en la época de su esplendor siempre son imprecisas, ya que toda palabra, y máxime los conceptos, limitan. Alrededor de ellas siempre existirán zonas oscuras, desvanecidas, no nombradas y todavía más anónimas cuando la palabra en torno a la que giran empieza a ser obsoleta; o peor, cae en un uso ilimitado y casi disparatado al grado de querer referirse a todo y realmente no decir nada. Palabras que no solamente van, sino también vienen o se evaporan o

persisten adoptando más sentidos de los que normalmente contienen. La ambigüedad de toda palabra no es más que el reflejo de nuestras propias limitaciones y fantasías: revolución, progreso, mito y utopía son algunas de ellas.

El término utopía (mezcla de latín y griego) inventado por Moro, sabemos hasta el hartazgo que indica "no hay tal lugar". Es un topos ocupado por una sociedad imaginaria descrita minuciosamente por la mayoría de sus autores en su arquitectura, gobierno, conocimiento, educación, religión, economía, familia, etcétera.

La utopía es, quizá, uno de los conceptos más usados y abusados no sólo desde su surgimiento, sino incluso desde antes. Finalmente, concepto anfibológico, sintomáticamente desacreditado, pero que nos brinda también la posibilidad de revisitarlo con renovados esfuerzos e intenciones y direcciones múltiples. Así lo muestra esta obra, resultado de un seminario de investigación que no buscó agotar la reflexión que rodea al concepto, sino mostrar su potencialidad liberadora del pensamiento conduciendo a los autores por caminos diversos, unas veces desconocidos, otras confirmatorios, pero siempre reveladores.

Así, en un ejercicio de pluralidad colectivo, pero también feliz e inevitablemente individual, el área de investigación Cultura y Sociedad del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autóma Metropolitana, Unidad Xochimilco, emprendió un trabajo de reflexión en torno al concepto de utopía y algunas de sus propuestas. El resultado es esta obra que contiene interpretaciones multiformes, pero explicables, que abordan realidades escurridizas y polémicas.

El libro se integra por cinco trabajos que, de manera clara, buscan aprehender el concepto clásico de utopía y sus propuestas; en ellos desfilan, mediante una revisión histórica, algunos planteamientos significativos por las influencias que tienen en la búsqueda siempre peligrosa de sociedades ideales; por ejemplo, en el trabajo "Utopías, distopías y literatura como medios de crítica social", encontramos un recorrido diacrónico de diferentes utopías donde se concluye con un análisis de algunas novelas que se encargaron de denunciar y esclarecer los horribles resultados sociales provocados por la propia literatura utópica. El capítulo "Utopía contra *poiesis*" profundiza en el significado y las posibilidades liberadoras y autoritarias de la utopía por medio de una perspectiva crítica. En "Luciano de Samósata o la utopía metapolítica" se señala que existe un tipo de utopía situada más allá del ámbito político y que influye en todas las obras utópicas

posteriores. En "Tomás Campanella y los tropiezos del Estado moderno" el lector obtendrá un pretexto para reflexionar sobre las intencionalidades políticas y religiosas de la obra del autor italiano. Todos estos trabajos son breves estudios acerca de modelos que, a pesar del tiempo transcurrido, todavía dejan sentir su peso, sin faltar también la denuncia irónica que nos propone la risa cáustica y regeneradora como el mejor de los remedios ante nuestras soberbias tonterías. El quinto y último capítulo, "Justicia: mito y realidad", mediante una revisión de textos clásicos, pone en juego algunas consideraciones que cuestionan los alcances de la utopía como herramienta para guiar a la humanidad en su búsqueda de un mundo mejor.

Finalmente, es necesario aclarar que si bien una utopía no constituye un mito –eso que llamamos realidad ciertamente está compuesto por elementos que en ocasiones han brotado de las utopías y se han apoyado en mitos–, necesariamente se fundamenta o utiliza ciertos mitos; pero mientras la primera mira siempre hacia el futuro, el mito –en cambio– dirige su rostro hacia el pasado. Por eso en sí misma la utopía no es un mito, aun cuando recurra a ellos. Además, despojarnos de utopías y mitos significaría dejar de ser esa extraña y fecunda mezcla que somos –a veces grandiosa a veces deplorable– para convertirnos en sujetos vacíos de toda esperanza, resistencia y poesía; en nombre de una razón cínica y charlatana, deplorablemente banal y alucinada, con el deseo de tener siempre la razón a cualquier precio, olvidando que casi siempre –si no es que siempre– nacemos por mitos y somos capaces de morir por éstos.

En nombre de la tolerancia, no está por demás señalar que cada autor es responsable de sus opiniones, las cuales no necesariamente son compartidas por el colectivo del área de investigación.

Javier Meza González y Alberto Trejo

UTOPÍAS, DISTOPÍAS Y LITERATURA COMO MEDIOS DE CRÍTICA SOCIAL*

*Jazmín Hernández Moreno***

De sueños generosos nacieron realidades benéficas. La utopía es un principio de todo progreso y el campo de experimentación de un futuro mejor.

Anatole France

Temo demasiado a los profesores para quienes el arte es sólo un derivado de las corrientes filosóficas y teóricas. La novela conoce el inconsciente antes que Freud, la lucha de clases antes que Marx, practica la fenomenología (la búsqueda de la esencia de las situaciones humanas) antes que los fenomenólogos.

Milan Kundera, *El arte de la novela*

Y pensé en los libros. Y por primera vez comprendí que detrás de cada libro hay un hombre. Un hombre que tuvo que pensarlo. Un hombre que empleó mucho tiempo en llevarlo al papel. Nunca se me había ocurrido. Y a algún hombre le costó quizá una vida entera expresar sus pensamientos, y de pronto llego yo y ¡bum!, y en dos minutos todo ha terminado.

Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*

* En dedicatoria a Javier Meza González y Marta Olivares Correa.

** Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco [jazmin_paris@hotmail.com].

INTRODUCCIÓN

La posibilidad de soñar es una de las cualidades que caracterizan al ser humano; desde que tuvo conciencia de sí comenzó a idealizar y a plasmar formas de concebir el mundo mediante la pintura, la música, los jeroglíficos, etcétera. A partir de entonces, y sin interrupción, ha buscado resolver sus problemas y necesidades, pero como es imposible lograrlo en su totalidad ha optado por refugiarse en la religión o por proponer sociedades ideales que han de construirse en el futuro o que se encuentran en algún lugar remoto e incógnito. En estos mundos imaginarios conviven todas las perfecciones y por lo consiguiente la existencia es *feliz* porque en él reina *la paz y la justicia;* la libertad y la igualdad como un supuesto derecho natural del hombre. Con otras palabras:

> La utopía no hace más que colmar el vacío entre un paraíso perdido y una tierra prometida. Presenta asimismo numerosos puntos en común con los ritos de iniciación, ya que con ellos como con la utopía, el individuo flanquea la muerte para acceder a un nuevo nacimiento, trasciende su nacimiento carnal, niega el lazo que lo une a la matriz para renacer de un vientre de estrellas que ha vencido a la muerte.[1]

Como primera expresión, la religión –a lo largo de la historia– ha planteado especies de utopías más allá de la muerte; por ejemplo, tanto el judeocristianismo como el islam vaticinan un paraíso en donde tendremos una vida libre de pobreza, dolor, pecado o cualquier otro sufrimiento. Particularmente la escatología cristiana promete que después de la muerte, si lo merecemos, viviremos, en un primer momento, en el cielo junto al mismo dios. Algo parecido propone el budismo con su nirvana o jardín de las delicias, lugar donde no existen las preocupaciones, y se deambula en calles cubiertas de oro y se goza de una iluminación divina.

Como ya dijimos, las utopías son tan antiguas como la conciencia del hombre, se proponen para mejorar las condiciones del ser humano. Por lo general indican insatisfacción, descontento, y conllevan una

[1] Véase Jean Servier, *Historia de la utopía*, en Juan Soros, "Las utopías de Raúl Zurita", Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [http://www.cervantesvirtual.com], fecha de consulta: 5 de abril de 2015.

crítica a las injusticias sociales de la época, por eso plantean nuevas legislaciones, reformas religiosas, casi siempre apoyadas en la ciencia o en el conocimiento, un tanto idealizadas, que permitan una sociedad comprometida en defender las necesidades principales de los seres humanos.

Como escritores, no todos partidarios cegados por estas sociedades, encontramos a personalidades como Tomás Moro (creador del término), Tomás Campanella, Valentinus Andreae, Francis Bacon, Edward Bellamy, William Morris y muchos otros, cuyas propuestas no necesariamente son idénticas. En varias de ellas es posible distinguir tonos absolutamente autoritarios, mientras en otras, las menos, sucede lo contrario. Pero ¿realmente las utopías, cuando se han llevado a la práctica, han producido felicidad, dicha, libertad, abundancia e igualdad como prometen? En las siguientes líneas hablaremos acerca de esto.

Este trabajo está dividido en tres partes. La primera repasa especialmente el origen de la literatura utópica, recorre la antigüedad y pasa por los diversos periodos históricos: la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración y el siglo XIX, esto con el propósito de dar seguimiento a su evolución. En la segunda parte analizamos de manera más detallada cuatro obras distópicas del siglo XX, su importancia, así como el contexto en que surgen y la manera como describen una realidad sociopolítica. Finalmente, en la tercera parte se elaboran algunas reflexiones sobre la importancia de la literatura como medio de expresión, en el cual el ser humano históricamente ha plasmado sus ideas, críticas, inconformidades, a la vez que se hace consciente de su futuro en el presente.

SOCIEDADES UTÓPICAS O ALGUNOS TIPOS DE UTOPÍAS

La *República* de Platón constituye una de las primeras propuestas acerca de un modelo de sociedad ideal: propone un orden jerárquico, autoritario e inamovible que responde a su concepción de justicia. El filósofo estaba en desacuerdo con las crisis y el desorden que sufría la democracia ateniense, por lo que hace una descripción detallada de cómo sería el Estado ideal según él. Profundamente descontento con el sistema político que había en Atenas, imagina cómo debe organizarse una sociedad cuyo objetivo central fuera la justicia y el bien social. Abordaremos esto a detalle más adelante.

Las utopías constituyen un género literario que solamente los espíritus dogmáticos ven con respeto y veneración. Poseen un carácter novelado y de ficción, normalmente son aburridas, moralistas y dogmáticas. La mayoría se asumen como soluciones a una realidad que cuestionan y rechazan; ante el Estado real proponen uno ideal. Algunos autores indican que no debe olvidarse que las utopías están determinadas por su presente y constituyen una ideología opuesta a la imperante.[2] Los utopistas enfatizan las contradicciones de su sociedad con el fin de ofrecer soluciones apoyadas comúnmente en la exageración de los avances técnicos y científicos. En algunas, las críticas al presente son precisas, a pesar de que sus propuestas las podemos considerar como disparates irrealizables.

Además de aburridas, algunos graves problemas de los Estados ideales son su centralismo férreo y moralista, su intento de frenar la historia al plantear que una vez alcanzada la sociedad perfecta, justa, y feliz, termina toda posibilidad de transformación; es decir, todo cambio es congelado, pues ¿qué sentido tendría alterar una sociedad ideal? Ahora bien, ¿es posible y deseable una organización social estática y supuestamente perfecta? El filósofo Karl Popper, por ejemplo, destaca el peligro que encierran estas idealizaciones y aunque su crítica se centra básicamente en la *Politeia* o *La República* de Platón, también cuestiona a casi todas las utopías posteriores. Por muy paradójico que parezca el mundo próspero y perfecto, puede convertirse en el más terrible y totalitario de los Estados en los que toda actitud crítica será considerada subversiva y enemiga del orden. La inmovilidad y obsesión por la planificación que la utopía casi por lo general propone, aparecen en las obras anti-utopistas como extremadamente restrictivas,[3] las cuales siempre terminan por convertirse en un infierno geométrico.

Ciertamente, la creencia y el convencimiento de proponer un sistema ideal y correcto conlleva irremediablemente a la intolerancia y al rechazo de cualquier otra propuesta. Imaginar una organización social como la más beneficiosa, desemboca en que cualquier opinión en contra o cualquier oposición sea considerada como una amenaza

[2] Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo.

[3] Marisol Facuse, "La utopía y sus figuras en el imaginario social", *op. cit.*, p. 206.

para la supervivencia de la propuesta y en consecuencia se buscará silenciarla y apartarla del panorama social con el argumento de que es por el bien de la comunidad. Las utopías autoritarias procuran ofrecer al pueblo pastores, capitanes y tiranos disfrazados nombrándolos *guardianes, filarcas o samuráis:* "El utopista, austero y disciplinado, configura los mundos que se reproducen sin cambios a través de los siglos".[4]

Cuando se ha buscado instrumentar este tipo de Estados es inevitable que en ellos exista un tránsito permanente en el que se cruzan diferentes campos teóricos y micro-políticos. El objeto utópico se entiende sobre todo en una doble dimensión: ético-política y epistemológica. Y entonces la reflexión sobre la utopía nos lleva a estimar que nuestros sistemas de representación de lo real –y también de lo irreal– podrían tener consecuencias en nuestro imaginario del poder y en las posibilidades para intervenir en un orden social, e incluso en el plano individual, que se nos aparece como invivible. Esta cuestión se extiende a todos los modos de relación: la sexualidad, el dinero, la propiedad, el Estado, la religión, de esta manera la utopía constituye, según Ricœur, una variación del imaginario del poder.[5]

El principal problema de estas utopías es que, en nombre de la justicia y la igualdad, los gobernantes desconocen la libertad e imponen la obediencia servil y el conformismo con objeto de lograr un orden que, como ya mencionamos, desemboca en una sociedad absolutista, autoritaria o totalitaria. Otro de los grandes problemas de la literatura utópica es la construcción de sujetos con necesidades idénticas, reacciones carentes de emoción y pasiones; olvidan la complejidad del ser humano, lo encasillan y borran los rasgos distintivos de cada ser.

Cuando la utopía se ha materializado lo ha hecho a partir de la dictadura ideológica como ocurrió en los Estados totalitarios construidos en el siglo XX. En las utopías, el autor normalmente pretende alcanzar una naturaleza perfecta, inalterable e incorruptible; en cambio, las dictaduras han sido más feroces pues rechazan toda libertad y, por supuesto, supervisan minuciosamente la personalidad del artista, figura que aparece siempre incómoda, sobre todo cuando actúa libremente. Además de considerársele un peligroso enemigo, se intenta convertirlo en un instrumento del Estado; en caso de lograrlo, el arte

[4] Gilles Lapouge, en *ibid.*, p. 207.

[5] Marisol Facuse, "La utopía y sus figuras en el imaginario social", *op. cit.*, p. 211.

se estanca y degenera. En resumen, todo artista que intente expresar libremente sus ideas es considerado revolucionario, y por ende un enemigo. Así ocurrió en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), donde un buen número de artistas fueron perseguidos e incluso desaparecidos por el nuevo régimen. En 1921 fusilaron al poeta Nikolái Gumiliov; el poeta Serguéi Yesenin, debido a la censura oficial, prefirió ahorcarse; a Borís Pasternak lo difamaron y aislaron; Vladímir Mayakosvki prefirió darse un balazo en el corazón; Mijaíl Zóschenko enloqueció; Daniil Jarms en 1941 fue enviado a la prisión de Leningrado tras ser acusado de repartir propaganda contra el régimen soviético, y un año después murió de inanición; Nikolay Oleynikov fue detenido y ejecutado porque consideraron que su escritura era subversiva. La lista de desaparecidos es interminable porque un Estado basado en la utopía siempre aplicará la violencia física y mental, sin dejar de predicar hipócritamente el amor por los ciudadanos.

LA LITERATURA Y LAS UTOPÍAS MÁS SOBRESALIENTES

El género utópico, en su mayoría, se ha manifestado en la novela con la intención de causar un placer estético a los lectores, recurre a la descripción de lugares ideales, personajes, costumbres, pasiones y sociedades. No podía ser de otra manera, debido a que desde tiempos inmemoriales la literatura ha sido la herramienta perfecta para construir sociedades ideales como alternativa a los problemas que afligen al mundo. En tiempos difíciles el ser humano sueña con una vida mejor. Sólo que este tipo de narrativas está colmado de ambigüedades y contradicciones, y sus fantasías de beneficiar a la humanidad se basan en moldes arbitrarios producidos normalmente de manera personal.[6] No es fortuito que un escritor como Milan Kundera nos diga que:

> Seamos más precisos. Todas las novelas de todos los tiempos se orientan hacia el enigma del yo. En cuanto se crea un ser imaginario, un personaje, se enfrenta uno automáticamente a la pregunta siguiente: ¿qué es el yo? ¿Mediante qué puede aprehenderse el yo? Esta es una de las cuestiones fundamentales en las que se basa la novela en sí. Se-

[6] María Luisa Berneri, *Viaje a través de utopía*, traducción de Elbia Leite, Editorial Proyección, Buenos Aires, 1962, p. 22.

> gún las diferentes respuestas a esta pregunta, si usted quisiera, podría distinguir las diferentes tendencias y, probablemente, los diferentes periodos en la historia de la novela.[7]

Algunos filósofos aseguran que la utopía apela a la esperanza porque el ser humano es esencialmente un ser quimérico y, por lo mismo, disfruta cuando idealiza y propone supuestos mundos mejores; esta necesidad es exclusiva e inevitable de la especie humana. El hecho de ser libres para poder imaginar y actuar para materializar estos deseos está íntimamente ligado con nuestra naturaleza inclinada hacia la utopía, preocupada por proponer mundos sociales que cuestionen las formas convencionales de ejercicio del poder, mediante estrategias como la ficción, la ironía y la dramatización de la sociedad presente. La utopía con frecuencia interviene en los campos ético-político y ficticio al proponer nuevas formas lógicas en la vida social, y es rica en temas como la familia, la propiedad, el consumo, la organización social y política, la religión, etcétera. También evidencia el motor de emancipación de diferentes épocas y contextos, ya que normalmente plantea una ruptura con el orden establecido. Aquí la utopía está vinculada con los campos epistemológico e imaginario, y resalta su capacidad de provocar una fractura con nuestras concepciones del mundo y nuestras representaciones de lo real, desde diferentes campos como el filosófico, el social o el político. Es decir:

> En la historia de las ideas, el género utópico no ha cesado de reeditarse a través de múltiples relatos que proyectan ciudades ideales y viajes imaginarios, adoptando diversos soportes para su circulación, desde la teoría política hasta la literatura, desde la filosofía hasta las prácticas sociales de resistencia. ¿Cómo trazar una cartografía de las utopías?; ¿cómo reconocer sus desplazamientos en el imaginario y su potencial de transformación social? Un primer aspecto que salta a la vista cuando reflexionamos sobre la utopía es su carácter paradójico y fronterizo.[8]

En ocasiones, cuando la literatura utópica ha reflejado los males sociales se le ha confinado a formar parte de la literatura clandestina.

[7] Milan Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 8.

[8] Marisol Facuse, "La utopía y sus figuras en el imaginario social", *op. cit.*, p. 201.

En la actualidad es más común que los escritores críticos de los males sociales contemporáneos narren distopías (anti-topías), y adviertan a las sociedades acerca de los peligros que surgen cuando los grupos humanos son sometidos a órdenes estrictos e inamovibles que pretenden la perfección. El factor más importante en este tipo de textos es la inconformidad ante una sociedad fundada sobre el mal y el odio, como ocurre en *Mono y esencia* (1948) de Aldous Huxley. En la novela, el autor narra la aspiración humana a la felicidad; su secreto anhelo por la Edad de Oro para todos y la añoranza de un paraíso perdido. Muchos de estos autores son considerados auténticos revolucionarios que expresan sus preferencias, aunque algunos han querido convertir sus deseos en leyes. Con otras palabras:

> La mayoría de las utopías han sido escritas por revolucionarios, por haber proclamado la comunidad de bienes en una época en que la propiedad privada se miraba como algo sagrado, por haber sostenido el derecho de todo hombre a su pan, en tiempos en que se ahorca a los mendigos; por haber postulado la igualdad de las mujeres cuando a éstas apenas se les consideraba un poco superiores a los esclavos; por haber exaltado el valor del trabajo manual cuando se veía en él algo degradante; por haber afinado el derecho de todo niño a una infancia feliz y una educación esmerada cuando ésta estaba restringida a los hijos de los nobles y de los ricos.[9]

Como ya se mencionó, si bien es cierto que la utopía propone una sociedad justa y equitativa, Huxley nos advierte que un orden así aniquila toda individualidad; lo impuesto evita que los individuos se expresen libremente, y los obliga a aceptar que otros elijan por ellos, incluso en los aspectos más cotidianos como sus alimentos o sus vestidos.

El antiguo pensamiento filosófico y político griego, uno de los más variados y ricos, ha constituido una de las principales fuentes de inspiración para los escritores utópicos de todas las épocas.[10] Por ejemplo, Hipodamo de Mileto, arquitecto, planificador urbano y filósofo, es considerado uno de los primeros utopistas, o por lo menos del primero que tenemos registro, que planeó y construyó ciudades solemnes y geométricamente perfectas, pero también pretendió delinear el ré-

[9] María Luisa Berneri, *Viaje a través..., op. cit.*, p. 20.
[10] *Ibid.*, p. 28.

gimen ideal mediante un nuevo sistema social.[11] Además, Aristóteles nos asegura que fue el primero en ocuparse de la política sin ser un hombre de Estado, y por eso se le dio el título del primer teórico político de Grecia. Como predecesor de Platón, fue uno de los primeros en proponer una sociedad con un Estado tripartito, por lo que se considera un predecesor de *La República* de Platón. Anteriormente Hipodamo propuso la tripartición del Estado con una parte Sagrada, otra Pública y una Privada. Asimismo, una de sus más importantes aportaciones fue proponer que en las relaciones juez-leyes, las magistraturas debían elegirse por el voto de los ciudadanos, sin importar la clase social a la que pertenecieran, lo cual abría posibilidades políticas ya que todos podían elegir y ser elegidos.

La República (IV a.C.) o *Politeia* la escribió Platón durante la decadencia tanto de la democracia como de la cultura ateniense, en general debido a la guerra del Peloponeso en la que Esparta derrotó a Atenas y elevó su hegemonía sobre la antigua Hélade. La sociedad propuesta por el autor está formada por tres clases sociales: los gobernantes, los guardianes y los productores. Cada clase tendría una función, determinados derechos y deberes muy claros, todos desempeñados bajo una rígida jerarquización social. Realmente Platón se inspiró, en gran medida, en la austeridad y rigidez espartana porque estaba convencido de que sus instituciones concordaban con las leyes naturales, y de que en una sociedad perfecta la política debía someterse a la moral.

Posteriormente Plutarco, en su *Vida de Licurgo*, idealizó a Esparta: hizo que el oráculo de Delfos desempeñara un papel importante en la distribución de los bienes y las tierras para nivelar la pequeña burguesía y establecer un cuerpo social unido y homogéneo, sin la intención de abolir las clases sociales y las castas. También fue Plutarco quien por primera vez sugirió que los banquetes debían ser comunitarios y públicos, así como que los matrimonios tenían la obligación de obedecer los intereses del Estado; por lo tanto, el amor a la familia debía sustituirse por el amor absoluto al Estado, las mujeres serían compartidas por los hombres y éstos vivirían solteros.[12]

Aristófanes, mediante sus comedias, satirizó a las utopías e intentó mostrar la opinión del pueblo como un espejo deformante. En ellas,

[11] Ángel J. Cappelletti, *Utopías antiguas y modernas*. Biblioteca Virtual, Omegalfa, AJICA, p. 13 [www.barcelonaradical.net].

[12] *Ibid*., p. 59.

la mujer desempeña un papel central e incluso prioritario: casi siempre es quien incita a las demás a la rebelión. Como contraparte a la austeridad espartana, propone instaurar el reino de la abundancia y abolir la propiedad privada. La vida debería ser en común e igual para todos mediante la creación de un acervo compartido de bienes que garantice el bienestar general. Por ejemplo, en la comedia de utopía *La asamblea de mujeres*, la protagonista, Praxágora, vestida de hombre invita a la gente a implantar un comunismo de la abundancia y nunca de austeridad.

Utopías del Renacimiento

El Renacimiento de las letras y las artes trajo consigo el florecimiento de las propuestas utópicas como *Utopía*, de Tomás Moro y *La ciudad del sol* de Tomás Campanella. El humanista Moro fue el creador del concepto; para construirlo mezcló el latín y el griego para hacer alusión a un "no hay tal lugar" o "lugar que no existe" o "buen lugar". Desde entonces el término se ha empleado para designar un orden social perfecto pero inalcanzable, un paraíso intangible y contrapuesto al mundo existente. Moro creó un tipo de literatura que mezcla lo social, lo filosófico y lo fantástico.[13]

La sociedad del Renacimiento reconocía la individualidad del hombre, el desarrollo de sus facultades críticas, así como la ampliación del conocimiento, por ello no estaba reacia a otro tipo de división de clases: la clase culta y la clase inculta. Esto, junto con el fortalecimiento del comercio y las guerras de religión debidas a las reformas religiosas, aceleró la desintegración social. Las utopías renacentistas procuran ofrecer una solución a los problemas planteados aun en sociedades en vías de evolución, hacia nuevas formas organizativas. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino advirtió mucho antes el efecto desintegrador que el comercio ejercía sobre la vida social: "Si los ciudadanos dedican su vida al comercio, se abrirán las puertas de muchos vacíos. Como la finalidad del comercio es hacer

[13] Beatriz Abad, *La utopía y la distopía herramientas de crítica social* [http://mecanicounicornio.com/2013/12/la-utopia-y-la-distopia-como-herramientas-de-critica-social/], fecha de consulta: 12 de enero de 2015.

dinero, la actividad mercantil despierta la codicia el corazón de los ciudadanos".[14]

Tomás Moro, pensador liberal y humanista, escribió su *Utopía* en 1516, periodo de transición histórica, cuando el Renacimiento estaba por abrir paso a la reforma religiosa inspirada, curiosamente, en muchas de las ideas de un verdadero cristiano: Erasmo de Rotterdam. Esta utopía es considerada un sueño, a la vez que una propuesta alternativa a los tiempos difíciles de su época. Moro creyó firmemente que las ideas de igualdad implicadas en el comunismo de su escrito eran viables. En su plan ideal, expresó opiniones incompatibles con la ortodoxia imperante; además cuestionó a su país y puso de manifiesto el poder corruptor del dinero. En esta novela, una de las ideas centrales es que mientras existan nobles (parásitos), habrá ladrones; Tomás propuso que debían abatirse las verdaderas razones del robo: la pobreza y el hambre (en lugar de castigar de forma severa con la horca), ya que el miedo a la miseria y el hambre convierten a los humanos en seres rapaces e insaciables. Se trata de una severa crítica a las causas de la mendicidad y la pobreza que en esos momentos sufría el pueblo de Inglaterra sometido a una acumulación de capital.[15]

Reconocía a la propiedad privada como la principal culpable de todos los problemas que acosan al ser humano, de ahí que en su propuesta todos los bienes sean comunes. Por ejemplo, el oro como signo o símbolo de la riqueza, para los utópicos era el más inútil y vil de todos los metales; por tal razón, consideraban que sólo la locura humana podía sobrevalorarlo incluso más que al hierro, el cual posee mayor utilidad. Por lo tanto, en su ciudad ideal el dinero no es necesario, ni existe moneda alguna. Lo que Tomás Moro pretendió, y lo indica claramente su *Utopía*, era una reforma no solamente social, sino también religiosa.

Tomás Campanella, fraile, filósofo y poeta calabrés, tuvo un origen humilde y un espíritu rebelde; fue acusado de herejía por sus ideas de espíritu universal e incluso sus manuscritos le fueron confiscados. Era partidario de cambios profundos como implantar una república universal dirigida por él, y para conseguirlo creó un movimiento secreto. Descubiertos, los conspiradores fueron arrestados y algunos descuartizados en público. El autor pasó varios meses en un

[14] María Luisa Berneri, *Viaje a través de..., op. cit.*, p. 73.
[15] Ángel J Cappelletti, *Utopías antiguas..., op. cit.*, p. 86.

calabozo con grilletes y cadenas; fue constantemente torturado para arrancarle la confesión de herejía, y parece que sólo logró salvarse de los tormentos fingiendo que estaba loco.

El intento fallido de crear una república perfecta lo llevó a escribir su famosa novela *La ciudad del sol* (1602), pues incluso en el calabozo nunca dejó de escribir (casi todas sus obras las realizó en condiciones inhumanas). En su obra utópica, el gobernante es un metafísico (*Sol*) que representa la autoridad suprema y posee un amplio conocimiento en todas las áreas y oficios. Es asistido por tres príncipes del mismo rango: *Pon* (Poder), encargado de estudiar y resolver los asuntos de la guerra, la paz y el arte militar; *Sin* (Sabiduría), representante de los asuntos culturales, de las ciencias, de los maestros, las artes liberales y mecánicas, y finalmente por *Mor* (Amor), responsable de la procreación, el matrimonio y la moral. Ellos se basan en un sólo libro que concentra todos los saberes. La ciudad también es instrumento de conocimiento, ya que sus paredes están decoradas con murales que contienen enseñanzas sobre las ciencias y también los ciudadanos son un medio para difundir el saber. Para los habitantes de *La ciudad del sol,* la educación basada en la memoria histórica es lo más importante. Además, la gente trabaja por amor a la ciudad y no existen las carencias porque la sociedad proporciona todo lo necesario. Las relaciones amorosas y sexuales responden a la necesidad de crear una raza saludable con una descendencia robusta. En su ciudad, Campanella prohíbe las cárceles y las torturas.

Otro escritor importante es Johann Valentinus Andreae, autor de *Christianopolis* (1619). Erudito y humanista alemán, sus ideas utópicas también son consecuencia del movimiento reformista del siglo anterior al que vivió, y por eso su obra es semejante a la de Moro y Campanella, sólo que él enfatizó sobre todo acerca del sistema educativo; su plan pedagógico es totalmente original y ocupa una parte significativa del libro. La obra está influenciada por la concepción hermética, herencia del Renacimiento; es decir, la escribió con la idea de que el hombre más sabio y más antiguo fue Hermes Trismegisto o Tres Veces Grande, poseedor de saberes perdidos. Pero en ella, asimismo sobresale el respeto por el trabajo manual o la importancia de los oficios y la familia. En su propuesta de república, aspira a la pureza moral y la vigilancia moral, ya que considera que la naturaleza del hombre es perversa, de ahí que es preciso liberarlo, guiarlo, adoctrinarlo e incluso amenazarlo para llevarlo por el camino de la luz.

Andreae propuso una ciudad dividida en cuatro partes de acuerdo con los puntos cardinales, y cada zona dominada por una torre. La ciudad está regida por los mandatos de la religión y no existe la propiedad privada. El trabajo es reconocido como honorable, pero gracias a la falta de "parásitos" se trabaja muy pocas horas al día pero con mucho gusto, y se rebate el prejuicio que existía sobre el trabajo manual.[16] Afirma que:

> El trabajo no es una penitencia cuando va acompañado del descanso suficiente, para acrecentar las fuerzas [...] la ciudad entera asemeja un taller, donde se desarrollan las más variadas tareas, no hay lujos, las familias son pequeñas, no necesitan servidumbre, viven en casas iguales bien cuidadas y limpias.[17]

En esta utopía la educación es prioritaria, por lo que las escuelas son bellas y espaciosas y es el área que recibe mayor inversión económica para su fortalecimiento. Después de los seis años, el gobierno recoge a los niños y los educa en los internados del Estado, cuyo objetivo principal es adorar a dios con el alma limpia con el fin de alcanzar la más alta y virtuosa moral, con ello se logra cultivar la máxima capacidad intelectual.

En cambio, en *Nueva Atlántida,* escrita por Francis Bacon en 1626, la ciencia y los científicos desempeñan el papel protagónico. Los miembros de la casa llamada de Salomón son todos hombres ilustres y guardianes de la sociedad ideal. Bacon, al igual que Platón, sólo se ocupa por describir principalmente la clase dominante o gobernante porque, a su juicio, es la única importante. En esta propuesta de república ideal, se describe detalladamente un colegio científico basado en la ciencia experimental pues Bacon, como empirista, fue uno de los primeros filósofos que planteó la renovación de la sociedad por medio de la ciencia. En *Nueva Atlántida* los hombres de ciencia forman una casta dotada de un poder superior al del rey, y constituyen un Estado dentro del Estado; cuentan con recursos propios y al parecer ilimitados; disponen de un servicio de espionaje y del derecho a ocultar secretos al resto de la sociedad. Como científicos se diría que prácticamente guardan conocimientos de forma mezquina gracias a

[16] María Luisa Berneri, *Viaje a través de... op. cit.,* p. 135.
[17] *Ibid.,* p. 136.

un sistema muy complejo de recolección y organización del saber que permite ocultar los resultados de los experimentos; aquí se une la ciencia y el poder y se cumple la premisa "saber es poder". Según Bacon, nos explica María Luisa Berneri: "Tenían corresponsales, 'mercaderes de la luz' que informaban sobre las ciencias, las artes, las manufacturas e invenciones en todo el mundo, y además traían libros, instrumentos y modelos de todas clases".[18]

En esta utopía, como en otras, se conserva la propiedad privada, el dinero y las diferencias de clase, la riqueza o la abundancia y en consecuencia los lujos. La forma de gobierno es una monarquía donde, según el autor, no existe corrupción, y los hombres son castos o están alejados de los supuestos pecados del sexo.

A diferencia de la mayoría de las utopías, la propuesta del gran escritor François Rabelais, titulada *La abadía de Thelema* nos habla de una corte ideal y una nueva aristocracia basada en la inteligencia y la cultura antes que en el poder o la riqueza. Constituye una utopía totalmente opuesta a la mayoría de las otras. En ésta no hay necesidad de leyes ni abogados, ni de política ni de predicadores ni dinero ni moral y mucho menos religión. Quienes la integran saben emplear su tiempo de manera útil y agradable, es gente honrada, honorable y bondadosa; gozan de libertad e igualdad absolutas. La educación es digna de príncipes o cortesanos. A diferencia de otras utopías, cuentan con un ejército de sirvientes y tienen un inmoral amor por el lujo. Hacían lo que realmente querían obedeciendo a su única ley: "haz lo que quieras"; si alguno proponía bebamos, todos bebían; si uno decía comamos, todos comían; si uno decía descansemos, todos descansaban. La obra de Rabelais está plagada de ironía y burla absoluta, por lo tanto puede suponerse que su escrito constituye una parodia de otras utopías.

Utopías de la Ilustración

Una de las vertientes filosóficas de la Ilustración considera que el hombre es bueno por naturaleza, como consecuencia no es necesaria una sociedad utópica donde la libertad y la democracia coexistan con

[18] *Ibid.*, p. 156.

la esclavitud y haya una jerarquía estricta entre ciudadanos, quizá por eso sus utopías se enfocan en discutir más las cuestiones filosóficas y religiosas. A lo largo del siglo XVIII, las utopías cobran creciente popularidad porque ahora no son lugares lejanos, aislados, desconocidos, sino más bien se propone la posibilidad de establecer sociedades ideales en todos lados; esto es, ahora el mundo debe constituirse en una sociedad ideal, y es asumido como la casa de estas sociedades. El mundo debe convertirse en una especie de familia ideal. La utopía, que antes era un simple anhelo, ahora se convierte en una realización deseada y posible porque en la época se ansía la libertad burguesa, incluso con nuevos códigos sexuales opuestos a las ideas del catolicismo. Por ejemplo, el Marqués de Sade:

> [...] concebía lúcidamente la imposibilidad de conciliar la libertad con la religión y los códigos morales al uso. El Marqués considera que no podría haber igualdad hasta que la sociedad no se sacudiera el yugo de la religión, que para lograr la verdadera libertad, no basta cambiar la forma de gobierno, sino es necesario abandonar las viejas ideas. Para un nuevo gobierno se necesitan nuevas costumbres. Sade veía en la satisfacción del amor físico un acto natural que no debía someterse a prejuicios.[19]

Utopías del siglo XIX

Las utopías del siglo XIX están estrechamente ligadas al movimiento socialista y a las reformas sociales; ahora pareciera que ya no se trata sólo de idealizar sino más bien de construir una vida diferente. Marx y Engels, desde un punto de vista positivista, consideraron que las utopías sólo hacían ciencia en espíritu, y no eran científicas como el marxismo porque olvidaban o hacían abstracción de las condiciones materiales que son las únicas que determinan las posibilidades de edificar sociedades igualitarias y sin clases. Por eso consideraban que estas propuestas de nuevos sistemas sociales nacían condenadas a permanecer en el reino de la utopía y cuanto más detalladas y minuciosas fueran, más tendían a degenerarse en puras fantasías, esperanzadas en que el Estado dirigiera la creación de nuevas so-

[19] *Ibid.*, p. 203.

ciedades y economías sin necesidad de revoluciones sociales. En los orígenes de las llamadas utopías socialistas encontramos como principales exponentes a Saint-Simon, Louis Blanc, Robert Owen, y Charles Fourier, quienes inspiraron diferentes movimientos comunitarios complejos y no tan simples como uno puede imaginar. Por ejemplo, Saint-Simon, partidario entusiasta del nuevo régimen industrial, rechazó al clero católico y a la nobleza, y propuso que la sociedad fuera conducida por los productores en general (burguesía industrial y los proletarios) responsables de estimular el crecimiento de la ciencia y la industria:

> Saint-Simon declaró que la política es la ciencia de la producción en la nueva sociedad, donde se esperaba que desaparecerían todas las diferencias de clase y sólo habría trabajadores, el gobierno de políticas cederá el paso al gobierno de directores, "clase directiva", una nueva clase dominante como la que tenemos hoy en día.[20]

Para Saint-Simon el poder Ejecutivo debería estar en manos de una Cámara de Diputados que representara a la industria, al comercio, a las manufacturas y a la agricultura. Al pueblo, como masa incapaz, sólo deberían dársele las cosas resueltas. En cambio, Louis Blanc propuso el derecho al trabajo como medio para resolver y eliminar los delitos que en su mayoría, decía, son provocados a causa de la pobreza. Por esto era conveniente introducir "talleres sociales" en las ramas más importantes de la industria, donde el trabajo y el reparto de la riqueza se hicieran de manera comunal. Charles Fourier, con sus falansterios, tuvo una visión anticipada de la ciudad jardín que fusionaba ciudad y campo, y se favorecía la horticultura. Pero también sostuvo que el trabajo debía ser atractivo y generar sentimientos agradables de atracción para impedir que las personas tendieran a holgazanear.

La mayoría de estas utopías debaten entre desaparecer casi por completo la individualidad del hombre, para convertir al Estado en una especie de dios omnipresente que sólo él permite la expresión humana y resuelve todos los problemas colectivos e individuales o bien, proponen implantar comunidades autónomas responsables de producir libremente asociadas, y sin un poder centralizador gracias a la eliminación del Estado. De estas utopías, las más influyentes fueron

[20] *Ibid.,* p. 239.

las de Fourier y sus falansterios y *Noticias de ninguna parte* de William Morris quien, con su propuesta de casas con jardines para cultivar, influyó de alguna manera en los modernos trazos urbanos de algunas ciudades, además propuso una autonomía sin límites individuales ni colectivos. Pero, como antes señalamos, en muchas de las utopías del siglo XIX el margen concedido, por ejemplo, a los comités de fábricas o de asociaciones de consumidores es reducido porque todo lo dirige el Estado, cuyos especialistas y sus comités de estadísticas otorgan poco margen a los trabajadores para discutir sus intereses y problemas. Por suerte existen algunas utopías donde el hombre vuelve a ser dueño de sí mismo y no se le reduce a la condición de máquina a la que es preciso alimentar, vestir y alojar para obtener su máximo rendimiento, ni se le moldea desde la juventud para hacer de él un "buen ciudadano"; es decir, un ciudadano perfectamente sumiso a las leyes e incapaz de pensar por sí mismo. En efecto:

> De estas utopías del socialismo libre la más atrayente es la de *Noticias de ninguna parte* (1890) en que el autor describe el tipo de sociedad que le gustaría vivir. Estas novelas como explicó el propio Hudson, por fantasías que sean, tienen para nosotros un leve pero perenne interés, puesto que nacen del sentimiento común; cierta insatisfacción ante el presente orden de cosas unidas a una vaga fe o esperanza de un futuro mejor.[21]

Hay pocas utopías decimonónicas que podamos leer hoy día sin experimentar un mortal aburrimiento, a menos que consiga hacernos reír la ostensible fatuidad de sus autores, convencidos casi siempre de ser los salvadores de la humanidad. Podemos decir, de manera un tanto general, que las utopías del Renacimiento tenían muchos rasgos desagradables pero la amplitud de su visión imponía cierto respeto; las del siglo XVII son ricas en extravagancias, pero en ellas están presentes inteligencias insatisfechas y finamente estructuradas que despiertan nuestra simpatía; en cambio, las del siglo XIX, a pesar de estar más familiarizadas con el pensamiento y las necesidades que buscan resolver, nos resultan más ajenas que las pertenecientes a un pasado no tan próximo.[22]

[21] *Ibid*., p. 243.
[22] *Ibid*., p. 244.

No obstante, debemos reconocer en algunas de ellas ciertos elementos que podría decirse inspiraron a regímenes que existieron en el siglo XX: en cierta forma fueron proféticas. En primer lugar, está Étienne Cabet (1788-1856), inquieto comunista democrático; exiliado en Londres por cinco años debido a sus ideas expresadas en su periódico *Le Populaire,* se dedicó a estudiar las utopías y a los que durante su vida lucharon por defender la justicia, incluidos Jesucristo y Lutero. En su novela *Viaje por Icaria* (1839) propuso una reforma social inspirada, según su opinión, en el más puro amor a la humanidad. A su juicio, la riqueza debía estar en manos de un Estado fuertemente centralizado y la soberanía en la voluntad general. Consideraba que lo oportuno era poner la riqueza en manos del Estado centralizado y depositar la soberanía en la voluntad de la sociedad convertida en una sola familia y una nación de hermanos.

La república, como única propietaria de los bienes, debía organizar a los obreros y construir talleres y almacenes.[23] Consideraba a la educación como la base y fundamento de la sociedad, por tanto el Estado, como un padre, debía impartirla a todos sus "hijos" con el fin de obtener buenos obreros, buenos padres de familia, buenos ciudadanos y verdaderos hombres. El pueblo, como soberano, tenía la obligación y el derecho de elegir y ser elegido y redactar el contrato social o constitución y leyes. En su propuesta de sociedad todo está bien organizado y sometido a rigurosa disciplina incluidos los hábitos alimenticios mediante la buena comida y "la guía del cocinero", y todos han de usar la misma ropa según la edad y la función que desempeñan, distinguida sólo por colores específicos.

Edward Bulwer-Lytton (1803-1873), poeta, novelista, dramaturgo, político y periodista inglés, escribió en 1871 *La raza venidera* o *La raza futura,* considerada una novela utópica, pero también una de las primeras obras de ciencia ficción. Ésta describe una supuesta república subterránea que, mediante algo parecido a bombas atómicas, desea conquistar al mundo. Sus habitantes, pese a que viven en las entrañas de la Tierra, tienen cualidades extraordinarias y un antídoto que cura casi todos los males: el Vril. Descubrirlo y emplear sus poderes transformó radicalmente la organización social; sin embargo, sólo pertenece a ciertas comunidades consideradas como "las naciones

[23] *Ibid.,* p. 251.

civilizadas" cuyo uso les da una posición de superioridad. El dinero y las propiedades permanecen, pero no existen privilegios políticos, y el grupo encargado de la enseñanza está formado exclusivamente por mujeres que, en general, son más fuertes que los hombres. El trabajo recae sobre los niños y jóvenes por ser más activos, pero la vigilancia es constante y hay inspectores todo el tiempo.

La obra de otro novelista estadounidense, Edward Bellamy (1850-1898), intitulada en español como *El año 2000* (1889) y publicada en inglés como *Looking Backward* (*Mirando hacia atrás: 2000-1887*), constituye también una novela futurista. En su trama vaticinó la nacionalización de la industria, la conscripción obrera, la importancia atribuida a una clase administrativa directora, una clase media preocupada por el consumo y el confort, elementos que han formado parte de nuestro presente. La nación se convirtió en una única corporación de corte capitalista-socialista gracias a un ejército industrial; la riqueza era comunitaria e igualitaria, sin importar la profesión o la extracción social, y los almacenes nacionales distribuían lo necesario para vivir incluidos algunos lujos, siempre y cuando el ciudadano presentara una especie de tarjeta de crédito que él mismo podía decidir cómo utilizarla. Es indudable que la sociedad ideal de Bellamy concede un mayor grado de libertad en comparación con la mayoría de las utopías porque en ésta el trabajo es una necesidad, no una obligación; esto es, se trabaja para vivir y nunca se vive para trabajar. No obstante, no deja de ser coercitiva:

> Quienes infringen la disciplina del ejército industrial son severamente castigados: "Nuestra disciplina no admite ni la negligencia, ni la mala voluntad, ni el trabajo positivamente malo; todo hombre capaz de cumplir con su deber y que se niega a ello con persistencia, queda borrado de la sociedad humana".[24]

Las ideas de Bellamy fueron acogidas con mucho entusiasmo y él, por su parte, ingenuamente pensó que sus propuestas casi proféticas traerían la felicidad a la humanidad.

Las novelas utópicas podrían parecer, casi en general, fieles herederas de la premisa central que Thomas Hobbes expuso en su tratado político *Leviathan* (1651): el hombre es un animal enemigo de su propia

[24] Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Temas Nt, España, 1980.

especie o "El hombre es un lobo para el hombre". Pero en realidad la mayoría de sus creadores desconfiaba de los caminos tomados por la nueva sociedad industrial y nunca vieron con agrado que el hombre se convirtiera en un apéndice de la máquina, explotado y enajenado, ni a las soluciones dictatoriales propuestas para corregir la miserable condición humana. Es por eso que durante las últimas décadas del siglo XIX e inicio del XX encontramos gran cantidad de cuentos y novelas distópicas. Ahora, no solamente el presente se asume sombrío, sino también el futuro. Por ejemplo, en *La máquina del tiempo* (1895), de H.G. Well, el protagonista se traslada varias veces al futuro (cada vez más lejano), pero nunca logra encontrar el auge de la civilización feliz que busca; por el contrario, sólo se encuentra con la estupidez, el apocalipsis y el horror. Otra novela, *El talón de hierro* (1907), de Jack London, constituye un alegato contra un capitalismo en donde una industria hiperconcentrada domina totalmente a la clase obrera que se ve obligada a realizar una revolución que termina prefigurando el fascismo. El cuento *La máquina se detiene* (1909), de E.M. Forster, resulta sorprendente porque nos advierte acerca del dominio que podría ejercer en un futuro próximo la tecnología informática en nuestras vidas; en efecto, adelantándose casi un siglo a la utilización de mensajes instantáneos (como el correo electrónico) y a la omnipresencia de la internet, Forster, famoso por otro tipo de novelas, hace girar el argumento alrededor de una máquina –que guarda muchas similitudes con nuestros ordenadores conectados a la internet– y predice el aislamiento de los individuos, quienes salen poco de sus moradas y no mantienen ningún contacto físico con otros seres humanos.

Precisamente fue a finales del siglo XIX cuando surgió el concepto de distopía, empleado por primera vez en 1868 por el filósofo político y parlamentario inglés John Stuart Mill para referirse a una utopía negativa. La distopía describe claramente un mundo indeseable, donde suele sacrificarse la libertad de sus ciudadanos en beneficio de otros fines, por lo general egoístas y despóticos.[25] Como hemos visto, la literatura propiamente utópica dominó durante siglos con alguna que otra excepción paródica, pero fue prácticamente sustituida hasta el siglo XX por su contraria: la sátira, la desconfianza, y el realismo escéptico mejor conocido como distópico. Este giro se produce, en

[25] *Idem.*

gran parte, porque la idea de progreso se convierte en un fatalismo paralizador que pregona una fe ciega donde la deplorable condición humana ha de mejorar por sí sola. Esta fe es reforzada por las promesas de la ciencia y la técnica que han producido monstruosidades incontrolables, y que los primeros románticos previeron muy bien. Fue el caso de Mary Shelley (1797-1851) y su *Frankenstein o El moderno Prometeo*, el de Johann Goethe (1749-1832) y su *Fausto*, o el del propio filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900), crítico recalcitrante de su época, así como de la ciencia y su método que, para su gusto, debían desaparecer para abrir camino a una nueva sociedad con un nuevo hombre. Este tipo de literatura se preocupó por resaltar más vivamente la estupidez y la maldad del mundo real, y por eso guardan estrecha relación con su época o el contexto sociopolítico. Por ejemplo, algunas distopías de la primera mitad del siglo XX advertían acerca de los peligros generados por el socialismo de Estado, el fascismo y el nazismo, como la ferocidad desenfrenada y generalizada contra la especie, del absoluto control social ejercido sobre las mentes y los cuerpos, del exterminio masivo, todo en nombre del bien de la humanidad, de la clase o la raza. En pocas palabras, prevenían acerca del totalitarismo de izquierdas y derechas; es decir, de gobiernos con un solo partido político que detentan de manera absoluta el poder del Estado, el ejercicio del gobierno y la política y pregonan poseer la verdad absoluta acerca del pueblo, de la nación y hasta de la historia. Un ejemplo muy detallado de este tipo de sociedad lo encontramos, como veremos, en la famosa novela del escritor George Orwell, *1984*, inspirada precisamente en la Rusia estalinista.[26] El aporte de estas obras literarias se encuentra en el campo de la reflexión sociológica.

COMENTARIOS ACERCA DE ALGUNAS UTOPÍAS Y DISTOPÍAS DEL SIGLO XX

Durante el siglo XX trataron de llevarse a efecto algunos de los planes diseñados por las utopías, pero resultó un fracaso rotundo; sólo aparecieron Estados totalitarios que controlaron, o al menos lo intenta-

[26] Sobre el tema véase de Edgar Morin, *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Anthropos, Barcelona, 1985.

ron, el cuerpo y la mente de los ciudadanos, así como los medios de producción y distribución, pero no eliminaron las necesidades básicas como por ejemplo el hambre. Dichos Estados proclamaron la igualdad perfecta, pero en realidad sólo generaron nuevas clases privilegiadas (burocracias políticas y nuevos ricos) y mayores desigualdades, quizá aún más indignantes que las anteriores. Convirtieron a los hombres en autómatas, controlados por las máquinas al servicio de la tecnología, y embrutecidos por la propaganda. En estos Estados inspirados en fórmulas geométricas utópicas, pensar libremente era y es un delito castigado tanto con cárcel como con campos de concentración o hasta con la muerte. También la literatura, la música y el arte en general estuvieron a su servicio, junto con los nuevos dioses.[27] Ciertamente:

> Los escritores dotados de crítica para las cuestiones sociales como André Gide, no vacilaron en expresar la amarga decepción que les produjo el país donde creían que "la utopía estaba en vías de hacerse realidad". Estos libros donde cuyo amor al orden suelen confundirse con la parcialidad de los tiranos [...] contribuyeron a crear una creciente desconfianza hacia el socialismo estatal preconizado por los utopistas del siglo XX.[28]

En el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales predominó en el arte, particularmente en la literatura, un profundo escepticismo con respecto a la capacidad del Estado para transformar a las sociedades en un mundo más libre. El surgimiento de nuevos regímenes, comunistas o vagamente socialistas, pero totalitarios y dispuestos a sacrificar a los individuos en el altar de la patria, dividió a los artistas: muchos, desgraciadamente, optaron por la sumisión y el incienso propagandístico y la defensa a ultranza de un sinnúmero de ignominias y otros, los menos, eligieron la resistencia, el escepticismo y su crítica desafiante, así la defensa de la dignidad del individuo ante la voracidad del poder.

Junto con la crítica, se reafirmó la convicción de que el loado progreso era un simple acto de fe, al igual que la confianza decimonónica, de tal forma que los descubrimientos científicos y tecnológicos, y el desarrollo industrial, habrían de aumentar automáticamente la

[27] María Luisa Berneri, *Viaje a través de...*, *op. cit.*, p. 338.
[28] *Ibid.*, p. 339.

felicidad de la especie humana. Ante sus ojos, las míseras ventajas resultaron insignificantes por las posibilidades de la destrucción de la especie mediante las guerras, los campos de concentración, los hornos crematorios y las armas de destrucción masiva como los gases y las bombas. Si alguna vez Oscar Wilde soñó con que la máquina sería esclava del hombre e instrumento de su liberación, el vértigo de los hechos indicaba todo lo contrario, como ocurre hasta la fecha, el mal se banalizaba y el hombre resultaba obsoleto. Hasta ahora, las máquinas no han traído la felicidad a los hombres.

Los utopistas, en su mayoría, olvidaron que la sociedad constituye un órgano vivo y que, por lo mismo, su organización debe expresar la vida, y no ser una estructura muerta. Es por esto que algunos intelectuales eligieron alejarse de la utopía y apostar por una sociedad menos "perfecta" pero más libre. Entre ellos encontramos escritores como Jean-Paul Sartre, André Breton (ambos lograron vencer su dogmatismo), André Gide, Paul Valéry y Albert Camus, en Francia; Henry Miller, Eric Gill, Georges Bernanos, Lewis Mumford, Patrick Geddes, E.M. Forster, Rex Warner, Graham Greene, Bertrand Russell, Arthur Koestler, Joseph Roth, Hermann Broch, Stefan Zweig, Karl Kraus, Alexander Zolyenitzin, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Octavio Paz, Joseph Brodsky y muchos otros, que con su valor y capacidad creativa se lanzaron al rescate del individuo frente al Estado. Algunos prefirieron escribir sátiras contra las utopías que, buscando su realización, desembocaron propiamente en distopías o sociedades disfuncionales enemigas de toda crítica y pensamiento libre, o bien, describieron posibles mundos futuros en donde los hombres son manipulados por la ciencia y la técnica, sociedades hipotéticamente perfectas donde los seres humanos son máquinas eficientes incapaces de experimentar cualquier tipo de emoción o incluso las tienen prohibidas. En resumen, constituyeron fuertes críticas respecto de diferentes aspectos propios de los regímenes totalitarios. Así, en la primera mitad del siglo XX aparecieron obras muy importantes como *Nosotros* (1921), de Evgueni Ivánovich Zamiatin; *Un mundo feliz* (1932), de Aldous Huxley; *1984* (1948), de George Orwell, y *Farenheit 451* (1953), de Ray Bradbury.

Algunos también retornaron a las viejas fábulas en las que los personajes principales eran animales como zorros, cuervos o perros, y los utilizaron para enseñar que el conocimiento debe ir unido a la risa

previsora. Tal fue el caso de George Orwell con *Rebelión en la granja* (1945), cuya obra constituye una irónica fábula donde los animales de una granja expulsan a los humanos e intentan construir un mundo ideal guiados por las enseñanzas de un viejo cerdo. Y son precisamente los cerdos quienes consiguen someter al resto de los animales, traicionando así los mandamientos que juraron cumplir tras el triunfo de su revolución. El paralelismo con la URSS es claro: aquellos que prometieron liberar a los oprimidos terminaron, una vez instalados en el poder, convirtiéndose en tiranos desmemoriados y más crueles que sus predecesores. Las obras críticas de Orwell tuvieron un antecedente directo en la breve novela *Nosotros,* escrita en 1921 por el poeta Evgueni Ivánovich Zamiatin y que no se publicó en la URSS hasta la puesta en práctica de la *Glásnost* (apertura) y la *Perestroika* (reestructuración) en la década de 1980. En esta novela, Zamiatin se burla constantemente del régimen soviético y de la estandarización de los individuos (los que compara con engranes de una máquina o bailarines autómatas que sacrifican su individualidad en beneficio de la pieza), en la inexistencia de la privacidad (pues todos los edificios son de cristal), o en la planeación milimétrica de todas las actividades diarias (salvo un breve tiempo de asueto dedicado normalmente al sexo, pues el resto de la jornada está meticulosamente organizada). También el ingeniero social es adulado como el Gran Benefactor, y uno de los objetivos principales del Estado consiste en exportar su modelo a otros planetas, lo que inevitablemente recuerda los intentos de los dirigentes de la URSS por exportar la Revolución Rusa a otros países. Pero lo más grave para el autor, según su novela, es que, con excepción de un pequeño grupo de inconformes, todos los habitantes del Estado Único creen en las promesas del gobierno y son felices en su servidumbre y fieles adeptos al orden social. La felicidad y el orden son requisitos básicos de la mayoría de las utopías, pero la obra de Zamiatin sólo se burla de un orden y una felicidad que en la realidad se mantiene con persecuciones, balazos y campos de concentración. Es decir, Zamiatin narra una utopía que al llevarse a cabo, realmente construyó un infierno.

Igualmente, en *Nosotros* los escritores magistrales son condenados, dice un personaje: "[...] por suerte, los tiempos antediluvianos de todos los Shakespeare y Dostoievski (o como se llamen) ya han pasado", y es que los escritores fieles al nuevo régimen dicen estar convencidos de que la nueva literatura producida por los hombres nuevos será superior a toda la anterior. Para Zamiatin no hay duda de que la

conciencia, en ciertas circunstancias, puede dividirse o desgarrarse en elegir entre la felicidad o la libertad, y que el ser humano, en un momento anterior al de su obra, optó por la felicidad. De tal manera que elegir ser esclavos pero felices, es entendido, en términos miltonianos, como un paraíso recobrado.

En *Un mundo feliz* de Aldous Huxley nos encontramos nuevamente con los ingenieros sociales que también consiguen extirpar la individualidad y, gracias al condicionamiento, "todo el mundo pertenece a todo el mundo". Aquí la crítica se dirige al nuevo Estado encargado de conducir una sociedad diseñada por la fecundación *in vitro*, la clonación y el condicionamiento. Gracias a las enseñanzas de estímulo-respuesta de Pavlov y a la hipnopedia (conocimientos repetidos una y otra vez durante el sueño), los ingenieros de *Un mundo feliz* pueden modelar perfectamente a las personas "desde el origen" y conseguir que amen "su inevitable destino social". Para corregir cualquier tipo de desviación recurren a las drogas (el soma), al sexo (los juegos eróticos formados desde la niñez) o los entretenimientos banales (las películas multisensoriales o el golf electromagnético). *Mundo feliz* también toca un punto crítico del pensamiento utópico: el problema del individuo y la sociedad.

Esta novela recrea una supuesta democracia, una dictadura encubierta y una cárcel de la cual los prisioneros no quieren escapar porque desconocen su condición, pues, de manera extraña, viven adaptados para *ser* lo que deben *ser*. Es decir, Huxley nos presenta una sociedad cuya tecnología es muy avanzada y permite utilizar todos los medios posibles para condicionar y controlar a la masa con el fin de conseguir la supuesta *estabilidad social ideal*. Los niños no nacen, se hacen, y están genéticamente manipulados para pertenecer a una de las cinco categorías de la población jerárquicamente estructuradas: Alfa (la élite, los más inteligentes), Beta, Gamma, Delta y Epsilon (las castas inferiores, física e intelectualmente). Lo cual facilita que:

> *Actualmente el* mundo *es estable*. La gente es feliz; tiene lo que desea, y nunca desea lo que no puede obtener. Ésta está a salvo, nunca está enferma; no teme a la muerte; ignora la pasión y la vejez; no hay padres ni madres que estorben, no hay esposas ni hijos ni amores excesivamente fuertes, pero si algo sale mal siempre existe el soma.[29]

[29] Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Leyenda, México, 2010, p. 28.

Huxley describe una auténtica "pesadilla de la organización total" sujeta a la manipulación sistemática; la libertad de expresión y de elección está limitada, así como el ejercicio intelectual y la expresión emocional. En esta sociedad no existen las familias, los niños viven juntos, el sexo es grupal, y no existe el amor ni la fidelidad de manera individual: "todo el mundo pertenece a todo el mundo". De esta manera se consigue eliminar cualquier foco generador de individualidad e identidad. La población del "Estado mundial" está dividida en castas condicionadas mediante el trance y la "hipnopedia" que permiten fijar los pensamientos, actitudes y emociones más convenientes de acuerdo con la posición ocupada en la escala social. Para asegurar la inmovilidad del *statu quo* existe el "soma", un compuesto químico de carácter anestésico y alucinógeno sintetizado en grandes cantidades, y que proporciona al sujeto "unas vacaciones de sí mismo" y una inconsciencia feliz.

En la sociedad que nos presenta Huxley las personas, gracias a la manipulación, se sienten felices y obedecen ciegamente las órdenes del Estado. En esta tecnópolis, los individuos son manipulados desde la fecundación, y los embriones son acondicionados para adaptarse fácilmente al medio en que les tocará vivir, pues su felicidad depende de ello. El condicionamiento biológico se realiza de la siguiente manera:

> Lo hacemos para mejorar su sentido del equilibrio [...] Efectuar reparaciones en el exterior de un cohete en el aire es una tarea complicada. Cuando están de pie, reducimos la circulación hasta casi matarlos, y doblamos el flujo del sucedáneo de la sangre cuando están cabeza abajo. Así aprenden a asociar esta posición con el bienestar; de hecho sólo son felices cuando están así.[30]

A los niños Delta, por ejemplo, se les condiciona para que rechacen las flores y los libros; de esta manera nunca sienten atracción principalmente por los últimos. En pocas palabras, mediante la tecnología se ejerce control político, social, económico y biológico. Cuando los niños cumplen ocho meses se les introduce en su vida otro medio de aprendizaje (manipulación psicológica) conocida como hipnopedia. Consiste en inculcarles, mientras duermen, lecciones básicas de moralidad y de otros aspectos; los mensajes hipnopédicos quedan grabados

[30] *Ibid.,* p. 28.

en su mente, y los aceptan como verdades: "Cien repeticiones tres noches por semana, durante cuatro años –pensó Bernard Marx, que era especialista en hipnopedia. Sesenta y dos mil cuatrocientas repeticiones crean una verdad. ¡Idiotas!".[31]

Lo anterior, deja claro cómo la hipnopedia manipula a las personas para que piensen de determinada manera, y acepten como verdades las lecciones recibidas. Con ello se les inculca el amor a la vida que les ha sido asignada, y se les induce a sentirse afortunados por pertenecer a su casta. La manipulación se completa con el control de los sentimientos y emociones pues, aunque ya están condicionados a sentirse felices, en ocasiones los resultados no son lo que se espera. En caso de que alguien experimente algún sentimiento negativo, siempre queda la solución del soma, droga que proporciona un bienestar pasajero. Es decir, para resolver todos los problemas basta con tomar unas vacaciones de soma y la felicidad perdida se recupera.

Por supuesto que en Tecnópolis todas las personas son emocionalmente parecidas, no existen lazos de unión demasiado fuertes por lo que los habitantes siempre están estables anímicamente. De hecho, los sentimientos que experimentan los individuos están creados artificialmente mediante especialistas como Mr. Helmholtz, profesor de ingeniería emocional en el Departamento de Escritura, quien en los intervalos de sus actividades de docencia ejerce como ingeniero en emociones. El dominio sobre los sentimientos es tal, que los pobladores de Tecnópolis no pueden sentir y expresar ciertas emociones. Por otro lado, el control de la información en los medios de comunicación obedece a los deseos del Estado, y así cada casta recibe una información diferente de acuerdo con su condición.

También tenemos *Farenheit 451* (1953), de Ray Bradbury, publicada en pleno auge del senador Joseph McCarthy, feroz anticomunista enemigo de toda crítica y promotor de una de las más terribles "caza de brujas" experimentada en Estados Unidos. En esta distopía el cuerpo de bomberos no se dedica precisamente a apagar incendios, sino a buscar y quemar los libros que algunos ciudadanos (considerados subversivos) esconden en su casa. De nuevo encontramos cómo el conocimiento, la historia y el pasado buscan borrarse de la mente de los ciudadanos para anularles todo sentido crítico. El mismo rechazo

[31] *Ibid*., p. 50.

que ocasionan las ideas de John, apodado el Salvaje en *Un mundo feliz,* expresadas citando fragmentos de Shakespeare, aparece en esta obra cuando alguien descubre que su vecino oculta un libro en su casa, y se apresura a delatarlo. De esta forma Bradbury señala otro de los grandes pilares de los regímenes totalitarios: el espionaje de todos los ciudadanos siempre eufemísticamente llamado "inteligencia". En esta novela la sociedad posee una desesperación frenética por la velocidad ya que es somnolienta y esperanzada en el flujo de tiempo, además carece de paciencia y cede en todo momento a la ansiedad por contemplar lo más posible eventos y actividades. También se distingue por enarbolar una devota cultura del trabajo, y lo asume como el elemento más relevante en la vida de un individuo, pues sólo mediante él puede lograr ser feliz. No es gratuito que el capitán Beatty, personaje de la obra, diga:

> Debes comprender que nuestra civilización, tan vasta, no permite minorías. ¿Qué queremos en este país por encima de todo? Ser felices, ¿no es verdad? Quiero ser feliz, dicen todos. Bueno, ¿no lo son? [...] Para eso vivimos, ¿no es así?, para el placer, para la excitación.[32]

La búsqueda de la felicidad, como objetivo máximo, es uno de los ideales de la forma de vida estadounidense, y Bradbury no deja de cuestionarlo. Personajes como Montag y Mersault se encuentran en un mundo incomprensible y ajeno a su interior porque se opone totalmente a la formación de su Yo. Ambos enfrentan una realidad vacía e incómoda, su interior también lo sienten igual: los sentimientos son pasajeros y sólo sobreviven recuerdos de placeres y satisfacciones impulsivas incesantes. Así lo expresa Montag en una de sus más famosas líneas: "Es raro, no la extraño. No siento en realidad casi nada de nada. Creo que ni siquiera la muerte de mi mujer podría entristecerme. No está bien. Algo malo me pasa".[33]

No obstante, existe una clara diferencia entre los dos personajes; Guy Montag experimenta un cambio en su psicología y en la conciencia de su trascendencia: evoluciona de un existencialismo –específicamente nihilista– pasivo hacia uno activo; a diferencia de Mersault, quien no experimenta una transformación radical en apariencia. Se

[32] Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, Debolsillo, Barcelona, 2004, p. 74.
[33] *Ibid*., p. 176.

trata de un cambio que va de la indiferencia al descubrimiento de los sentimientos y valores humanos, que se advierte en las decisiones tomadas y en los argumentos manifestados por el personaje durante la historia. Después de varios eventos que acontecen en su vida, siente la necesidad de reflexionar y actuar. Ahora puede decir: "Tiene que haber algo en los libros, cosas que no podemos imaginar, para que una mujer se deje quemar viva. Tiene que haber algo. Uno no muere por nada".[34]

La década de 1940 se caracterizó por guerras, crímenes e inseguridad. A punto de finalizar se publicó la más famosa e influyente de las distopías: *1984* de George Orwell, la cual se distinguió por ser la más moderna y popular, la más imaginativa, salvaje y atrevida de las creaciones literarias del pasado siglo. En ella se describe la absoluta carencia de privacidad que, si bien ya había sido tratada en todas las novelas, ahora encontramos su paroxismo y apoteosis. Un mundo donde todos los individuos, sin excepción, son escrutados constantemente por un dispositivo audiovisual de control y propaganda: la telepantalla. Al igual que en *Nosotros*, se repite el culto al líder (aquí el Gran Hermano o *Big Brother* que no es otro más que Stalin), acompañado por la cosificación más brutal del individuo (por ejemplo Wilson, el protagonista, tiene como todos un número de serie, especie de código de barras) y el miedo constante a ser delatado incluso por los propios familiares, tal y como ocurrió durante la inquisición y la Rusia stalinista. En *1984* no hay lugar para la esperanza: la oposición del régimen resulta imposible, así como el exilio, ni siquiera los pensamientos son libres; éste es, sin duda, uno de los aspectos más inquietantes de la novela. El Estado planea perfeccionar el control de pensamiento imponiendo la *neolengua* o el único idioma del mundo que en lugar de buscar que proliferen las palabras las destruye. La subversión del lenguaje y la doctrina del *doblepiensa* lo observamos claramente en las tres principales consignas del sistema: "la guerra es la paz", "la libertad es la esclavitud" y "la ignorancia es la fuerza". También lo podemos distinguir en el nombre de los ministerios: el Ministerio de la Verdad es en realidad el Ministerio de la Mentira, ya que la tarea de sus funcionarios consiste en alterar constantemente los hechos del pasado; en el Ministerio del Amor se escenifican las

[34] *Ibid*., p. 65.

torturas más despiadadas y el Ministerio de la Paz se dedica a promover una guerra que nunca termina. Lo que se pretende es "la manipulación mental" que, junto con la ingeniería social, implican una privación de la libertad que eminentemente constituye un universo distópico respecto a la libertad y felicidad soñada, o una verdadera utopía rígida, autoritaria, y brutal.

La novela de Orwell constituye una obra maestra en el tema; es decir, el horror y la angustia que inspira, desgraciadamente sólo en parte fue ficción. Aún en nuestros tiempos continúa impresionándonos el dibujo apocalíptico trazado en la novela: la reclusión de los individuos en una uniforme masa productiva, o células de una entidad poderosa a las que se les extirpó la conciencia. Describir un retrato más o menos fiel del estalinismo, todavía presente en su época, era paradójico: el autor había creado una distopía mediante la estrategia de retratar una realidad a medias sospechada, pero que con la propagación de documentos y testimonios, y más documentos y más testimonios, quedó confirmada. Orwell inventó un futuro, pero veladamente describió una realidad deplorable. Terminó la novela en 1948 (el penúltimo año de su vida, ya que murió en enero de 1950) e invirtió las dos últimas cifras del año para darle título a la obra, con ello buscó disimular que ésta también, de alguna manera, reflejaba lo sucedido en esa época. Ciertamente, la novela interpela a un nuevo totalitarismo enmascarado, en el que las células humanas dependientes de la poderosa entidad no necesitan siquiera que se les extirpe la conciencia: en su mayoría aceptan sin chistar un yo que goza, supuestamente de libertad plena, de derecho a la información, y de una felicidad suprema. Desafortunadamente lo que el autor describe, hoy se torna realidad en muchos sentidos en sociedades aparentemente libres pero controladas mediante la aplicación de la política del "miedo total". El camino del control se va pavimentando con ardides como "lo políticamente correcto", bajo su amparo el lenguaje se distorsiona y acaba cediendo al miedo de llamar a las cosas por su nombre.

Porque a Orwell su clarividencia le indicaba que el culto desmedido a los "grandes jefes", así como el deseo de los dictadores de controlar la conciencia de los gobernados, no sólo eran problemas de Rusia con Stalin; o de Alemania e Italia con Hitler y Mussolini, sino también de las democracias. En una carta fechada en 1944, dirigida a Noel Willmett, advirtió que: "[...] todos los movimientos nacio-

nales originados para contrarrestar la dominación alemana, parecen adoptar formas no democráticas para agruparse en torno a un líder suprahumano y adoptar la teoría de que el fin justifica los medios".

Entre los nombres de esos líderes, el escritor incluía a Gandhi, pero agregaba con gran intuición:

> Hitler desaparecerá pronto pero sólo a expensas de reforzar a: 1) a Stalin, 2) a los multimillonarios americanos y 3) toda suerte de pequeños *führers* como De Gaulle [...] En todas partes parece que *el mundo va hacia un modelo de economías centralizadas que pueden funcionar en el aspecto económico pero que no se organizan democráticamente y tienden a establecer un sistema de castas***.** Por ahí van los horrores del nacionalismo emocional y la tendencia a no creer en la verdad objetiva porque los hechos tienen que encajar con las palabras y profecías de algunos líderes infalibles.

Orwell, tanto en su vida como en su obra, siempre estuvo preocupado por la verdad, y apostó por ella. En *1984* el personaje Winston Smith, presionado por el miedo, y para demostrar que su fe estaba puesta ciegamente en el líder, acabó aceptando que 2 más 2 son 5. Pero justo cuando su reserva de conciencia estaba prácticamente aplastada, contra toda lógica, se da cuenta de que lo único posible para oponerse al discurso del poder, como un pequeño David sin honda frente a Goliat, es el pensamiento crítico. Orwell, como su personaje, sabía bien que los vencedores son quienes redactan la historia oficial, y que la capacidad de la memoria humana es frágil, por eso decía que: "Si Hitler ganara la guerra, en cincuenta años el mundo creería de verdad que la guerra la comenzaron los judíos". En estos aspectos su novela no puede ser más actual y es que como decía Ortega y Gasset: "la actualidad es el tema verdadero de todas las buenas novelas". Hoy no es por accidente que algunas frases de *1984* sean consignas en pintas en la pared o leyendas escritas en camisetas: "Hasta que no tengan conciencia de su fuerza, no podrán rebelarse, y hasta que no se rebelen no tendrán conciencia de su fuerza", dice una, y otra: "Lo que caracteriza a la vida moderna no es ni su crueldad ni su inseguridad sino sencillamente su vacío, la falta absoluta de contenido". Otra afirma con claridad: "Nada iba a cambiar mientras el poder siguiera en manos de una minoría privilegiada", y mucho menos cuando "el poder no es un medio: es en sí mismo, su propio fin".

1984 retrata también un combate desigual, pero, a pesar de todo y afortunadamente, interminable: el de unos cuantos individuos cons-

cientes del engaño en que viven, que luchan contra esa mentira que lo anega todo y a la cual tratan de desenmascarar. Esto nos reconcilia, a pesar de que la servidumbre voluntaria no deje de expresarse con cambios de decisiones escalofriantes, porque siempre habrá conciencias que *no sólo enmudecen, sino que incluso se violentan a sí mismas y meticulosamente se convencen de que se estaban engañando al abandonar la seguridad protectora y aplastante del Gran Hermano*.

REFLEXIONES FINALES

Las propuestas acerca de posibles sociedades perfectas calificadas como inexistentes o utópicas no son recientes, se han expresado desde la antigüedad sobre todo mediante la literatura. Y propiamente la novela utópica encuentra sus raíces desde antes de Platón, y se extiende hasta el siglo XX, con autores como Luciano de Samósata, San Agustín, Tomás Campanella, Tomás Moro, Francis Bacon, y muchos otros: expresión que se refuerza en el XIX con William Morris, Samuel Butler, Edward Bellamy, o H.G. Wells. Pero es sobre todo en el siglo XX cuando este género narrativo, lejos de decaer, se vuelve crítico e instrumento apropiado para manifestar las inquietudes y los problemas del mundo moderno. Incluso se refuerza por la aparición de la narrativa de ciencia-ficción que nos advierte sobre serios y posibles problemas causados por la ciencia y la tecnología sin control.

Una de las características importantes de este tipo de literatura es la inmovilidad macroestructural producida y reforzada por una petrificación individual. Estas obras denuncian cómo los humanos somos capaces de delegar en Estados y gobiernos, en la idea de progreso, en la teoría, en el líder, o en el profeta, todas nuestras responsabilidades, con lo cual renunciamos a tomar decisiones y nos sumergirnos en una placentera pasividad exenta de cualquier compromiso. Los autores nos narran un futuro compuesto por ciudadanos que no sucumben ante ninguna inquietud y, espiritualmente planos, no buscan nada (ni siquiera una satisfacción de los instintos primarios) pues ya todo está predeterminado y resuelto. Sólo se limitan a asumir y a aceptar un sistema inmutable autonombrado perfecto; a cambio reciben la comodidad que les ofrece un poder capaz de mantener a cualquier precio una estabilidad social sepulcral, de cubrir las necesidades básicas, de prometer bienes materiales, sexo, drogas o protección frente a los

enemigos y la guerra. Ciudadanos que cuando aceptan una esclavitud inconsciente o asumida como normal e inevitable, el orden "perfecto" es incuestionable. Por supuesto, las pequeñas minorías disidentes, si las hay, son reprimidas y controladas para evitar cualquier crítica o intento de transformación. Las manifestaciones artísticas libres son objeto de censura y persecución, especialmente la literaria, el sistema sólo permite expresiones "artísticas" siempre y cuando sirvan como instrumento de control y afiancen los valores dominantes. Se trata de un arte de consumo o de baratija, cuya principal finalidad es entretener, centrado en la evasión y en el placer inmediato como la telepantalla de *Fahrenheit 451* o las películas del sensorama de *Mundo feliz*.

Sólo en *Nosotros,* Zamiatin adopta una perspectiva diferente acerca de lo que ocurre con el fenómeno literario. En esta novela, precursora y profética acerca del destino de la utopía totalitaria soviética, podemos diferenciar claramente dos tipos de literatura: una es utilizada por el Estado totalitario como instrumento político de manipulación y adoctrinamiento, que recoge principalmente poemas laudatorios al régimen; y otra, la de los autores del pasado, desaprobada por la cultura oficial. Sólo que la conformidad expresada con las ideas establecidas y la unidad monopólica con que se manifiestan en cada uno de los agentes sociales provoca que no sea necesaria una censura explícita; ésta la establecen los propios individuos por medio de predisposiciones ideológicas firmemente asentadas, por no decir dogmáticamente, que operan en su mente: por un lado vinculan la literatura con la fantasía, elemento considerado por los dirigentes del Estado como sumamente nocivo y peligroso y, por otro, lo antiguo se asocia a lo salvaje y poco civilizado. De tal manera que, por ejemplo, en *Nosotros* no aparece ninguna prohibición explícita hacia la literatura porque no resulta necesaria, dado el alto grado de control y sumisión de la conciencia de la población que exalta y valida el sistema establecido.

La lectura de estas cuatro novelas que narran brutales distopías provoca una pregunta, entre muchas otras, a mi juicio importante: ¿por qué la literatura es reprimida cuando se considera que su primer elemento constitutivo es la ficción? Es decir, no está sometida a las leyes de verdad y mentira que rigen los textos no ficcionales. Sin duda es porque toda buena literatura, como lo son estas obras, mantiene un lazo estrecho con la realidad e incita a la rebelión contra la maquinaria estatal, ya que constituye una seria amenaza. En efecto, existe literatura que obliga a reflexionar a sus lectores porque ofrece una

visión plural acerca de la existencia llena siempre de incertidumbres y ambigüedades, cuya postura entra en conflicto con toda perspectiva rígida y unitaria, tal y como la prescriben los aparatos estatales autoritarios. Este tipo de obras constituye un riesgo para cualquier sistema porque despierta la curiosidad y exige reflexionar desde la polifonía de voces que contiene. Lo mismo ocurre con la poesía cuyo privilegio es nombrar todo lo que la "razón" elimina. Esto es muy claro en los protagonistas de las novelas mencionadas; sobre todo se trata de sujetos "inadaptados" que tarde o temprano "descubren" tanto su verdadera condición como la de los otros, situaciones que obviamente involucran a la sociopolítica. A estos personajes la literatura les llena el vacío interior y les provoca la necesidad de dar un sentido a su vida más allá del oficialmente establecido. De este modo, adquieren una conciencia personal y social que desembocará en un compromiso de resistencia y de rebelión. El proceso es irreversible: una vez iniciado, no pueden volver atrás, se ven arrastrados por fuerzas y pulsiones ingobernables. Más allá del miedo, del rechazo, del riesgo que conlleva desobedecer normas que ponen en peligro sus posesiones y su vida, los protagonistas dejan de ser elementos pasivos, manipulados, sometidos, y desempeñan un papel activo, con lo cual reafirman su individualidad y posición en el mundo.

En las cuatro novelas el sistema prohíbe las actividades realizadas en soledad porque las considera inadecuadas. La lectura y escritura, por ejemplo, implican un riesgo para el sistema porque invitan al individuo a pensar por sí mismo y lo impulsan a quedar fuera del control ideológico del Estado. Los protagonistas son repudiados e incomprendidos por criticar valores y actitudes sociales aparentemente incuestionables, descubrir la literatura los lleva a la soledad. Esto representa un tremendo problema para el orden establecido porque la literatura tiene el poder de cambiar la vida y la concepción del mundo del lector. Aspectos que, en el caso de los personajes, les desarrolla una conciencia social y un compromiso moral consigo mismo y con sus semejantes, que les empuja a buscar la libertad. Ellos demuestran que el pretendido carácter asocial de la literatura, por el que es condenada, no es real, pues tanto Winston como John o Montag sienten la necesidad de comunicarse, de expresar su verdad a los demás, de darles una oportunidad de cambiar su vida. En este proceso de transformación, los libros adquieren valor por sí mismos, y por eso el desprecio que reciben por parte del sistema autoritario: ultrajados,

malditos, peligrosos, prohibidos e, incluso, como ocurre en *Un mundo feliz*, pornográficos. Los libros, escasos, desaparecidos, censurados en las sociedades despóticas en realidad son entidades valiosas y únicas. Ante una verdad manipulada y adaptada a las necesidades del poder, ellos son los guardianes del conocimiento, y los encargados de preservar el pasado y la cultura. En su contenido permanece la memoria, amores y dolores, deseos e ideas de quienes han muerto y que, no obstante, dialogan con nosotros y nos trasmiten sus experiencias. El exterminio de un disidente acaba sólo con la amenaza que representa para el sistema; sin embargo, el libro perdura más allá del individuo porque no requiere su presencia.

El libro permanece hasta que encuentra una grieta en el sistema; su peligro reside en que, de alguna manera, esconde gérmenes de cambio, semillas de destrucción del sistema establecido, y por eso constituye una amenaza para aquellos enquistados en lo más alto de la estructura de poder. Los libros también nos recuerdan nuestra ignorancia, limitaciones, pero sobre todo la finitud de la vida porque, sin duda, la conciencia o certeza de nuestra muerte constituye el punto de partida para la regeneración del hombre. De esta conciencia surge el "bienvenido entre los muertos" expresado en *Fahrenheit 451* o "somos los muertos" de *1984*. La presencia de la muerte sitúa al sujeto en el espacio y en el tiempo, y lo saca de esa mentirosa eterna felicidad ofrecida por el poder, siempre y cuando lo exalte y adore sin descanso. La importancia de la muerte respecto del valor que otorga a la vida es capital; de hecho, al final del libro de Orwell insistirán sobre esto los vagabundos. Para ellos, la explicación acerca de la importancia de la muerte se debe a la vanidad humana y a un progreso al margen de los valores morales, los cuales han sido la causa de la pérdida del sentido de la vida. Por eso, nos dicen, es necesario reconocer la fugacidad de la que participa el ser humano, su condición imperfecta y su compromiso moral por apostar siempre a favor de una existencia lo más justa y verdadera posible.

Los argumentos utilizados para rechazar los libros en las tres novelas son distintos. En *Un mundo feliz* es porque son antiguos, y en una sociedad de consumo sólo debe existir interés por las cosas nuevas. En *1984*, a pesar de la ausencia de una legislación, todos los miembros del Partido mantienen un conocimiento tácito de las normas y prohibiciones; en este caso repudian los libros porque supuestamente están en disonancia con las ideas y la realidad que presenta el Partido: son

un obstáculo para sus objetivos totalitarios (O'Brien lo centra en que los libros atentan contra los valores emocionales impuestos: "el miedo, la rabia, el triunfo y el autorrebajamiento"). En *Fahrenheit 451*, una de las razones de Beatty para explicar la prohibición es que simplemente "los libros no dicen *nada*", sólo contienen ficción y además se contradicen unos a otros. Los argumentos esgrimidos por las tres obras anteriores están presentes de manera explícita. En *Nosotros*: en esta distopía (que fue realidad) el Estado rechaza sin más todo elemento fantástico y tiene aversión a lo antiguo; además, resulta necesario señalar que los valores sociales imperantes hacen inviable cualquier tipo de manifestación literaria que no sea una apología del Estado Único y del momento político presente. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, en todas las novelas prevalece la prohibición implícita o explícita de los libros y, por extensión, de toda literatura no apologética, porque ponen en riesgo la estabilidad de un sistema que según ofrece a sus miembros la felicidad. Ésta se basa en una manipulación ideológica, cuyo punto de partida es la falsa promesa de cubrir las necesidades básicas de los individuos, pero en realidad se trata de un combate entre la literatura y la felicidad tal y como la interpretan quienes gobiernan, que podemos traducir más directamente como el enfrentamiento mayor de todos: el que existe entre la libertad y el poder.

La literatura es peligrosa porque pone a los individuos en contacto con otras realidades y concepciones del mundo mediante una polifonía de voces (personajes, autores, ideas, situaciones) que cuestionan las visiones rígidas y unívocas de la realidad, lo cual entra en evidente conflicto con cualquier sistema que afirme poseer la verdad absoluta. Un poder jerárquico, vertical y estricto, en cualquiera de sus variantes, justifica su existencia con todos los recursos presentes en sus estructuras de poder y se impone a los individuos con el pretexto de que es imprescindible para la obtención de la felicidad. Porque cualquier poder, ya sea como Estado, gobierno, partido o multinacionales, no sólo se impone por la fuerza, sino también por la educación, el condicionamiento, la propaganda, el adoctrinamiento y la manipulación de la historia. En el caso de las distopías literarias analizadas, en las cuatro sociedades descritas aparece una forma de vida diseñada de principio a fin por la ideología dominante, que se ajusta perfectamente a los intereses de los Estados-gobiernos, y donde la ausencia de libertad, aunque es manifiesta, irónicamente son los propios individuos quienes rechazan la formación cultural plural en general, y la literatura en

particular a cambio de una vida cómoda y sin preocupaciones: esto es, supuestamente por "una vida feliz".

Es importante resaltar que en estas sociedades resulta más importante para el despotismo el control de la información que el avance tecnológico. El ejemplo más significativo lo ofrece *1984*; el *Big Brother* o "Padre de los pueblos" recurre a un complejo entramado para manipular continuamente la verdad adaptando y reelaborando la información. Otra de sus estrategias es educar a los individuos en un llamado *doblepensar* que consiste en mantener simultáneamente dos opiniones públicas para que, aunque sean contradictorias, crean en ambas. Esta forma de pensamiento ilógico, propia de los miembros del Partido gobernante, inhibe cualquier tipo de pensamiento crítico y obliga a aceptar las informaciones sin ningún filtro. Es una sociedad en la que la información procedente del poder es aceptada sin cuestionamiento alguno. Además, el *doblepensar* es apoyado por una continua modificación del pasado para adaptarlo a las necesidades políticas del presente; el control de los medios de difusión es utilizado para sus fines, y en las telepantallas se emiten continuas reseñas informativas con notas manipuladas, rápidas y efímeras que machacan sin descanso falsas noticias basadas en el *doblepensar*, logrando así que la falsa memoria histórica sirva al poder.

Las cuatro obras agregan al poder de los libros, como resistencia, el poder de la escritura. Algunos protagonistas sienten la necesidad de expresarse sin importarles que pongan en peligro su vida. El personaje D-503 perteneciente a *Un mundo feliz* se siente obligado a anotar todo en su diario, incluso pensamientos comprometedores. Esta necesidad se observa del mismo modo en Winston (*1984*), a quien la lectura y la escritura le generan curiosidad y un mayor estado de conciencia. Es claro que el deseo de leer y escribir brota en los personajes como una manera de canalizar las pulsiones internas bloqueadas por la represión política y cultural. Así, la literatura se convierte en una escapatoria, pero a diferencia de la telepantalla de *Fahrenheit 451*, los auditorios de *Nosotros* o los sensoramas de *Un mundo feliz*, en *1984* no se detiene con la mera evasión, pues ésta conduce a un compromiso que proviene de la conciencia individual. La literatura, en su faceta creativa y receptiva, acto individual por excelencia, como ya vimos, se torna peligrosa porque escapa del control estatal, y brota a causa del vacío interno que sufren los personajes. Y su toma de conciencia les orilla a concebir la posibilidad de un cambio social, con

excepción del ambiguo caso del personaje D-503; los protagonistas a medida que desarrollan su capacidad crítica se sienten más aislados, y comprenden las divergencias que existen entre sus ideas y las de la mayoría. Además, en todos ellos surge la necesidad de compartir sus nuevas y divergentes visiones del mundo.

Finalmente, si bien es cierto que el destino de los protagonistas infunde esperanza o desaliento, en todas las novelas prevalece, en mayor o menor medida, la posibilidad de una transformación social. Asimismo, las cuatro distopías, a pesar de las notables diferencias que existen en los ambientes descritos, coinciden en mostrar y denunciar las consecuencias de los Estados totalitarios y, contra éstos, ofrecen una misma solución de la cual los libros no dejan de formar parte. De este modo convierten a la literatura en un símbolo de libertad, de oposición al poder, así como de las ventajas de la heterodoxia y de la cultura plural. Y es que leer obliga a salir del ensimismamiento y a desarrollar un pensamiento crítico que lleva a un compromiso social: enseña a enfrentar a la muerte en la que está sumida la sociedad.

En ese sentido, es liberadora y está ligada íntimamente al destino del hombre. Los libros no tienen valor por sí mismos, sino por su contenido. Son instrumentos "empáticos" de transformación, la cual se produce al ofrecer una visión del mundo desde una perspectiva distinta. Es lo que ocurre con algunas utopías o distopías, nos hacen conscientes del futuro en el presente, de la realidad en la ficción, y nos dan la bienvenida al resurgir del reino de los muertos.

BIBLIOGRAFÍA

Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, Ediciones UNESCO, México, 1999.

Berneri, María Luisa, *Viaje a través de la utopía*, traducción de Elbia Leite, Colección Signo Literario, Editorial Proyección, Buenos Aires, 1962.

Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Debolsillo, Barcelona, 2004.

Cappelletti, Ángel J., *Utopías antiguas y modernas*, José M. Cajica, Puebla, México, 1966.

Facuse M., Marisol, "La utopía y sus figuras en el imaginario social", *Sociológica*, vol. 25, núm. 72, UAM-Azcapotzalco, México, 2010.

Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, Leyenda, México, 2010.

Kundera, Milan, *El arte de la novela*, Tusquets editores, Barcelona, 2000.
Mumford, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de calabaza, 2013.
Mannhein, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
Molnar, Thomas, *El utopismo. La herejía perenne*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.
Meza G., Javier y Graciela Lechuga Solís, La literatura y una revolución totalitaria.
Morin, Edgar, *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Anthropos, Barcelona, 1985.
Orwell, George, *1984* , Ediciones Leyenda, México, 2011.
Spaemann, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Temas nt, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1980.

Fuentes electrónicas

Abad, Beatriz, *La utopía y la distopía herramientas de crítica social* [http://mecanicounicornio.com /2013/12/la-utopia-y-la-distopia-como-herramientas-de-critica-social/], fecha de consulta: 12 de enero de 2015.
Monford, Lewis, *Historia de las utopías*, 2013 [http://www.usfx.bo/nueva/vicerrectorado /citas/sociales_8/Historia/Mumford,%20L.pdf], fecha de consulta: 27 de diciembre de 2014.
Servier, Jean, *Historia de la utopía*, en Juan Soros, "Las utopías de Raúl Zurita", Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [http://www.cervantesvirtual.com], fecha de consulta 5 de abril de 2015.
Zamiatin, Evgueni, *Nosotros*, 1922 [www.archipielagolibertad.org/.../].

UTOPÍA CONTRA *POIESIS*

*Javier Meza González**

> [...] estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado. Pues no es algo imposible que suceda, no hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos.
>
> Platón, *República*, lib. VI

> Lo que hoy está demostrado debió ser antes imaginado. Frase deslumbrante y al mismo tiempo banal, que expresa una verdad evidente: no podemos demostrar nada si antes no lo imaginamos como posibilidad de enunciado a demostrar. Una vez más el poeta es profeta, como decía otro poeta. En esto consiste, en cierto sentido, toda la historia del saber humano: imaginar cosas y a continuación demostrarlas mediante el razonamiento puro, por ejemplo, y hacer pensable algo que no depende de nosotros, algo que es real, es decir, lo real en el sentido de lo que resiste, de lo que no se pliega a voluntad a nuestros esquemas de pensamiento.
>
> Cornelius Castoriadis, *Sobre el* Político *de Platón*

* Profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

INTRODUCCIÓN

Platón en su *República* propuso expulsar de su ciudad ideal a los poetas porque le parecía, entre otros motivos, que corrompían a los ciudadanos. También, como enemigo de la democracia, algunos de sus argumentos fueron recogidos y posteriormente convertidos realidad. Las siguientes líneas pretenden "merodear" al respecto en busca de respuestas más simples que complejas, pero poniendo de relieve cómo muchos siglos después las ideas del filósofo constituyen todavía un referente obligado para comprender mejor nuestros atribulados tiempos, porque lo imaginado acarrea siempre consecuencias. En 1516 apareció el libro de Tomás Moro conocido como *Utopía*; inicialmente el autor lo tituló *Nusquam* o *Ninguna parte*, posteriormente eligió llamarlo *De optimo republicae statu deque nova in sola Utopia* (*Del Estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*). El gran poeta, novelista y ensayista Francisco de Quevedo la tradujo como *No hay tal lugar* o *Lugar que no existe*. Moro, más que *eu-topos* (país feliz) eligió el adverbio *Nusquama* quizá porque el primero le pareció exagerado, lo que le llevó a inventar un neologismo proveniente del griego *ou* que significa "no" y lo latinizó como "*u*" y le agregó el término griego *topos*, así, "Utopía es homófono de *ou-topia*, país de ninguna parte, y de *eu-topía*, país feliz".[1] Posteriormente el autor incluyó otro término, quizá buscaba aclarar la confusión inicial, y en la obra el personaje poeta habla de *eu-topia,* donde *eu* significa feliz, bueno. No obstante, los anhelos y esperanzas de una sociedad que nos brinde felicidad, justicia, igualdad, verdad, etcétera, son muy antiguos y se pierden en la noche de nuestros orígenes. La obra de Moro, en este sentido, no fue la primera. Los antiguos griegos, como sabemos, tampoco escaparon a estos deseos a pesar de su singular manera de ver y comprender la vida. Según Philippe Raynaud, sobre todo tenían tres preguntas acerca de la existencia que para nosotros todavía son válidas. Dos eran "¿qué puedo saber?", y "¿qué debo hacer?"; cuestionamientos que nunca respondieron debido a que constituyen una discusión interminable. Pero acerca de la tercera, "¿qué me está permitido esperar?", sabían con certeza que la respuesta era un NADA

[1] Rogelio Blanco Martínez, *Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal Ediciones, Madrid, 1999, p. 17.

sólido y retumbante.[2] Ante tal desamparo y desesperación, era inevitable y necesario que surgieran elaboradas respuestas y propuestas cuyo fin era, supuestamente, dulcificar o mejorar la existencia, ya que:

> Las sociedades heterónomas son capaces de crear sus propias instituciones y significados pero también están preocupadas porque ellas deban "cerrar todo sentido": es decir, en ellas hay preguntas que encuentran respuesta en el imaginario de la sociedad, pero otras son prohibidas hasta mental o psíquicamente. Si la utopía indica, entre otras muchas cosas, capacidad de imaginar formas sociales nuevas, es porque en ella están presentes supuestamente tanto la política como la filosofía, y ellas muchas veces son un simple producto ideal o bien pueden anunciar una ruptura con el orden establecido. La ruptura con las sociedades heterónomas sólo ha ocurrido en dos ocasiones: en la antigua Grecia y en la Europa occidental. Podemos hablar actualmente como hablamos porque todavía somos hijos de esas fracturas: La ruptura se expresa por la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política: puesta en duda de las instituciones establecidas. Filosofía: puesta en duda de los *idola tribus*, representaciones admitidas colectivamente.[3]

El sentido abierto es ruptura que permite interrogar incesantemente e impide evadirse de la actividad viva de los humanos, la cual exige que toda autoridad rinda cuentas o razones de sus enunciados. Pero igualmente obliga a explicar, a "dar cuenta y razón (*logon didonai*)" de actos y opiniones; cuestiona las jerarquías y el poder derivado de ellas, y permite imaginar mejores instituciones y preguntarse sobre la justicia.

¿Vivimos tiempos donde el sentido se cierra y la ruptura "cicatriza"? Las oligarquías modernas prefieren mantener al margen a la filosofía y la política para evitar que ejerzan su verdadero fin: la primera se reduce cada vez más a un simple entretenimiento opcional e inútil; la segunda la practican sobre todo politicastros para corromper y enriquecerse, y olvidan que ella surgió como forma para resolver

[2] Véase el prefacio de Philippe Raynaud al libro de Cornelius Castoriadis, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2 Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 18.

[3] Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen", en *Ciudadanos sin brújula*, Epílogo de Edgar Morin, Ediciones Coyoacán, México, 2005, p. 147.

conflictos. Así, aprendizajes, formas de vida, instituciones, arte, "democracia" y ciudadanía, al igual que sus responsabilidades y derechos se convierten en no pensables y evaden el deber de entregar cuentas. La búsqueda de sentido acortada, recatada, miope, hace que poco a poco dejen de ser válidas las preguntas por la existencia. Comparativamente las rupturas son convenientes porque supuestamente hacen la vida mejor, pero en cambio, la pérdida de profundidad de los sentidos es una especie de callejón de "dirección única" que no lleva a ninguna parte.

Las creaciones humanas sobre todo son fruto de la imaginación, del deseo, de la voluntad y de la necesidad. Somos los animales más temibles quizá porque uno de nuestros rasgos principales es la autocreación. Pero es ilusorio suponer que autocrear y pensar son actividades totalmente autónomas. Asimismo, es posible que la violencia y la desigualdad provoquen deseos de justicia, de verdad, y de equidad, los cuales de una u otra manera han tenido que ser colectivos para poder crear formas políticas como la democracia. Su surgimiento en la Grecia antigua constituyó una enorme transformación política porque dentro de un mundo dominado por tiranías, en cuya cúspide estaban el guerrero y el sacerdote, pudo brotar la excepción griega.

Pero ¿cómo idear la democracia y ser democrático sin que ésta antes hubiera existido? Tal pregunta sólo puede responderse con hipótesis, deducciones, y casi nunca con certezas. El deseo de soberanía, la creación de instituciones y la voluntad de hacer real y permanente dicha necesidad requirió nuevas creencias, convicciones y conceptos. Ya desde el siglo VIII a.C., encontramos en el poeta Hesíodo expresiones de deseos de justicia que son reflejo de su contexto. Pero durante el siglo VI a.C., en los preceptos constitucionales aparecen conceptos "nomísticos" como *eunomía* (entendido como un orden bueno), *disonomía* (desorden), y luego *isonomía* (entendida como igualdad ante la ley) y todos están relacionados con lo que pertenece al *nomos*, al derecho primero oral y luego escrito. Luego vinieron a agregarse conceptos como *isegoría* (asamblea de todos y donde todos pueden hablar), y *demos*, que son opuestos a los conceptos cratísticos (*kratos*: victoria, potencia, poder) aparecidos hacia 465 a.C. Aún más, sabemos que desde la segunda mitad del siglo VI a.C., surgieron algunas *isonomías* en Argos, en Corinto y en la Atenas de Clístenes, y que encontraron su mayor perfeccionamiento y desarrollo en la Atenas de Pericles. Fue Clístenes quien para neutralizar un poco el poder del Tribu-

nal del Areópago (encargado de cuidar la constitución y del tribunal de lo criminal) instauró un Consejo (*Boulé*) de los Quinientos, cuyos miembros tenían que ser renovados en su totalidad cada año y no podían reelegirse. Lo anterior significó que unas treinta mil personas se comprometieran con la política y con la guerra, incluidos los ciudadanos más pobres.[4] En esos momentos apareció y se desarrolló una nueva forma de concebir y practicar la pertenencia a la *polis*; esto es, una forma activa y no pasiva elegida voluntariamente. Las hipótesis referentes a la aparición de un suceso de tal magnitud son muchas, y no es nuestra intención profundizar en ellas. Sin embargo, desde hace años una idea llama poderosamente la atención e incluso un autor como Edgar Morin la acepta como factible: para el psicólogo Julian Jaynes, en el mundo antiguo el cerebro era bicameral, esto es, además de poseer dos hemisferios tenía dos cámaras: en una estaban los dioses, los sacerdotes y la religión, cuyos mandatos eran sagrados y el sujeto los obedecía ciegamente; en la otra estaba la vida propiamente común: el trabajo, la sobrevivencia, los hijos, las cuestiones afectivas, etcétera. Hacia el siglo V, en Atenas, las dos cámaras se abren e intercomunican, y la conciencia y el sujeto autónomo irrumpen anulando la hipersacralidad de una y la trivialidad de la otra. Jaynes argumenta que lo anterior fue posible gracias a la reaparición de la tecnología alfabética griega.[5]

La religión dejó de ser instrumento de dominación y la monarquía de los tiranos no pudo arraigarse en las *póleis*. En estas circunstancias, surgió y se afirmó la idea de que en una *polis* correspondía a todos los ciudadanos ser responsables de ella. Para Demócrito, por ejemplo, desdeñar y no atender los asuntos públicos era atentar contra la propia imagen y arriesgarse incluso a sufrir físicamente pues ahora debía politizarse toda la existencia de los individuos con objeto de eliminar las arbitrariedades, la explotación, la desigualdad y la injusticia entre ciudadanos. Ya desde los inicios del siglo VI a.C. aparecieron ciertas instituciones a donde la población podía recurrir para defenderse. Nuevos consejos y tribunales, y la norma de la *Stasis* (obligación de

[4] Christian Meier, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 10 y ss.

[5] Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Hougthton Mifflien, Boston, 1976; Edgar Morin, *Amor, poesía, sabiduría*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 2006.

defender la ley) de Solón, permitían a los ciudadanos acceder a los tribunales para presentar sus demandas. Es decir, "se elaboró, pues, un orden que garantizaba los derechos de todos los componentes de la *Polis*, un orden que no se había imaginado por las tentativas particulares, que no estaba ya representado por ellas, sino que trascendía todas las fuerzas particulares y la materia en equilibrio".[6]

UTOPÍA Y RELIGIÓN CONTRA DEMOCRACIA

Platón fue el filósofo griego que más contribuyó a la alteración y negación del mundo griego en general, y particularmente de la democracia. Junto con Jenofonte e Isócrates anunció que los tiempos venideros pertenecerían a los reyes, por eso su pensamiento constituye una marca entre dos mundos a pesar de que su vida e ideas son contradictorias: no quería a los retóricos y procedió retóricamente; atacó a los sofistas y él mismo fue un sofista consumado; cuestionó a los demagogos y en ocasiones escribió como tal; repudió a los poetas y a sus mitos pero escribía poéticamente y construyó mitos. En pocas palabras, nos dice Castoriadis, jugó magistralmente con todo lo que denunció, y "tuvo un papel considerable en la destrucción del mundo griego". Su concepción de una ontología unitaria y la identificación que hizo entre el ser y el bien, inexistente en el imaginario griego, son importantes para el mundo moderno. Pero:

> En su profundo odio al universo democrático y sus arborescencias ("sofística", retórica, actividad política, la misma poesía), construye a fuerza de falsificaciones históricas, de retórica, de sofística, de escenas teatrales, de demagogia, una imagen falaz de ellas que tendrá gravosos efectos históricos: aún se discute "el pensamiento político griego" refiriéndose a Platón, cuando él es su negación total. Platón logra efectuar una gran operación histórica por la que transforma la destrucción de hecho de la democracia en caducidad de derecho. Pero

[6] *Ibid.,* pp. 13-14. Para Cornelius Castoriadis, en una sociedad democrática: "la propia colectividad crea, abiertamente, sus normas y significados –y el individuo es llamado, al menos en derecho, a crear en cuadros formalmente amplios el sentido de su vida y, por ejemplo, a juzgar verdaderamente por sí mismo las obras de cultura que se le presenten". Véase "La cultura en una sociedad democrática" en *Ciudadanos sin brújula*, o*p. cit.*, p. 120.

> el pensamiento político griego debe buscarse en la creación política democrática, y ésta culmina en lo esencial en 404 (o 399).[7]

También Castoriadis nos indica que Platón inventa por segunda vez la filosofía usando esquemas imaginarios sobresalientes, y proponiendo un sistema amplio capaz de cuestionar sus propias propuestas. Y más que un razonamiento filosófico crea La Razón (*logos*) filosófica; "por eso la filosofía, hasta entre sus adversarios, sigue siendo platónica".[8] Pero también fue responsable de influir en la desaparición del mundo griego que experimentaba una democracia decadente dominada por masas sin conocimientos y viscerales, así como sin sabiduría ni anhelos de justicia. Para Platón la ciudad debe ser la responsable de mandar porque supuestamente ella crea la razón y el derecho; no obstante, dejó de amar a su *polis* y propuso, en cambio, una ciudad articulada y basada en marcadas diferencias individuales. Sin duda fue consecuente con su ambición de poder y sus ideas pero inconsecuente con sus orígenes. Supo aprovecharse de Atenas y de Sócrates, en la primera funda su escuela en los jardines de Academos porque sabe que como los atenienses aman la libertad no pueden matarlo, pero absorbe la *Paideia* en su propio beneficio. Anacrónicamente se le acusa de padre del totalitarismo, idea descabellada y exagerada; no obstante,

> [...] su odio a la democracia y a lo que se trasluce en él como un deseo constante de fijar las cosas de la ciudad, detener la evolución histórica, detener la autoinstitución, suprimirla, debido a ello Platón, en cierta manera, se convierte desde luego en el inspirador y el arsenal de todo lo que representará esta actitud en la historia. En lenguaje tanto de todo lo que será reaccionario, partidario del orden establecido, de todo lo que se opondrá al movimiento democrático. Esto lo

[7] Cornelius Castoriadis, *Sobre el* Político *de Platón*, prefacio de Pierre Vidal-Naquet y presentación de Pascal Vernay, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 18.

[8] *Ibid.*, p. 18. Para opiniones parecidas acerca de Platón y sus ideas véase, por ejemplo, María Luisa Berneri, *Viaje a través de utopía*, Proyección, Buenos Aires, 1962; Ángel J. Capelletti, *Utopías antiguas y modernas*, Cajica, Puebla, México, 1966; Lewis Munford, *Historia de las utopías,* Pepitas de calabaza, Barcelona, 2013; Karl R. Popper, "Utopía y violencia", en *Utopía*, selección de textos e introducción de Arnhelm Neusüss, pp. 129-149, Barral Editores, Barcelona, 1971.

encontraremos tanto en los romanos como en los primeros cristianos durante la Edad Media y los tiempos modernos.[9]

Platón no escribió solamente un diálogo acerca de una ciudad ideal (*República*) sino dos: el segundo fue *Leyes* (se cree que posiblemente lo escribió a lo largo de su vida y lo perfeccionó hacia 364 a.C.). La filosofía platónica debe entenderse como una lucha o una abierta oposición contra un fenómeno aparecido desde casi un siglo antes: hacia 450 existía en Atenas una preocupación muy extendida acerca de la palabra y sobre "hablar bien y convencer". La oratoria era un nuevo agón o lucha, es decir una competencia deportiva. Como ocurre en toda época crítica a las objeciones, sus argumentos se oponían a otras objeciones y otros argumentos porque el logos se entendía como tener o dar razón. La afirmación de Protágoras, el sofista acerca de que "a todo argumento debe contraponerse otro argumento", para algunos se convirtió en objeto de desconfianza, pues significaba que un discurso débil podía convertirse en el más fuerte, o que mediante la palabra lo injusto podía convertirse en justo y a la inversa. Pero igualmente las discusiones sofísticas incluían el concepto de *nómos* (costumbre o ley), y afirmaban que éste era siempre arbitrario. Así, por ejemplo, el filósofo Anaxágoras, hacia 440 a.C., opinó que tanto lo bello como lo feo, y lo justo e injusto no eran producto de la naturaleza sino de la tradición (*nómos*), de este pensamiento dedujo que todo lo que es producto de la decisión humana puede cambiarse porque ella es arbitraria y convencional. Estas ideas influenciaron a sofistas como Protágoras, Critias y Pródico a seguir el camino del ateísmo. Pero el más radical al respecto fue el poeta Diágoras de Melos (siglo V), se dice que en Samotracia afirmó que el número de las ofrendas dedicadas a los dioses por quienes se habían salvado de morir ahogados en el mar serían pocas si todos los que murieron en él pudieran poner también las suyas. Como no creía en milagros ni en ningún tipo de misterio religioso, fue acusado de impiedad (*asébeia*) en Atenas y no tuvo más remedio que huir para evitar la pena de muerte.[10]

Pero las dudas sobre la existencia de los dioses se extendieron y como Atenas no era tolerante en este aspecto fueron perseguidos,

[9] *Ibid.*, p. 23.

[10] Véase de Walter Burkert, *Religión griega. Arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 413 y ss.

alrededor del año 432, el estratego Diopites, Pericles y Anaxágoras. A lo anterior se sumó, en 415, la profanación de las hermas o especie de bloques cuadrados donde se ponían efigies de dioses, así como los misterios de Eleusis y Dioniso; entonces se desencadenó una atmósfera de guerra civil que llevó a la muerte a algunos, en particular a Sócrates en 399 acusado de ateísmo, aunque posiblemente fue más bien por motivos políticos. El proceso contra el filósofo y la puesta en escena de la tragedia de Eurípides *Las bacantes,* se considera como el momento en el cual inició el ocaso de la "ilustración" griega. Ahora "lo sabio no es la sabiduría" y surge la vinculación entre dios, espíritu, cosmos y un orden justo, se propone que el mundo depende de una mente suprema que ordena y cuida todo; es decir, una providencia (*pronoia*). En estos momentos la idea expuesta por Parménides acerca de que "nada muere de todo lo que nace", renace y cobra fuerza, ligada a la creencia de que el alma (*psyché*) es una especie de éter inmortal. Por eso Diógenes de Apolonia propone que Zeus es eterno e inmortal y el alma es únicamente una pequeña parte de dios.[11]

La situación anterior, sumada al desarrollo de las matemáticas, llevó a Platón a afirmar que sí había un saber seguro, pero no provenía de la experiencia sino del alma, cuyo objeto no era estudiar lo empírico sino preocuparse, sobre todo, por acercarse a un ser atemporal, inmutable, no creado e imperecedero. Además, lo justo, lo bello y lo bueno existían de manera absoluta, y sólo podían conocerse mediante el alma porque ésta posee un saber no dado por la vida sino por el recuerdo (*anamnesis*), y como forma parte del ser verdadero e inmortal, la muerte exclusivamente afecta al cuerpo, mientras que ella asciende hacia los dioses quienes no la olvidan. Estas concepciones estaban llamadas a fundamentar durante siglos toda la teología del oriente islámico y la de occidente.

Como señalamos al principio, Platón propuso dos utopías: *República* y el diálogo *Leyes*. Ambas están estrechamente vinculadas y, en cierta forma, la segunda es continuación de la primera. Por cuestiones de espacio sólo mencionaremos algunos breves aspectos de las *Leyes* porque confirman las funestas influencias que tendrían las ideas autoritarias platónicas en contra de aspectos básicos de la democracia. Según Platón, inspirado por la multiforme realidad que vivió, el Estado ideal propuesto en la *República* sólo podía superarlo el Estado

[11] *Ibid.*, p. 423.

de las *Leyes*. En efecto, en dicho diálogo afirma que en la fundación de una ciudad las primeras ordenanzas siempre son las más bellas, como las referentes a templos, sacrificios, demonios y héroes; no obstante, prefiere no inmiscuirse en ellas y dejar que decida Apolo. Sin embargo, el filósofo ya trabajaba en su propuesta pues suponía que las *Leyes* llenan ese vacío,[12] pero en ellas en lugar de insistir en un Estado monárquico-aristocrático, propuso un Estado teocrático ideal porque consideraba que "dios debería ser la medida de todas las cosas" por ser lo más grande.[13] De ahí que, para vivir bien en un Estado, era necesario pensar correctamente acerca de los dioses, y obedecer las leyes significaba creer en ellos y, por consiguiente, no ser blasfemo ni impío.[14]

Es claro que para Platón la religión es la única garante de la justicia y capaz de preservar la seguridad del Estado debido a su poder de convencer a los hombres de que la injusticia siempre será castigada en el "más allá". De ahí que posteriormente sus ideas serán fielmente recogidas por el dogmatismo de la iglesia católica y llevadas a la práctica. Para Burkert en la propuesta del diálogo *Leyes*:

> [...] el Estado vela por la religión. Aquí la religión filosófica va mucho más allá que todas las leyes existentes. La creencia en los dioses se declara un deber civil, el ateísmo es un delito contra el Estado, que puede ser penado con la muerte. El encargado de velar por ello es un organismo supremo de control, el "consejo nocturno". Parecen anticiparse aquí los procesos por herejía y la inquisición: las protestas de la Ilustración afectan también a Platón.[15]

[12] Platón, Diálogos IV, *República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, traducción revisada por Alberto del Pozo Ortiz, Editorial Gredos, Madrid, 1986. Lib. IV 427c. En adelante, salvo indicación contraria: *Rep.*

[13] Platón, Diálogos VIII, *Leyes*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, traducción revisada por Alfonso Silván Rodríguez, Editorial Gredos, Madrid, 1999. *Leyes* IV 716c.

[14] Dice Platón: "Nunca nadie que suponga que los dioses son como lo declaran las leyes llevó a cabo intencionalmente una obra impía ni dejó escapar una palabra que contraviniera la ley", *Leyes* X 885b. Y agrega más adelante: "[...] es que se vive bien o no según uno tenga una concepción correcta o no de los dioses", 888b.

[15] *Ibid.*, p. 438. El Consejo nocturno o "la junta que debe reunirse de noche", integrada por viejos y jóvenes probos y virtuosos que vigilan el orden y el respeto a los dioses se llama así porque "Es necesario que la junta se reúna antes del

En las *Leyes* los ateos son considerados depravados, al igual que los charlatanes de quienes se dice que con rituales falsos pretenden corromper a los dioses para ganarse sus favores. Y aun cuando el diálogo reconoce la existencia de ateos virtuosos, considera que se debe corregirles y brindarles la oportunidad de "recuperar la razón" mediante el encierro para que reflexionen como mínimo cinco años en el *sophronisterion* ("lugar donde uno crece sabio" o eufemismo para referirse al encarcelamiento), y sólo en caso de no reconocer sus errores será mejor condenarlos a muerte.[16] Con sus propuestas Platón inaugura, además de la prisión para supuestamente corregir, la idea de que es justo obligar al otro a creer en lo que uno quiere con el pretexto de "salvar su alma" mediante la vigilancia y el castigo:

> [...] la ley debe estipular que el juez debe enviar al correccional no menos de cinco años a los que llegan a tal estado por necedad, sin depravación de su voluntad ni de sus costumbres. En ese tiempo no debe entrar en contacto con ellos ningún otro ciudadano, excepto los que participan de la junta nocturna, que se relacionarán con ellos para amonestarlos y salvar su alma. Cuando se haya cumplido el tiempo de prisión, en el caso de que alguno de ellos parezca comportarse con prudencia, habite con los prudentes, pero si no, si nuevamente se hiciere merecedor de un castigo semejante, sea castigado con la muerte.[17]

Platón, sin duda, creyó seriamente poseer la verdad absoluta por encima de los filósofos de la naturaleza, los sofistas, los poetas y de todo mundo. Convencido, proclamó la existencia de los dioses, ellos, decía, atienden a los hombres y a pesar de afirmar que los sacrificios, las ofrendas y las oraciones no influyen en sus designios, no deben

---

alba, cuando todos estuvieran más libres de todas las otras actividades privadas y públicas", *Leyes* XII 961c. También: "La junta nocturna de magistrados será una guardia para preservar la ciudad de acuerdo con la ley, una vez que sus miembros hayan recibido toda la educación que hemos descrito", *Leyes* X 968a.

[16] Walter Burkert, *Religión griega*, *op. cit.*, p. 439.

[17] *Leyes* X 909a. Parece que Platón fue el primero en proponer el encierro para castigar los "delitos" religiosos, y "corregir" la conciencia del acusado. Sus propuestas serán retomadas más adelante, sin duda, por la inquisición. Pero además de recomendar castigar con la muerte al ateo contumaz consideró correcto vigilar estrechamente las faltas contra la religión dominante, y premiar a los jóvenes integrantes, fieles y obedientes, del consejo nocturno. *Leyes* XII 952a-d.

dejar de hacerse por tratarse de actos decorosos que llenan la vida de felicidad.[18] Pero no sólo eso, según él, también la religión debe regular la familia, lo público, la administración, el mercado, la justicia, etcétera, porque únicamente ella es digna, y los sacerdotes de Apolo y Helio son *eúthynoi* o enderezadores cuyo deber es controlar a todos los magistrados del Estado. Es claro que:

> También las Leyes de Platón son un proyecto utópico, no la descripción de una *polis* real; pero Platón pone en él tanto de su experiencia y de su sentido de la realidad que, para nosotros, es el cuadro más variado e intenso de la religión de la *polis*. Al mismo tiempo, se vuelven visibles las características esenciales de la situación que prevalecerá durante los siguientes seiscientos años: se niega defitivamente que religión filosófica y religión tradicional sean irreconciliables.[19]

LA UTOPÍA AUTORITARIA

El título del diálogo de Platón la *República* es más bien una propuesta de *politeia* u organización política porque de república, además de que es una palabra latina, propiamente contiene muy poco. La obra incursiona, mediante el diálogo –en el que siempre tiene razón Sócrates– acerca de cómo debería estar constituida una ciudad ideal, y enfatiza sobre las características de los grupos sociales y la educación, y en el rechazo a la poesía y sus mitos. Para el autor, la ciudad debe basar su felicidad en un orden ideal inamovible y jerárquico. Prácticamente en toda la historia de las utopías la propuesta de Platón encabeza la lista, y representa un claro ejemplo de régimen despótico, sin duda porque la filosofía del autor ha moldeado, en muchos aspectos, sobre todo al pensamiento occidental. Ciertamente, cumple con las características de una utopía; no obstante, también podríamos asumir que el autor describió un orden social que, de acuerdo con su época y con la nuestra, contiene varios elementos que persisten hasta nuestros días. Así, podríamos ver en ella una utopía que ha desenvuelto parte de su potencialidad hasta convertir algunas de sus propuestas en realidad; es decir, en una topía que se repite durante siglos porque algunos

[18] *Leyes* IV 717d.
[19] Walter Burkert, *Religión griega*, *op. cit.*, p. 443.

de sus componentes satisfacen los anhelos autoritarios inherentes a la mentalidad humana. Según decía el filósofo rumano E.M. Cioran (cito de memoria), de lo poco que le agradaba de las utopías era que no dejaban dormir tranquilos a los plutócratas por la amenaza de ser despojados de sus riquezas.[20] Pero la utopía de Platón, al contrario, les permite dormir muy bien porque propone una sociedad ideal que no amenaza el orden establecido de su conveniencia. Para Meier:

> La pretensión teórica de Platón consiste en fundar una *polis* ideal, es una expresión extrema de esa conciencia de las posibilidades que existen. Es una pretensión puramente intelectual, por cierto bastante abstracta pero, en cambio, no permite salir de sus fronteras a la controversia intelectual para ir a la plaza pública.[21]

Como en casi todos los diálogos del filósofo, los interlocutores de Sócrates jamás tienen razón, sólo fungen como una especie de eco que con sus equivocadas observaciones y réplicas, abren camino a las grandes disertaciones de un filósofo solemne, en este caso carente de toda ironía, y que lleva el orden de los discursos por donde le place y conviene. Es decir, Platón posee el monopolio de la verdad y los otros están siempre equivocados.

Una de las características principales del diálogo es su rechazo a los poetas y a los mitos porque, según el de la voz dominante, como luego veremos en detalle, provocan un profundo daño a los hombres, pero lo que supuestamente motiva el diálogo es la reflexión inicial acerca de la justicia. Céfalo, uno de los interlocutores y hombre muy rico, advierte al inicio que durante la vejez la proximidad al Hades o lugar a donde van los muertos, aumenta la credulidad en los mitos porque prometen que si uno ha sido injusto ahí se expiarán las culpas, y cuando hemos incurrido en actos de esa naturaleza nuestra alma se llena de "temores y sobresaltos"; por el contrario, cuando uno ha sido justo tiene la esperanza que es una "buena nodriza", porque según dice el poeta Píndaro: "lo acompaña, alimentando su corazón,/ una buena esperanza, nodriza de la vejez,/ la cual mejor guía/ el versátil juicio de los mortales". Además, agrega Céfalo, la riqueza que sólo debe ser para el sensato, ayuda a no mentir, a no adeudar sacrificios a

[20] Emile Michel Cioran, *Historia y utopía*, Artífice Ediciones, México, 1981.
[21] Christian Meier, *Introducción a la antropología política...*, *op. cit.*, pp. 51-52.

los dioses y nada a los hombres. Sócrates, obviamente, le hace ver que la justicia no puede definirse sólo "como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido".[22]

Polemarco, otro de los personajes e hijo de Céfalo, retoma la discusión y argumenta, apoyado en el poeta Simónides, que "lo justo es devolver a cada uno lo que se le debe", y de ahí concluye que es justo "beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos". A Sócrates, le parece que Simónides sólo "habló poéticamente, con enigmas", y más adelante rebatiendo los argumentos de sus contrarios opina:

> Parece, pues, que el justo se revela como una suerte de ladrón; y me da la impresión que eso lo has aprendido de Homero. Éste, en efecto, estima a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que se ha destacado entre todos los hombres "por el latrocinio y el juramento". De este modo parece que, para ti, como para Homero y Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos.[23]

Luego interviene Trasímaco, quien para algunos autores no es otro que el sofista Calicles, personaje del diálogo *Gorgias*, y que en realidad constituye una ridiculización de Pericles, a quien Platón odiaba tanto como a la democracia ateniense. Éste, tajante, afirma que "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte", y ampliando su argumento agrega, para mi gusto con gran acierto, que:

> Cada gobierno implanta la ley en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así lo demás: una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto [...] es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte.[24]

[22] *Rep.* Lib. I 331a-d.

[23] *Rep.* Lib. I 334b. Y, *Odisea* XIX 396, cita del traductor.

[24] *Rep.* Lib. I 339a. El traductor utiliza la palabra Estado pero debemos reconocer que más bien el autor quiere decir *polis* griega, que no tiene nada que ver con el Estado moderno, excepto en que ambas son unidades políticas. No obstante, usaremos una y otra indistintamente.

La anterior observación es interesante porque la manera como el filósofo va construyendo su *polis* ideal, haya sido o no consciente de ello, no deja de darle la razón a Trasímaco. Asimismo, le abre la puerta a Sócrates para introducirse en dos de los temas principales del diálogo: la propuesta de una supuesta sociedad perfecta y justa, y su ataque a los poetas y sus mitos. El filósofo primero intenta responder a Trasímaco afirmando que, sin duda, todos están de acuerdo en que debe obedecerse a los gobernantes, pero resulta que en ocasiones éstos toman decisiones inconvenientes y la obediencia, sin querer, les causa daño, y eso, según Sócrates, contradice totalmente la anterior afirmación del sofista. Trasímaco corrige y advierte que él no puede llamar más fuerte al que se equivoca.[25] Al respecto, realmente el filósofo finge olvidar que normalmente ningún gobierno ordena en contra de sus intereses, y si lo hace, tiene todo el poder para corregir y continuar obteniendo provecho. Además, también puede hacer que los gobernados no obedezcan aquello que a él no le conviene. Un gobierno, por ejemplo "democrático", por un lado es capaz demagógicamente de decirle al pueblo que éste debe velar por sus propios intereses, pero por otro, el propio gobierno es capaz de crear simulacros que distraigan al gobernado de vigilar sus verdaderos intereses. Pero regresando al diálogo, el sofista ahora insiste en que la justicia y lo justo es un bien ajeno al que lo practica, y más bien conviene al que gobierna y acostumbra dañar al que "obedece y sirve" porque de esta manera sólo es feliz el primero y nunca los demás, por eso es normal que el justo tenga menos que el injusto; en los contratos comerciales siempre se lleva la mejor parte el injusto; en los asuntos de Estado el injusto paga menos impuestos; y si se trata de un cobro el injusto cobra más; y si desempeñan un cargo público, el justo preocupado por serlo descuida sus asuntos, y sus familiares lo odian porque no los favorece violando la justicia. La injusticia absoluta hace feliz a quien la aplica y desdichado al que la sufre y no quiere ser injusto; cuando el injusto se descuida es juzgado y vituperado porque sólo cometió delitos parciales, pero si roba a todos e incluso los esclaviza entonces le rinden honores y lo califican de "feliz" o "bienaventurado". Pero también:

> [...] los que censuran la injusticia la censuran no por temor a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas [...] la injusticia cuando

[25] *Rep.* Lib. I 339c-e y 340c.

> llega a serlo suficientemente (los tiranos), es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo.[26]

Al discurso cínico y descarnado del sofista pero no por eso del todo falso, el filósofo responde creando sofismas y plantea que, por ejemplo, un gobierno es como un médico, un artesano o un piloto que no sólo buscan el beneficio propio sino también el del otro. En el mismo sentido considera que un pastor no apacienta a sus ovejas sin mirar lo que es mejor para ellas, y como cada quien supuestamente realiza bien su función de ahí deduce que "[...] es evidente que ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que como decíamos antes, organiza y dispone lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte".[27] Sócrates igualmente sostiene que a los mejores, y a los más aptos para gobernar no les interesa hacerlo ni por honores ni por riqueza sino porque cuando son hombres de bien piensan que nadie puede hacerlo mejor que ellos, y por eso no desean verse gobernados por otros que sean inferiores. En serio o en broma, el filósofo agrega: "[...] si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal como la hay ahora por gobernar, y ahí se tornaría evidente que el verdadero gobernante, por su propia naturaleza, no atiende realmente a lo que le conviene a él, sino al gobernado".[28] Si lo que el filósofo argumenta fuera real, entonces como lectores podríamos preguntarnos qué caso tiene imaginar y crear toda una *polis* ideal si los gobernantes fueran siempre justos.

Pero a los desmanes y abusos que el sofista comenta y aprueba y que desgraciadamente son muy reales porque el mismo Platón los está viviendo en una democracia ateniense degradada, el filósofo encuentra como solución no la búsqueda creativa y autocreativa de soluciones, sino más bien pareciera que quisiera arreglarlas de una vez por todas con un orden tiránico, jerárquico y estático en el que la capacidad autoinstituyente y la imaginación están prohibidas; así que para él más vale siempre obedecer y callar y no pensar en las cosas públicas porque

[26] *Rep.* Lib. I 343a-e, y 344a-c.
[27] *Rep.* Lib. 1 346e.
[28] *Rep.* Lib. 1 347d.

eso sólo acarrea serios problemas. Pareciera que considera que el sumo mal sólo se supera con el sumo bien sin percatarse que los extremos siempre se juntan. Es decir, como veremos, el filósofo propone que por medio de la tiranía pretendidamente "buena y necesaria" (como luego hizo Roma y la Iglesia) sería posible borrar y solucionar todas las insolubles antinomias y aporías (piedras que no tienen poros y que por lo mismo no absorben agua y no se destruyen fácilmente), y no aceptar que ellas convierten a la vida en un reto pues le dan sentido, y que sólo admiten soluciones parciales (nunca absolutas), provisionales y un débil equilibrio que exige la autocreación y el esfuerzo cotidiano.

Pero el filósofo está convencido de que el justo se parece al sabio y bueno, y el injusto al malo e ignorante, y deduce que para que un Estado prevalezca sobre otro es necesario que primero establezca la justicia. Entonces sus adversarios le replican que deduciendo de las poesías y los mitos bien se puede ver claramente que

> [...] *en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y hombres, nadie jamás ha demostrado –ni en la poesía ni en la prosa– que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien.*[29]

Sócrates, por supuesto, rechaza la observación y en su lugar propone que para seguir indagando qué es la justicia debe reconocerse que en el individuo y en el Estado hay justicia pero como en lo más grande –el Estado– hay más justicia, será "más fácil de aprehender" o definir imaginando un Estado sano, justo y cómo debe organizarse. Para Platón la poesía y los mitos vigentes eran inútiles no solamente para definir de manera exacta qué es la justicia, sino que realmente eran nocivos, y por eso no refuta de manera directa los argumentos de los integrantes del diálogo. Así, opta por retomar la discusión al respecto más adelante pero, como veremos, sólo para condenarlos sin argumentos sólidos.

Los participantes del diálogo, ya sin "las molestas" interrupciones de Trasímaco, primero establecen que cada integrante de una *polis* debe dedicarse a una tarea única por el resto de su vida para que las cosas sean bien hechas, pues "es imposible que una persona ejercite muchas artes". Luego concluyen que un Estado necesita labradores, artesanos, comerciantes, asalariados, y los "guardianes" (propiamente

[29] *Rep.* Lib. II 366e (cursivas del autor).

los guerreros) encargados de cuidar las amenazas tanto de otros Estados como del orden interior. Y así como el perro guardián ama el conocimiento y sólo ataca a quien no conoce y nunca a quien conoce, así deben ser los guardianes: filósofos, fogosos, rápidos y fuertes. En todo individuo siempre es importante el comienzo, por eso desde niño "[...] es entonces moldeado y marcado con el sello con que se requiere estampar a cada uno".[30] De ahí la prohibición de que escuchen cualquier mito, para que cuando sean grandes tengan en sus almas las opiniones adecuadas. Es decir, ahora Platón reconoce la necesidad de los mitos pero advierte que deben ser bien hechos y edificantes, sin imágenes del vicio para que las ayas y las madres los cuenten pues "con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos".[31] Y los poetas que cuenten mitos inservibles a los fines del Estado deben ser expulsados, y los guardianes serán también "artesanos de la libertad del Estado": valientes, moderados, piadosos, libres y extremadamente fieles a él. Los dos últimos aspectos son claramente contradictorios, ya que la fidelidad incondicional no es precisamente libertad, pero para el filósofo era importante la obediencia absoluta. En cuanto a la educación, debe basarse en la gimnasia y en la música (no de cualquier tipo), y los educandos no han de embriagarse y comer sobre todo carne. En cuanto a los enfermos, y aquí todos los personajes del diálogo incluyen a los ciudadanos en general, no deben ser atendidos, sino reconocer que si sanan o mueren la preocupación deja de existir, y es que todos los participantes del diálogo coinciden con Asclepio, quien a diferencia de los poetas como Píndaro y los trágicos, recomendaba no "curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado".[32] Sócrates aclara que Asclepio pensaba no sólo como médico sino también como buen estadista. Más adelante, insisten en que los ciudadanos bien constituidos deben cuidarse pero "se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte", y concluyen que "esto es lo mejor para los que padecen el mal como para el Estado".[33]

[30] *Rep.* Lib. II 377a.
[31] *Rep.* Lib. II 337c.
[32] *Rep.* Lib. III 407d-e.
[33] *Rep.* Lib. III 410a.

Afinando su *polis* ideal, los participantes agregan que, además, deben haber excelentes médicos y jueces de preferencia ancianos, así como buenos y sabios. Pero en esta parte del diálogo, los diseñadores del "Estado ideal" deciden que debe procurarse que los guardianes sobre todo sean guerreros, y a los jóvenes llamados anteriormente guardianes, ahora denominarlos "guardias" y "auxiliares" de la autoridad de los gobernantes. Platón odiaba los mitos, pero nuevamente los defiende con el argumento de que hay mitos y "mentiras nobles" cuya función es persuadir a los gobernantes y a los ciudadanos. Con esta justificación, hace decir a Sócrates que un mito o leyenda –se supone que de origen fenicio pero que aparece mucho en la poesía griega– sería muy bueno enseñárselos primero a los gobernantes, luego a los militares y finalmente a los ciudadanos. Se les debía convencer que habían soñado algo que era verdad, en el cual todos durmieron bajo la tierra, quien los creó y moldeó junto con sus armas y todo lo que les rodea, y luego los parió. Por eso debían defender su territorio como a una madre, y considerar a los demás como hermanos. Sólo que el dios al modelarlos usó el oro únicamente para los capaces de gobernar y son los que más valen; la plata la empleó para los guardias, el hierro y el bronce con labradores y artesanos. Asimismo, los gobernantes deben vigilar el metal que forma las almas tanto de sus hijos como las de los otros, y si alguien se percata de que alguno de ellos es una mezcla de bronce y hierro no debe dudar en expulsarlo al sitio que le corresponde, e igualmente ahí donde encuentre que de un hombre de hierro y bronce nació un hijo de oro debía hacerlo guardián. Para que lo anterior funcione es necesario atemorizarlos difundiendo que el oráculo ha dicho que el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce, y aun cuando quizá sería difícil persuadir de ello a los individuos presentes con sus descendientes no ocurriría lo mismo pues serían educados bajo tal mito.[34]

Continuando con la educación de los guardianes, proponen que sean como perros defensores del rebaño y no como lobos que se lo comen, su deber es vivir colectivamente pero con austeridad y sin propiedades, y jamás tener oro y plata para evitar que se corrompan.

[34] *Rep.* Lib. III 414c-d y 415a-d. El mito utilizado por Platón se inspira en gran parte en el poeta Hesíodo y los *génos* o estirpes (normalmente se utiliza la palabra "razas" pero es incorrecta) de diferentes metales, posiblemente es de origen sumerio o fenicio.

La decisión podría parecer muy dura, pero los guardianes son claves para la sobrevivencia del Estado feliz. También es justa porque cada integrante debe encargarse de lo que sabe hacer: "De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple".[35]

Respecto a la educación y a la instrucción agregan que es mejor cuando las mujeres y los hijos son comunes "al máximo posible", y deben evitarse innovaciones tanto en la gimnasia como en la música establecidas. Además señalan la inconveniencia de crear códigos todo el tiempo porque hacerlo es como cortar las cabezas de la Hidra: sólo se reproducen los males. Exactamente en esta parte del diálogo los participantes concluyen que ya "tienen fundado el Estado feliz", y queda por precisar dónde radica la justicia y la injusticia. A continuación, deducen que como el Estado ha sido formado de manera correcta es absolutamente bueno y se caracteriza por ser: "Sabio, valiente, moderado y justo". La sabiduría es prudencia, debe ser fruto del conocimiento y sólo pertenece a unos cuantos, quienes deben encargarse de deliberar acerca del Estado y la totalidad, por eso son "los guardianes perfectos" pero son pocos porque "[...] gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sobrio en su totalidad. Y de este modo, según parece, al sector más pequeño por naturaleza le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado 'sabiduría'".[36] Platón concluye que lo ha descubierto por "accidente" pues hace exclamar a un Sócrates pretendidamente sorprendido: "[...] hemos descubierto, no sé de qué modo, una de las cuatro cualidades que buscábamos"; es decir, la sabiduría.

Continuando con la apología del Estado ideal, deducen que éste es valiente porque es capaz de conservar la opinión acerca de las cosas temibles, la cual es engendrada por la ley gracias a la educación. Esta última, a su vez, permite a los guardianes mantener "la opinión correcta" en cualquier circunstancia. En cuanto a la moderación afirman que radica en la concordancia y la armonía entre placeres y apetitos porque en el alma existen una parte mejor y otra peor; cuando la primera domina a la segunda uno "es dueño de sí mismo". Y así ocurre en el Estado feliz, donde la mejor parte domina a la peor

[35] *Rep.* Lib. IV 423d.
[36] *Rep.* Lib. IV 427c-e, 428d y 429a.

gracias a que los pocos "son mejores por naturaleza y educación", y esto también repercute en cada ciudadano. Finalmente, después de dar muchísimos rodeos, el filósofo considera que estúpidamente han estado hablando sin darse cuenta acerca de lo que es la justicia y lo justo.

Lo justo para el filósofo radica, en cuanto al Estado, en que el hombre debe ocuparse sólo de una cosa, y respecto a la justicia se trata de hacer lo que a cada uno le corresponde y no realizar muchas tareas. Así, dice: "[...] habría que convenir que la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo", pues sería incorrecto mezclar las responsabilidades: si un artesano ama los negocios pero además quiere ser guerrero, o un guerrero pretende también ser consejero o guardián, o bien desea hacer todas estas cosas a la vez "este intercambio y esta dispersión en múltiples tareas" provoca la ruina del Estado y lo convierte en injusto. Así, el filósofo concluye que a su juicio: "[...] la dispersión de las tres clases [¿grupos?] existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía [¿oprobio?]". Por eso más adelante nuevamente insiste: que los negociantes, los auxiliares y los guardianes hagan cada uno lo suyo en el Estado porque "es la justicia, que convierte en justo al Estado".[37]

En otras palabras, para Platón lo justo es la indiferencia de la colectividad hacia lo social, lo público, la filosofía y la política; el Estado funcionará bien si no se observa ni se opina acerca de las decisiones de quienes gobiernan; ni se pregunta qué preocupa, aflige, alegra o falta a los gobernados. Obviamente una conclusión así cierra todos los caminos a la democracia y convierte en injusto y vil romper o tratar de mejorar el "Estado ideal y justo". Pero Platón, de pronto, hace que Sócrates pregunte si algo mayor puede compararse con algo menor y llega a la conclusión de que sí; lo menor es el alma, y "descubre" que el alma perfecta es, como "el Estado perfecto": moderada, valiente, sabia y justa pero, además, contiene tres especies: la racional, la aperitiva y la fogosa. Es necesario que el raciocinio domine a las otras dos ayudado por la fogosa, que es "servidor y aliado de aquél". El resultado es que cada uno de nosotros será justo "en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo

[37] *Rep.* Lib. IV 433a y 434a-d.

haga lo suyo".[38] Por eso el raciocinio y la fogosidad deben educarse para gobernar sobre lo apetitivo que "es lo que más abunda" en todas las almas, para obtener así la moderación tanto en el alma como en el Estado. De esta manera los participantes en el diálogo concuerdan en que gracias a la construcción de un Estado justo encontraron *un principio y un molde de la justicia* pero no realmente la justicia en sí pues este principio y molde tiene su origen en el alma; es decir, el Estado ideal sólo sería como un tipo de reflejo o un molde de lo que es el alma perfecta; citemos extensamente:

> Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, más no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella –y así la denominará– la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará "ignorante" a la opinión que la haya presidido.[39]

En este sentido, las cualidades del Estado sólo pueden provenir del alma, y "el Estado feliz" es reflejo del alma perfecta. Platón, lo único que ha hecho es dejar que su alma "buena y perfecta", como debe ser la del verdadero filósofo, se exprese libremente, sin obstáculos, ya que sólo así es posible llegar a la verdad única e inmutable como lo es el alma, y el Estado y la sociedad que, según todo lo anterior, son un simple reflejo de ésta. En este sentido, Platón afirma de manera con-

[38] *Rep.* Lib. IV 441e.

[39] *Rep.* Lib. IV 443d-e. La cita recuerda en algo a los futuros discursos de Hegel y Freud.

tundente que ha descubierto el hombre justo y el Estado justo al grado que, a partir de eso, puede decir perfectamente qué es la injusticia.

Luego de entretenerse con deducciones sorprendentes como "¡Lo sano produce salud y lo malsano la enfermedad!" u "¡Obrar justo es justicia y obrar injusto produce lo injusto!", el filósofo afirma que hay cinco modos de gobierno en correspondencia con cinco modos de alma, y considera que ésta sólo puede estar en el gobierno que sostiene como el mejor: "Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso de que sean varios, 'aristocracia'".[40] Este Estado y forma de gobierno, así como el alma de quien o de quienes mandan es "recta y buena", y todas las otras formas son malas. Pero justo cuando Sócrates va a arremeter contra las almas y los Estados y gobiernos malos, Polemarco y Adimanto, partícipes del diálogo, lo interrumpen y desvían su atención para que hable acerca de la educación de mujeres y de niños y su comunidad. Sin duda, es sólo un recurso para que el lector quede intrigado y continúe leyendo porque lo que se espera con anhelo se olvida menos; esto es, saber cuáles son los malos y repudiables regímenes políticos, reflejos de las almas injustas que a Platón le importaban mucho.

La educación de las mujeres en el Estado ideal será igual a la de los guerreros, y aprenderán mediante la música, la danza y las artes de la guerra, la equitación y la gimnasia, pero también se les enseñará el número, el cálculo, la geometría, la astronomía y la dialéctica. Podrán ser guardianes porque las dotes entre hombres y mujeres son iguales, la única diferencia es que ellas son más débiles. Los seres humanos tendrán relaciones sexuales libres y no cohabitarán en privado, la paternidad no existirá porque los hijos serán de todos, pero hay que seleccionar a los aptos y eliminar a los que no sirvan porque sólo deben parirse hijos que sirvan al Estado. El pueblo estará obligado a considerarlos sus salvadores y a la inversa, pues es el pueblo quien los mantiene. Un mundo así exige eliminar disputas intestinas, renunciar a la ambición y a la guerra civil. Pero parece que a Platón, sobre todo le interesaba la digresión para proponer su más ansiado anhelo: el filósofo es quien debe gobernar porque posee las cualidades requeridas: "memoria, facilidad para aprender, grandeza

[40] *Rep.* Lib. IV 445d.

de espíritu y de gracia [y] ser amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación [...]".[41] Además, como el Estado debe armonizar a todas sus "clases" mediante la persuasión o la fuerza, debe dirigirlo el justo, virtuoso y sabio; no la plebe ni su dictadura (oclocracia), y Platón nuevamente reitera su desprecio por la democracia de su momento:

> [...] pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del estado.[42]

Platón insiste en que para evitar la aniquilación del Estado "la estirpe de los filósofos" debe gobernar, pues así cesaran los problemas; pero también, sólo con ellos podría materializarse el Estado propuesto en el diálogo. En el mismo sentido agrega que de todas las constituciones políticas ninguna posee una "naturaleza filosófica", de ahí la necesidad de educar desde niños a los futuros filósofos, e intensificar sus estudios cuando su alma madure para que, ya viejos y sin fuerzas para las tareas políticas y militares, puedan dedicarse exclusivamente a la filosofía. Y sólo "cuando esta Musa" (entendida como la diosa de la Verdad) gobierne el modelo político propuesto, éste podrá realizarse porque aunque sea difícil no es imposible que ocurra:

[41] *Rep.* Lib. VI 487a.

[42] *Rep.* Lib. VII 521a. El odio de Platón hacia la democracia es claro cuando opina acerca de las asambleas, respecto a lo que no deja de tener cierta razón, sobre todo cuando en ésta domina la ignorancia y los gritos. Dice: "Cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual hacen eco las piedras y el lugar en que se hallan, duplicando el fragor de la censura y del elogio. En semejante caso, ¿cuál piensas que será su ánimo, por así decirlo? ¿Qué educación privada resistirá a ello sin caer anonada por semejante censura o elogio y sin ser arrastrada por la corriente hasta donde ésta la lleve, de modo que termine diciendo que son bellas o feas, las mismas cosas que aquellos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de su misma índole?". *Rep.* Lib. VI 493c.

> [...] convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno sólo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.[43]

No obstante, un poco más adelante, sigue con la idea de esclarecer cuál es el Estado capaz de alcanzar la forma más elevada de gobierno, propone que debe estar dirigido por los mejores reyes acreditados tanto en la guerra como en la filosofía; es decir, reyes filósofos. Es indudable que cuando menciona a los reyes, el filósofo toma como modelo al Oriente (¿Persia?), figura que en esos momentos para los atenienses era extraña y aborrecible. Pero no debemos olvidar que años después cuando Alejandro de Macedonia (336 a.C.) fue rey (educado por Aristóteles) sojuzgó a toda Grecia y la llevó a la decadencia quizá porque destruyó la autonomía de todas las *poleis* sometiéndolas a un poder centralizado que, a su muerte, suscitó las más terribles discordias entre los diadocos o generales sucesores.

Luego de externar su predilección por su gobernante favorito o ideal, el filósofo afirma que el mejor gobierno es el del rey y la aristocracia porque es justa, además, agrega que existen otros cuatro tipos de gobierno, junto con igual número de hombres que lo caracterizan. Platón reconoce que los gobiernos, como todo lo material o generado, se corrompen, y así es inevitable que a la aristocracia le siga la timocracia o timarquía, producto de la discordia entre gobernantes y auxiliares porque, debido a sus conflictos, no se percataron que se engendraron hombres en momentos no propicios, y también descuidaron que no se mezclaran los hombres de oro con los de bronce, y los de plata con los de hierro, lo que inevitablemente provoca la guerra y el odio, así como el surgimiento y fortalecimiento de hombres sedientos de riquezas y honores que desprecian a la verdadera Musa. Pero mientras los timócratas reverencian la riqueza a escondidas, con sus hijos ocurre lo contrario pues éstos nacen fogosos, altaneros, am-

[43] *Rep.* Lib. VII 540d-e.

biciosos y van a formar gobiernos oligárquicos donde mandan los ricos y los pobres son excluidos. Además, acostumbran burlarse de las leyes y rechazan la excelencia y a los hombres buenos, lo cual provoca que los pobres conspiren contra ellos y a la inversa. Debido a lo anterior, normalmente sus hijos son negligentes, pierden la riqueza y andan armados; otros son aduladores o carecen de derechos políticos y ambicionan que los gobiernos cambien. Pero también son hipócritas que se enriquecen con mentiras, lo que genera la proliferación del zángano y el mendigo. Unos buscan alianzas con gobiernos oligárquicos y otros con gobiernos democráticos, y esto permite que los pobres gobiernen, maten o destierren a sus rivales. Así, surge la democracia donde utilizan con exceso la palabra libertad para hacer todo lo que deseen porque, además, presumen de ser grandes amigos del pueblo. El resultado es que los hombres en la democracia no son homogéneos, y el filósofo agrega, por primera vez, con cierta burla:

> Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarían el más bello.[44]

Pero no es casual que el filósofo diga más cosas contra la democracia y no contra otro régimen: su tolerancia le parece excesiva porque, según él, hace que se olvide, desdeñe o se consideren minucias todos los principios que defendieron los participantes del diálogo cuando fundaron el Estado ideal. Además porque también pisotea los principios, sus políticos son ignorantes y demagogos que consiguen todo vociferando ser amigos del pueblo: "Éstas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales".[45]

Por si lo anterior fuera poco, sus miembros aman excesivamente los discursos y las opiniones falsas, son como los que comen loto ("lotófagos") que olvidan lo mejor y actuan sin ningún pudor. Se debe agregar que los hijos sienten ser iguales a los padres, la educación se llena de vicios; y el filósofo, sin controlar su desprecio, hace una cari-

[44] *Rep.* Lib. VIII 557c.
[45] *Rep.* Lib. VIII 558c.

catura de la democracia parafraseando una frase de Esquilo que dice, "diremos lo que ahora nos viene a la boca":

> —Por cierto, es lo que yo digo. Y que los animales sujetos al hombre son allí más libres que en cualquier otra parte, no lo creería alguien que no hubiera tenido la experiencia; pues tal como dice el proverbio, realmente "las perras llegan a ser como sus amas"; y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien le salga al paso, si no se hace a un lado; y del mismo modo todo lo demás se halla pletórico de libertad.[46]

Para Platón el deseo desmedido de la democracia por la libertad sólo puede llevar a la tiranía instaurada por hombres haraganes como zánganos sin aguijón, despilfarradores, y valientes apoyados por grupos de cobardes. Sus ambiciones por administrar la democracia hace que los oligarcas les den dinero pensando que van a manipularlos, y el pueblo los apoya porque recibe parte del botín, sólo que el aspirante a tirano primero finge ser bueno y evita que el pueblo conspire, pero llega un momento en que, para no ser asesinado, se convierte en lobo, "y se aficiona a comer entrañas humanas descuartizadas" a tal grado que asesina sin distinguir entre amigos o enemigos e incluso corre el riesgo de terminar como parricida. Su protección recae en los esclavos que ha liberado pero él mismo se convierte en esclavo porque está recubierto de esclavitud. El tirano perfecto normalmente es hijo de un hombre libre y se encuentra dominado por una anomia total; es borracho, lujurioso y lunático.

Finalmente, ante todo lo expuesto, los participantes del diálogo concluyen que el hombre más feliz es el que domina sus pasiones y reina sobre sí mismo, y el más injusto y desdichado es el que tiraniza tanto al Estado como a sí mismo. Concluyen que el mejor de los regímenes es el Real y el peor es la tiranía porque, a su juicio, la mayoría de los hombres:

> [...] carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole, son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto, ni se han satisfecho

[46] *Rep.* Lib. VIII 563c-d.

> realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que, como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe.[47]

Como hemos visto, Platón contribuyó (y todavía lo hace) a sepultar la democracia de su tiempo, y desgraciadamente lo que siguió no fue mejor de lo descrito líneas arriba. Muchos siglos después el resurgimiento de la democracia, gracias a la Ilustración, permitió la autonomía y la autocreación; no obstante, ahora vivimos un mundo donde los derechos humanos van en retirada y con ellos las democracias que hoy son más bien oligarquías. Como quiera que sea, el filósofo tiene algo de razón en la descripción de las mayorías, pues lo que dice de ellas respecto a sus vicios es condición humana; sin embargo, no es argumento que impida de ninguna manera que pueda existir oposición, rechazo y autocreación contra la bajeza humana aun cuando sabemos que nada podemos esperar de la vida. El propio filósofo lo sabía y no se hacía muchas ilusiones acerca de la capacidad de los seres para transitar hacia un Estado ideal de acuerdo a como él lo concebía; casi al final de su obra encontramos un Platón que pasa de la utopía general a la interior o de lo terrenal a lo espiritual, considera que el hombre inteligente observará su interior y no se molestará por la poca o mucha fortuna, y preferirá gobernarse a sí mismo con moderación. En cuanto al Estado que ha imaginado y descrito, reconoce que no existe en ninguna parte, aunque: "Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra".[48] Da la impresión de que el filósofo concluye más o menos diciendo: ¡Si la realidad no se adapta a mis geniales ideas peor para ella, y es suficiente con que en mi alma éstas existan!

Pero refugiarse en el interior y resignarse ante la tragedia humana no fue una actitud muy propia, o por lo menos dominante, en

[47] *Rep.* Lib. IX 586a-b.
[48] *Rep.* Lib. IX 591e-592a-b.

la Grecia clásica, así como tampoco en la Ilustración moderna, más bien fue una actitud antigriega y destructiva. Posteriormente, hasta la actualidad, existen sistemas sociales e instituciones que les complace la existencia o construcción de mundos jerárquicos inalterables con sujetos resignados y con indiferencia absoluta hacia las problemáticas sociales. Hoy debemos reconocer que la democracia es el menos malo de los regímenes que han existido, pero es muy frágil y por eso exige revisiones y cuidados incesantes.

UTOPÍA CONTRA *POIESIS* (POESÍA Y MITO)

El rechazo de Platón hacia la poesía y los mitos ocurrió en un momento en que Grecia en general, y Atenas en particular transitaban de la cultura oral a la escrita. Aunque se considera que todavía a finales del siglo V y un poco más tarde siguió siendo oral. Así, Platón escribe sobre el crepúsculo de los viejos mitos en un momento en el que la memoria funciona de dos formas: a la memoria oral de la mayoría se opone la memoria de una minoría capaz de objetivar el pasado mediante la escritura y convertirlo en un dato.[49] Ya desde el siglo V se encuentran escritas la *Ilíada* y la *Odisea*, pero fue en la época de Platón cuando la escritura dio el paso definitivo. Son momentos en que empiezan a aparecer conceptos como *Dike*, la divinidad de la justicia deja de serlo y se crean normas absolutas que permiten la existencia de juicios solicitados ya sea por la comunidad o por un individuo. Si antes el criterio acerca de la verdad se establecía por las musas, hijas de Zeus y Mnemósine o memoria, ahora es producto de razonamientos, argumentos y acuerdos gracias, sobre todo, a los historiadores quienes, apoyados en testimonios directos o indirectos, permitieron que surgiera una nueva expresión del espíritu crítico.[50]

La palabra *Mîthos* se refiere a un pensamiento, una opinión; pero Platón fue el primero en emplearla para referirse a uno de los discursos formulado por los poetas con el afán de sustituirlo por el discurso de los filósofos que, supuestamente, es el único que tiene *logos*. El mito lo entendió como "discurso del otro" y "para el otro" cuya intención

[49] Véase de Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Abada Editores, Madrid, 2005, pp. 50 y ss.

[50] *Ibid*., pp. 10 y ss.

es persuadir sin argumentar, basado sólo en la tradición pues no puede demostrar su validez porque los acontecimientos que narra no tienen un tiempo determinado ni cronología; digamos que es tan vago como el famoso "había una vez". Así la crítica platónica enmarcó a la función del poeta como un simple "creador" de mitos: *poieó* es un lexema (raíz) que tiene el sentido de "hacer" o "crear", del que deriva el sustantivo nominal y polisémico *poietés* entendido a su vez como el que fabrica o crea algo en general o, en particular, mitos, y es un demiurgo o creador del mundo. *Poíesis* es otro derivado nominal de *poietés*, y su sufijo *sis* indica acción o creación en general y Platón, en la *República* lo contrapuso a *oikistés* o "fundador de una ciudad".[51]

Para Castoriadis el diálogo la *República* es "un inmenso sofisma articulado, un sofisma de numerosos pisos y descansos",[52] pero también debe agregarse que dicho sofisma, además de inventar una supuesta *polis* ideal, es un absurdo y agresivo ataque contra la poesía y los mitos[53] sin desarrollar argumentos sólidos que lo apoyen.[54] En primer término, Platón reprocha a los poetas que algunos escriban enigmáticamente como Simónides respecto a la justicia, o que Homero y Hesíodo pongan en duda su reputación cuando para el filósofo, sin más, la justicia es pura y es lo mejor para el alma que, según él, es inmortal. Además le parece que el poeta Píndaro alaba las trampas y los engaños y considera que lo importante no es ser bueno, sino fingirlo porque los justos sólo consiguen penas, y los injustos con cara de justos viven como dioses. Pero también lo hace Homero en la *Ilíada* al enseñar trampas y engaños, o Simónides cuando manifiesta que es justo robar en provecho de los amigos. En general, le parece que todos ellos no reconocen como el mayor mal a la injusticia, y a la justicia como el supremo bien[55] o por lo menos no acostumbran hablar de ello.[56]

[51] *Ibid*., pp. 55 y ss.

[52] Cornelius Castoriadis, *Sobre el* Político *de Platón*, *op. cit.*, p. 20.

[53] Respecto al concepto de mito entendemos por tal una sencilla definición: "un relato tradicional que cuenta la actuación memorable de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano". Véase de Carlos García Gual, *Mitos, viajes y héroes*, Taurus, Madrid, 1996, pp. 12-13.

[54] Extensas son las partes donde el repudio es constante pero sobresalen las secciones del Lib. II (377b), Lib. III (402) y Lib. X.

[55] *Rep.* Lib. I 334b, Lib. X 612.

[56] Platón realmente carga las tintas pues, simplemente Solón, en el fragmento 30 de su poema *Eynomia* (o *Eunomía*, "buen orden"), dice claramente: "Mi alma

Los poetas también, sentencia el filósofo, recurren a la mentira y al temor mediante mitos que infunden cobardía en los hombres: dicen, por ejemplo, que el Hades es algo malo y lleno de pesares y tristezas, o que los dioses por las noches se disfrazan de extranjeros y asechan a los hombres. Incluso cantan que los buenos son castigados por los dioses, y los sacerdotes mendicantes y adivinos convencen a los fuertes de que los dioses les perdonarán sus delitos porque todos ellos escuchan cualquier ruego si se hace con sacrificios, plegarias, libaciones u ofrendas. Pero también los poetas presumen de que sólo ellos conocen las genealogías de los dioses.

Por todo lo anterior Platón considera que la *polis* ideal no debe permitir a los niños escuchar cualquier mito sino sólo los que convienen al Estado, y los mitos mayores de Homero, Hesíodo y otros que narran mentiras innobles referentes a dioses y a héroes no deben oírse. Es preferible, por ejemplo, guardar silencio cuando cantan que Urano fue un mal dios y por lo cual Crono lo castró. Es incorrecto decir que el padre dilinquió y por eso el hijo lo castigó, o que los dioses pelean entre ellos, y que en las gigantomaquias combatieron dioses y héroes. Aunque los poetas hablen de "Encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeara a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestas en sentido alegórico o sin él".[57] Además como los niños no saben diferenciar lo alegórico de lo real, debe vigilarse que no escuchen esas mentiras. En la *polis* ideal los niños sólo conocerán mitos bellos que los lleven a la excelencia, por eso los poetas estarán obligados a forjar los mitos convenientes, como decir que dios es misericordioso y por eso produce sólo lo bueno, y no expresar que Zeus reparte tanto los males como los bienes y los hombres los encuentran por la voluntad divina. Mucho menos expre-

---

me ordena que esto a la gente de Atenas enseñe:/ que el Mal Gobierno le atrae aflicciones al pueblo,/ y que el buen gobierno todo lo pone en orden y a punto,/ y que ata a menudo con grillos al malo;/ pule asperezas, modela la hartura, disipa el abuso,/ marchita los brotes nacientes de la venganza,/ endereza sentencias torcidas y embota el poder/ de la insolencia, y refrena la disensión,/ y frena también la mala rabia envidiosa, y el hombre/ todo con él lo tiene a punto y conforme". Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, edición bilingüe, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 75.

[57] *Rep.* Lib. II 378d.

sar que los dioses son capaces de obligar a los humanos a violar su palabra, o que practican la discordia y arruinan a los hombres cuando quieren. Tampoco se les permitirá sostener que los dioses castigan a los hombres y son capaces de metamorfosearse o adoptar formas múltiples, pues ellos, como las plantas y el alma, tienen cuerpos fuertes y vigorosos y no pueden modificarlos. Los poetas mienten en realidad, sólo a Homero se le pudo ocurrir decir que Zeus lamentó la muerte de Héctor o que el dios tiene deseos sexuales, o que Aquiles, un semidios, se haya quejado, o que los dioses ríen ya que los guardianes del Estado perfecto no deben reír.

Los dioses tampoco son capaces de mentir, eso no les sirve para nada, y únicamente puede ser "útil para los hombres bajo la forma de un remedio". El elogio de "la mentira útil" por parte de Platón constituye un aspecto central en su rechazo a los poetas, pero también forma parte de su propuesta acerca de cómo deben ser vistos los dioses, los mitos, y sus creadores. Desde su punto de vista, los dioses no mienten mientras los poetas lo hacen todo el tiempo: "[...] la mentira real no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres", y en dios nunca hallaremos "un poeta mentiroso [o] lo propio de dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira".[58] No obstante considera inconveniente que algunos puedan mentir, es decir: "Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado".[59] Tampoco los particulares podrán mentir y los poetas deberán ser obligarlos a precisar que todo lo malo contenido en sus obras no puede ser cometido por los dioses ni por sus hijos porque los dioses no engendran nada perverso, y los héroes en nada se diferencian de cualquier hombre, afirmar lo contrario es mentira y sacrilegio.

El razonamiento de Platón respecto a "la mentira útil" llama la atención porque, sin duda, inventa una de las peores pestes difundida ampliamente: la idea de que el fin justifica los medios. El peligro de lo anterior es que el medio se convierta en fin como normalmente ocurre. Resulta interesante notar cómo, hasta nuestros días, se argumenta que cuando Platón defiende la "necesidad de mentir" es porque existe una "mentira noble" cuyo fin es ayudar a conseguir la verdad y no

[58] *Rep.* Lib. II 382c-e.

[59] *Rep.* Lib. III 389b-c, también Lib. II 382c-d.

el engaño. Es decir, para un alma ignorante la mentira puede servir como remedio (*pharmakon*) para librarla de su indefensión. En realidad Platón resignificó el concepto de *psêudos* (mentira, engaño), y planteó que hay uno en el alma y otro en las palabras (*entoîs logois*). Pero el verdero engaño (*alethôs pseûdos*) se aloja en el alma y esa es la falsedad verdadera, en cambio, quien utiliza la falsedad verbal sabe que miente, es decir, sabe la verdad y por eso es capaz de crear una mentira "útil" e incluso "noble". Y aunque los dioses, como dijimos antes, no tienen necesidad de la mentira, ésta, en el mundo humano, según Platón y sus apologistas, es válida bajo ciertas condiciones: sobre todo es utíl si la utilizan los que saben como los gobernantes o los filósofos, y si la usan como remedio la convierten en benéfica y en noble:

> Monopolizada por los gobernantes del Estado ideal, la mentira cuya práctica Platón recomienda no está reñida con la verdad sino a su servicio. Envuelve una verdad que no puede ser atestiguada por los sentidos ni comprobada en términos de correspondencia con los hechos, pero que, gracias a la mediación de una mentira, gana credibilidad y se vuelve eficaz, motorizando acciones virtuosas en sus destinatarios.[60]

Desde hace tiempo sabemos que en las ideas y en la acción lo mejor es basarse en la conciencia y en la convicción obtenida mediante el saber de lo que estamos pensando y haciendo. La mentira siempre lo será y las terribles experiencias que la humanidad ha vivido demuestran que el primer engaño, aunque supuestamente sea "noble" o "útil", desemboca en un camino sin retorno donde se reproduce sin cesar y sólo se detiene cuando el daño irreversible ya está hecho. Quizá la desvalorización de la crítica en el mundo moderno provoca el retorno de ideas añejas propias de la disciplina y obediencia a ciegas que Platón predicó. Bien decían algunos griegos antiguos que es "propio de esclavos no decir lo que se piensa" y quien defiende la mentira lo es. No decir la verdad sólo privilegia al fuerte y vence al débil, entonces la injusticia termina por imperar.

Como, según Platón, los poetas mienten, propone expulsarlos de la *polis* ideal y sólo admitir "un narrador de mitos más austero y me-

[60] Julián Macías y Graciela E. Marcos, "El tratamiento de la 'noble mentira' en *República*", en Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua*, La Bestia Equilátera, Buenos Aires, 2012, p. 308.

nos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos descrito desde el comienzo".[61] Ahora da un giro en su opinión y se muestra partidario de aceptar al poeta y sus mitos siempre y cuando favorezcan a la *polis*. No obstante, en su afán desmedido por descalificarlos considera que los trágicos, como Sófocles o Eurípides, elogian la tiranía porque creen que nos "hace igual a los dioses", pero en general todos los poetas mienten porque "sólo son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad". Respecto a Homero, por ejemplo, piensa que están equivocados quienes lo reconocen como educador de la Hélade pues el poeta no fue médico, tampoco supo cuáles son las ocupaciones que hacen mejores a los hombres, nunca gobernó ni legisló, y ni siquiera fue capaz de conducir una guerra o hacer invenciones ingeniosas como Tales de Mileto o Anacarsis el escita, y ni tuvo discípulos que lo amaran como Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos y otros. Los contemporáneos de Homero, si hubieran visto que podía ayudar

> [...] a los hombres respecto a la excelencia, ¿le habrían permitido a éste y ha Hesíodo ir recitando sus poemas de un lado a otro? Más bien ¿no se habrían aferrado a ellos más que al oro y los habrían obligado a vivir consigo en sus casas y, en caso de no persuadirlos, no los habrían seguido por cualquier lado por donde fueran, hasta sacar suficiente partido de su enseñanza?[62]

Acostumbrado a exagerar y tener siempre razón, Platón no cesó en rebajar al poeta a la calidad de mentiroso, imitador, pervertidor de hombres, insano, cuyo oficio lo relacionó con "la peor parte del alma": la irracional, perezosa y cobarde, destructora de la parte racional. Pero aquí no acaba todo, pues las acusaciones son interminables y reiterativas: la poesía explota lo patético y la comedia nos convierte en payasos, excita la sexualidad, la cólera, el dolor y lo agradable. Es decir, alienta a todo lo que se debe renunciar en nombre del bien, impide ser bondadosos y dichosos y convierte a los hombres en peores y desdichados; si alguien dice que Homero es muy grande, se debe

[61] *Rep.* Lib. III 398b.
[62] *Rep.* Lib. VIII 568c y Lib. X 599a-e y 600a-e.

fingir que es así pero en poesía nosotros sólo aceptaremos "en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor".[63]

Platón no deja de enredarse en sus propios argumentos: presume de amar la verdad y la justicia pero miente y es injusto, quizá porque no acepta otro tipo de verdad o propuestas fuera de las que él construye. Pero es verdaderamente patético cuando decide explicar su mayor acusación contra la poesía: considera que el poeta, gracias a sus conocimientos sobre el metro, el ritmo y la armonía es una especie de encantador, de hechicero, y excita las emociones. Por eso dice: "Pero aún no hemos formulado *la mayor acusación contra la poesía*; *pues lo mas terrible es su capacidad de dañar incluso a los hombres de bien*, con excepción de unos pocos". Y agrega más adelante que los hombres en lugar de guardar calma ante la excitación que ella produce se dejan influir con emociones características de una mujer, o del amor infantil que es propio de la multitud.[64]

El filósofo también opina que la razón exige desterrar a la poesía pero en su diálogo no deja de traslucirse cierta rabia o enojo totalmente pasional. Quizá también estaba enojado porque la poesía es más antigua y algunos poetas habían acusado a la filosofía de "ser la perra gruñona que ladra a su amo", y en *Leyes* denuncia que igualmente los acusan de "ser perros que ladran en balde". No acepta los planteamientos de Anaxágoras en relación con que el orden del cielo se debe al intelecto, que el alma es más joven que el cuerpo y el cielo está lleno de piedras y tierra inanimada que "proveían las causas de todo el universo". Para Platón simplemente: "Esas doctrinas fueron las que produjeron entonces mucho ateísmo y la gran dificultad de ocuparse de tales asuntos además, a los poetas se les ocurrieron las burlas de asemejar a los que filosofan a vanas perras que ladran, y decir otras cosas insensatas".[65]

[63] *Rep.* Lib. X 606c-d y 607a.

[64] *Rep.* Lib. X 605c-e y 608a.

[65] En la *República* dice que la expulsión de la poesía de su *polis* ideal es porque así lo requiere la razón pero, agrega, "para que no se nos acuse de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. Leemos, por ejemplo, 'la perra gruñona que ladra a su amo', 'importante en la charla vacía de

Pero el gran Platón que odia los mitos, termina convencido de su utilidad para ayudar a los hombres a ser buenos y perfectos al fortalecer la parte de su alma noble e inmortal. De esta manera termina aceptando e inventa un mito narrado por un tal Er, armenio supuestamente perteneciente a la tribu de Panfilia (al sur de Asia Menor), que a los diez días de estar muerto resucitó y caminó con muchas almas y vio cómo eran juzgadas en un lugar ultraterrenal donde los justos eran enviados a la derecha y caminaban hacia arriba, y los malos iban a la izquierda y hacia abajo. Descubrió que el alma reencarnaba diez veces, y cada una de ellas comprendía cien años, y luego de mil años el alma volvía a unirse a su creador, el cual no es culpable, como los poetas a veces dicen de los dioses, de que uno elija la excelencia o la maldad.

CONCLUSIONES (EL SUJETO TRUNCADO)

Pareciera que, por momentos, para Platón todo lo poético está escrito con enigmas pero no sólo eso, también le molesta reconocer que el mito, como bien señala Vernant, "aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas. La tragedia, cuando recoge las tradiciones míticas, las utiliza para plantear a través de ellas problemas que no admiten solución".[66] Pero Platón, por el dogmatismo de su pensamiento, da la impresión de que en ocasiones no acepta que en la vida existan cuestiones insolubles o aporéticas (piedra sin poros). Igualmente, de tanto rechazar el mito él mismo carga de algunos a su propia filosofía como ocurre con la idea de la reencarnación y la reminiscencia; o bien, cuando recomienda que el fundador de un Estado no debe utilizarlos y él no duda en hacer lo contrario. El rechazo de Platón hacia la poesía aún nos alcanza; nuestra civilización no la considera indispensable y su palabra es marginada, arrumbada, hecha a un lado como inútil, irrelevante e inenteligible. Sin duda porque la verdadera poesía siempre es incómoda: ella tiene necesidad

---

los tontos', 'la multitud de las cabezas excesivamente sabias', 'los pensadores sutiles porque son pobres', y mil otras señales de este antagonismo", Lib. X 607b-c, y *Leyes*, Lib. XII 967b-d. Se ignora quiénes eran los poetas que decían eso de los filósofos.

[66] Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1982, p. 186.

de descifrar la volatilidad de la vida y demostrar que somos simples hojas barridas por el viento y el olvido, que la vida no fue hecha para ser feliz o por lo menos nosotros, como animales terribles, estamos más preocupados por convertirla en una perpetua desgracia, y que "venimos del caos (somos caos) y retornamos al caos". Ella, sin miramientos, nos desnuda y nos muestra lo que somos: eternos jugadores de la inestabilidad, ambiciosos desmedidos y quienes normalmente queremos solucionar, posponiendo o retardando, la quemante certeza de nuestra inevitable condición perecedera mediante la desgracia y la muerte de los otros. Maniacos fracasados en intentar resolver con cobardía lo insoluble, como la aporía y las antinomias, amamos la mentira porque pensamos que es la mejor solución a nuestra incompletud y convencidos, pretendemos o fingimos, por ejemplo, cínicamente que podemos ser amigos de todos cuando ello es imposible. Y la poesía lo sabe, lo advierte, y nombra todo aquello que negamos, y da vida y forma a lo que marginamos y callamos. Desde Homero hasta la tragedia ateniense se enseña que los hombres somos mortales y tenemos conciencia de nuestra muerte ya que del *Hades* nadie escapa, por eso "el conocimiento de la muerte y la posibilidad de un *práttein/poieîn*, de un hacer crear que este conocimiento agudiza en vez de ahogar. Grecia constituye la más brillante demostración de la posibilidad de transformar esta antinomia en una fuente creativa".[67]

Precisamente la necesidad de autoinstituir y cuestionar las instituciones y la búsqueda de la justicia y la verdad está impulsada por lo indeterminado, lo indefinido de la existencia (*ápeiron*), y el caos propio y ajeno. Anaximandro opinó que la justicia debe reparar el caos; es decir, edificar un orden provisional construido y, por lo mismo, frágil, a diferencia de Platón quien creyó en un orden eterno e inmutable y preexistente a todo, y de orden ultraterreno al que los seres en la Tierra deben imitar o copiar lo más fielmente posible. Anaximandro también llegó a la conclusión de que la ausencia de orden, y la existencia del caos nos debería obligar a exigir más de lo que corresponde por pudor (*aidós*); y Protágoras, ante la indigencia y el desamparo, encontró que era necesaria la justicia. Posiblemente esto permitió el surgimiento de la poesía, la filosofía y la política, las cuales impulsan

[67] Cornelius Castoriadis, "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable* (*Las encrucijadas del laberinto VI*), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 23.

la reflexión, el diálogo y la discusión interminable acerca de la vida y cómo hacerla medianamente mejor gracias al ensayo y al error, además de advertir sobre los peligros de pensar en absolutos tal y como Platón lo hizo y otros muchos que le siguieron. Para Castoriadis, la primera autoinstitución de una sociedad, como lo fue la democracia ateniense, se debió al surgimiento de la filosofía y la política. Nosotros pensamos que también gracias a la poesía, pues la filosofía sin poesía queda trunca, al igual que la política sin filosofía. En general, toda teoría y práctica, cuando son importantes, poseen granos de poesía. El poeta es creador de varias cosas importantes: produce metros y versos (*metropoiós*), así como mitos e historias (*muthopoiós*), sentidos y significaciones (*noemathopoiós*) presentes en el mito y en la historia, pero también en la política y en la filosofía, a lo cual se agrega la creación de imágenes (*ekonopoiós*) y de música (*melopoiós*).[68]

De acuerdo con lo anterior Castoriadis encuentra que, sobre todo, fueron los poetas trágicos del siglo V a.C. quienes dieron una respuesta directa y descarnada a la pregunta ¿qué es el hombre?, la cual todavía está vigente. En ellos encontramos el tránsito de una antropogenia divina a la "autocreación del hombre consciente de su muerte y el retorno al caos porque 'venimos del caos y retornamos al caos'". Es decir, gracias a ellos aparecieron nuevas formas de conciencia más amplias y profundas porque realizaron cambios en las significaciones que permitieron intentar una nueva autoconciencia, y descubrieron que cuando el espíritu se autoaltera es capaz de una autoinstitución. Un lugar destacado ocupa el conocerse a sí mismo que "es acción continua, trabajo, proceso y no resultado congelado". Me enseño, me doy a mí mismo lo que no tengo y a la vez tengo porque "si no ¿para qué darlo? o si no ¿quién lo daría?". Ser autodidacto implica acción sobre sí mismo, y es contenido y sujeto definido por ambos: "No tengo pero a la vez soy capaz de darme lo que tengo. Lo que conozco me lo doy".[69] Al respecto, por ejemplo, mientras que Esquilo proponía una antropogenia mítica en donde el titán Prometeo convertía a los hombres en seres humanos al darles el fuego robado a los dioses; en Sófocles, en cambio, encontramos que éste descubre que el hombre es autocreación, y puede defenderse de la destrucción actuando y creando. Prometeo nos narra cómo los hombres salieron

[68] *Ibid.*, pp. 8, 55 y ss.
[69] *Ibid.*, p. 17.

de una condición donde no tenían pensamiento (*gnóme*) y arte (*téchne*), y pudieron instituir una sociedad gracias a la palabra, al arte y al trabajo: para Esquilo, Prometeo llenó a los seres de pensamiento para poder imponerse a las amenazas. Pero fue Sófocles quien habló de acción y creación (*práttein/poieîn*), y de pasiones instituyentes o *astunomus orgás*. Realmente los dioses no dan, ni nada se ha tomado de ellos. Somos nosotros los actores quienes construimos las leyes de la ciudad, y cuando no participamos incurrimos en una *húbris* (en este caso desprecio por el espacio ajeno) que significa quedar fuera de la sociedad política. En realidad todos necesitamos de todos pero, sobre todo, requerimos autolimitarnos porque somos seres terribles (*deinós*) y nada externo puede limitarnos, ni siquiera el temor a los dioses ni a la justicia. Nos dice Castoriadis que el término griego *tó deinón* posee dos sentidos curiosamente opuestos: indica provocar terror, miedo, terrible o terrorífico, espantoso, peligroso, pero también indica algo maravilloso, asombroso, admirable, hábil, "extraordinariamente fuerte" y quizá extraño; por ello somos seres capaces de encontrar soluciones y utilizar medios.[70] Los seres terribles (*deinós*) que somos, es decir nuestra *deinótes* al principio únicamente reconocía a la muerte como límite, una conciencia que sobrevivió hasta finales del siglo V y luego fue sustituida por el consuelo de creer en la inmortalidad del alma y en la vida después de la muerte. Pero esa conciencia no impide hacer o crear cosas y avanzar (*choreî*), como nos dicen Sófocles y Castoriadis: "agotar la tierra para su beneficio" (*apotrúetai*), encarcelar las aves (*agei*), adueñarse de las bestias salvajes (*krateî*) y "enseñarse a sí mismo" (*didásketai*).[71]

[70] *Ibid*., p. 28. El primer verso de Sófocles aun cuando el autor se refiere concretamente a él no lo cita, y el segundo, en la versión que consultamos dice: "Y aprendió por sí solo el lenguaje y las ideas/ etéreas y *los comportamientos que imprimen un orden a las ciudades* [...]: No hay evento al que se enfrente sin soluciones./ Únicamente no se procurará escapatoria del Hades/ [...] Pero aun poseedor, más de lo que cabe imaginar,/de cierta astucia, que es la que le proporciona su habilidad/ se desliza unas veces en pos del descalabro, otras del éxito". Sófocles, "Antígona", en *Tragedias completas*, edición y traducción de José Vara Dorado, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 145-146.

[71] *Ibid*., p. 31. El verso de Sófocles dice: "[...] el hombre avanza/ incluso al cabo de las rutas del grisáceo mar/ con borrascoso ábrego, atravesándolo/bajo la amenaza de oleajes que braman en su derredor./ Y a la tierra, óptima entre los dioses,/ inagotable e infatigable, la va desgastando, al voltearla sus arados año tras año,/ y cultivarla con la raza equina./ [...] Y el circunspecto hombre echa el lazo

Según Castoriadis, Sófocles lo indicó muy bien en su tragedia *Antígona*: "Andan por ahí montones de cosas formidables/ pero ninguna más *formidable* que el hombre". Formidable (*denoteirón*) o terrible, asombroso, capaz, realizador. Pero también agregó: "Se ha enseñado a sí mismo la palabra y el pensamiento que es como el viento, y las pasiones instituyentes".[72] Castoriadis explica que el hombre aprendió por sí mismo la lengua (*phtégma*), el pensamiento (*phrónema*) y las pasiones capaces de dar leyes a las ciudades (*astunómous orgás*) o pasiones instituyendo la *polis* o ciudad (*astu*); también, nos explica que a *orgé* la entiende por pulsión, impulsión, temperamento, humor; pero asimismo la palabra permite *orgaó* y *orgasmós*, esto es orgasmo, y "Orgé es la pulsión, la impulsión, el empuje espontáneo e incoercible. Sófocles lo dice en tres palabras: *edidáxto* [...] *astunómous orgás*. El hombre se educó a sí mismo, transformando sus pulsiones, para que se conviertan en fundadoras y reguladoras de las ciudades".[73]

El hombre es una bestia admirable y temible: el bien y el mal le son inherentes pero eso no es una maldición, tenemos siglos de crear maravillas pero también de hacer cosas horripilantes. Las leyes de la ciudad y la justicia de los dioses son creaciones humanas pero sólo la última puede limitar nuestra *poiética* encaminada al mal. Sin embargo, para Aristóteles sólo la *philía*, afecto, más que amistad, es la que convierte en innecesaria la justicia pues es proverbial que los amigos son capaces de convertir sus cosas privadas en comunes. Respecto al poeta y su creación, Aristóteles también recomendaba que aquel debía insistir más en la *muthopiós* que en la *metropoiós*; es decir, crear más mitos e historias que métrica, lo cual significa producir una cultura, como Homero, en donde hay teología, ética, psicología y verdadades severas e incómodas como las inevitables contradicciones del hombre propias de su existencia. Por eso el poeta hace magia, encanta, y tiene una enorme capacidad de ver, también por eso desarrolla el arte de la narración y sabe contar mentiras y convertirlas en verdades o conver-

---

a la familia/ de los pájaros de prontos reflejos y se los lleva,/ y también la estirpe de las fieras salvajes/ y las marinas criaturas del océano/ con entramadas y bien trenzadas redes./ Y con ardides consigue dominar la agreste fiera montívaga, y ha de llegar a someter al yugo, que circunda la testera,/ al caballo cuyas crines caen a uno y otro lado del cuello/ y al indómito toro de los montes". *Ibid.*, p. 145.

[72] *Ibid.*, versos 352-356, pp. 29 y ss.

[73] *Ibid.*, p. 46.

tir las mentiras en verdades pero también decir toda la verdad a secas y, por lo mismo, es quemante. Es capaz de curar la aflicción y traer la alegría, pero también a la inversa, nos habla de los hombres tal y como son y no como deberían ser, como lo hace Platón.[74] Aunque parezca paradójico, en la *Ilíada*, Héctor el troyano es el hombre real sabedor de su destino pero pese a todo se rebela, y su dignidad es tal que prefiere estar muerto antes que ver convertida a su esposa en esclava, y las cabezas de sus hijos estampadas en las paredes por obra de los aqueos. Él es un valiente y rebelde hombre real y no un ser mítico, resignado y sumiso como el propuesto Platón y al que más adelante el catolicismo reivindicará como ideal. El poeta también nos descubre la inconstancia del hombre porque somos volubles, una mezcla de bien y de mal desde la mirada de la ética, por eso requerimos que la poesía, sobre todo la trágica, nos infunda temor y piedad. La poesía también filosofa, es capaz de exponer lo universal y, a la vez, lo particular hablándonos de lo "posible, lo probable y lo necesario", por eso nos dice Redfield respecto a la tragedia:

> El poeta nos muestra un cuadro reducido y clarificado (aunque en absoluto definitivo) de las causas y condiciones de la felicidad e infelicidad humana; conforme reconocemos la probabilidad de la trama, llegamos a conocer ciertos rasgos de las causas y las condiciones. No es posible que exista un conocimiento más importante para un "ser capaz de hablar".[75]

La poesía en general es otra forma de conocimiento acerca de lo que somos, y en la Grecia arcaica, propiamente antiteocrática, desempeñó un importante papel educativo y de fusión social pero fue desplazada hacia el comienzo del siglo IV a.C. por los filósofos como Platón que creían utilizar absolutamente la razón sin pasión y sin mentiras. Con esto surgió una terrible escisión en la conciencia del ser, la poesía empezó a ser cuestionada y relegada por la autonombrada razón y comenzó a olvidarse que existe otra forma de conocer como puede ser la imaginación, el corazón o la iluminación.[76]

[74] James M. Redfield, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la* Ilíada, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 105.

[75] *Ibid*., p. 124.

[76] Al respecto existe una amplia literatura, pero en ella particularmente sobresale la obra de María Zambrano especialmente *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura

En un mundo que cada vez más elimina la autocreación e impulsa la manipulación y el cinismo quizá no deberíamos olvidar una de las Imprecaciones (la 225) del poeta Simónides quien sabía desde antes que Platón que el absoluto no existe:

> Me basta el que no es malo, ni tampoco/ demasiado imposible; que comprende/ al menos la justicia servicial;/ el hombre sano. A un tal ningún reproche/ le haré, pues no me gusta reprender/ y el número de necios es enorme./ A fin de cuentas, bueno es todo aquello/ que no viene revuelto con lo malo.[77]

BIBLIOGRAFÍA

Berneri, María Luisa, *Viaje a través de utopía*, Proyección, Buenos Aires, 1962.

Blanco Martínez, Rogelio, *Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal Ediciones, Madrid, 1999.

Brisson, Luc, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Abada Editores, Madrid, 2005.

Burkert, Walter, *Religión griega. Arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid, 2007.

Capelletti, Ángel J., *Utopías antiguas y modernas*, Cajica, Puebla, México, 1966.

Castoriadis, Cornelius, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2 Seminarios 1983-1984. La creación humana III,* prefacio de Phillippe Raynaud, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

——, *Ciudadanos sin brújula*, epílogo de Edgar Morin, Ediciones Coyoacán, México, 2005.

——, *Figuras de lo pensable* (*Las encrucijadas del laberinto VI*), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

——, *Sobre el* Político *de Platón*, prefacio de Pierre Vidal-Naquet y presentación de Pascal Vernay, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

Cioran, Emile Michel, *Historia y utopía*, Artífice Ediciones, México, 1981.

Ferraté, Juan, *Líricos griegos arcaicos*, edición bilingüe, Seix Barral, Barcelona, 1966.

Económica, Madrid, 1987, y también de Edgar Morin, *Amor, poesía y sabiduría*, Seix Barral, Madrid, 2006.

[77] Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 221.

Gual, Carlos García, *Mitos, viajes y héroes*, Taurus, Madrid, 1966.

Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Hougthton Mifflien, Boston, 1976.

Macías, Julián y Marcos, Graciela E., "El tratamiento de la 'noble mentira' en *República*", en *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*, editores Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, La Bestia Equilátera, Buenos Aires, 2012.

Meier, Christian, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Morin, Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, Seix Barral, Barcelona, 2006.

Munford, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza, Barcelona, 2013.

Platón, *Diálogos IV, República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, traducción revisada por Alberto del Pozo Ortiz, Gredos, Madrid, 1986.

——, *Diálogos VIII, Leyes*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, traducción revisada por Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 1999.

Popper, Karl, R., "Utopía y violencia", en *Utopía*, selección de textos e introducción de Arnhelm Neusüss, Barral Editores, Barcelona, 1971.

Redfield, James M., *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la* Ilíada, Ediciones Destino, Barcelona, 1992.

Sófocles, "Antígona" en *Tragedias completas*, edición y traducción de José Vara Dorado, Cátedra, Madrid, 1985.

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI de España, Madrid, 1982.

Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

LUCIANO DE SAMÓSATA O LA UTOPÍA METAPOLÍTICA

*Alberto Trejo Amezcua**

A Jacques Gabayet
in memoriam

> [...] un mapa del mundo que no incluya Utopía, no sería digno de tenerse en cuenta, pues dejaría fuera el único país al que la humanidad emigra de continuo. Cuando la humanidad arriba en él, tiende la vista más allá y, avizorando un país mejor, se hace de nuevo a la mar rumbo a él.
>
> Oscar Wilde,
> *El alma del hombre bajo el socialismo*

> Luciano se nos aparece como un sabio enajenado en un mundo de locos. Él no aborrece nada, se ríe de todo, excepto de la seriedad de la virtud.
>
> Ernest Renan,
> *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*

> ¿Cómo es posible esperar que la humanidad haga caso de los consejos, cuando no está dispuesta a hacerlo de los escarmientos?
>
> Jonathan Swift,
> *Pensamientos*

En la obra de Luciano de Samósata puede encontrarse el origen de todos y cada uno de los elementos constitutivos del género literario

* Profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

utópico que, después de variadas adiciones durante el transcurrir de los siglos, se convirtió en una poderosa herramienta de crítica social, en un particular estilo de reflexión política que albergaría en su seno no sólo el divino derecho a soñar, específicamente en la posibilidad de un mundo mejor, sino también la mutación de ese sueño en las más terribles realidades. Luciano, conocedor de la naturaleza humana, delineó el contorno de una utopía situada más allá del ámbito político, centrada más en la cotidianeidad, en la práctica de valores morales que por sí mismos tendrían el poder suficiente para trastocar positivamente la realidad. Las líneas siguientes son el desarrollo de esta afirmación.

UNA UTOPÍA MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA

La utopía es posibilidad, es una potencialidad encerrada en la realidad; sin embargo, no toda proyección que enlaza el *es* con el *podría ser* puede ser considerada como un producto del pensamiento utópico. Resulta equívoco atribuir de manera indiscriminada la calidad de utopía a una multiplicidad de proyectos que conectan la realidad con sus posibilidades. Para comenzar a delimitar el contorno de lo utópico, es necesario distinguir entre un simple acto de proyección para transformar el mundo que nos rodea, reservado a la individualidad o limitado en cuanto a las personas que "beneficiará", y un verdadero ejercicio del pensamiento utópico, que busca impactar a la totalidad de una sociedad o a la humanidad entera.

La utopía es eminentemente colectiva, por ello, ha encontrado su forma más generalizada en el marco de la política. Tal vez no exista nada más antiguo en la reflexión política que la búsqueda de una comunidad político-social ideal, organizada racionalmente de acuerdo con valores considerados deseables. Platón prescribió en la *República* y sobre todo en las *Leyes*, algunos de los rasgos más importantes de lo que puede considerarse una utopía política, entre los que destaca utilizar a la educación como el único medio para formar a una élite de filósofos para dirigir la *polis* y orientarla a lograr el bien común absoluto, identificado con la unión y armonía de la comunidad política, principalmente alejada de la propiedad privada.

La utopía ha estado presente de manera continua en la historia y se ha visto enriquecida por elementos provenientes de distintas tradiciones culturales, si los antiguos griegos le proporcionaron la base política, y el

islam la ligó definitivamente a la filosofía,[1] el mundo cristiano la entroncó con la idea de un mundo ideal, en donde las únicas constantes eran la paz y la abundancia, obviando una organización política virtuosa y equiparándola con el paraíso perdido según la tradición judeo-cristiana, y que sólo podría ser recobrado por el ejercicio de altos valores éticos, de los que destaca la práctica de una vida austera. Entre los siglos XVI y XVII, cuando el catolicismo dominaba indiscutiblemente el panorama espiritual de Occidente, se escribieron utopías que pugnaban por profundas reformas políticas; los ejemplos paradigmáticos de los relatos utópicos imbuidos de religiosidad los proporcionan dos obras capitales en la historia de este pensamiento, por un lado, *La ciudad del sol*, del fraile dominico Tomás Campanella, quien tras padecer persecución, encarcelamiento y tortura, reflexionó en torno a la posibilidad de constituir una sociedad libre del dominio feudal, donde no imperara el egoísmo. Influido por la astronomía de Kopernik y mezclando elementos astrológicos y católicos, el italiano prescribía fuertes medidas eugenésicas para que su ciudad ideal fuera posible.[2] El otro gran relato utópico preñado de religiosidad cristiana fue *Cristianópolis*, del germano Johann Valentin Andreae; a diferencia de Campanella y en consonancia con múltiples reflexiones utópicas, entendía a la educación como el móvil para que la voluntad de las personas constituyera una república perfecta en estricto apego a los preceptos cristianos.[3]

Uno de los lazos más fructíferos para el pensamiento utópico, es precisamente el que lo une con la ciencia. La *Nueva Atlántida* de Francis Bacon marca el inicio de una modalidad distinta de los relatos utópicos, que al menos en lo que podemos caracterizar como utopía científica no pondrá énfasis en la búsqueda y descripción de la constitución ideal de una sociedad armónica, sino depositará sus esperanzas y deseos de mejora en los frutos de la racionalidad humana basada en la actividad científica. En la obra de Bacon no son los políticos filósofos de Platón y sus legislaciones virtuosas las que procuran el bien común, ahora son los científicos e inventores los responsables de la grandeza de la Atlántida.[4] La importancia del papel social de la

[1] Para entender cómo el islam ubicó la reflexión utópica a la filosofía política, véase Abu Nasr al-Farabi, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 2011.

[2] Tomás Campanella, *La ciudad del sol*, Akal, Madrid, 2006.

[3] Johann Valentin Andreae, *Cristianópolis*, Akal, Madrid, 1996.

[4] Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid, 2006.

ciencia, propuesta por Bacon, seguirá en la historia de la utopía como una constante, hasta desencadenar un análisis como el de Raymond Ruyer, quien no identifica al Estado de bienestar descrito en las utopías como una consecuencia de la aplicación de la ciencia, sino como uno de sus antecedentes, colocando al pensamiento utópico incluso como un paso previo a la aplicación del método científico.[5]

Fue otro hombre de fe quien legó a la posteridad la forma que las utopías habrían de tomar en lo sucesivo. Tomás Moro con su *Utopía*, no sólo le proporcionó nombre a un género de reflexión política, sino que marcó los cánones del género literario utópico. Las utopías se distinguen de otras formas de pensar políticamente por contener elementos como: *a*) la autosuficiencia material que en la dinámica de las propias utopías deviene en abundancia que se puede desprender o no del avance técnico-científico y en la consecuente inexistencia de la propiedad privada, *b*) el motivo literario del viajero que gran parte de las utopías utiliza para situar las realidades utópicas en lugares lejanos geográficamente, *c*) la utilización de un personaje autóctono que sirve a los autores de las utopías para describir las costumbres de vida y organización política del lugar, y así criticar por contraste la realidad que se pretende subvertir, *d*) la insularidad o enclaustramiento de los lugares edénicos donde la utopía se desarrolla como realidad, y por ello la dificultad de encontrarlas, por lo que el pretexto narrativo del viaje se ve legitimado, y *e*) la existencia de una legislación perfecta, que para la mayor parte de los utopistas consiste en la escasez de leyes y se fundamenta más completamente en el respeto generalizado a una moral específica, en la igualdad imperante y en el apego a una vida austera materialmente.

El mérito de Moro fue rescatar una tradición de larga data en el pensamiento político y utilizarla para proponer una serie de reformas en el sistema político y social en la Inglaterra de su tiempo. La intencionalidad de la utopía de transmutar la realidad, no había variado desde la antigüedad, hasta el momento en el que Moro la redimensionó y proyectó hacia el futuro; sin embargo, resulta de capital importancia observar que la fórmula literaria que lo inmortalizaría fue tomada por Moro de un autor que, junto con su amigo Erasmo de Rotterdam, tradujo al latín, y que influyó para que ambos escribieran

[5] Raymond Ruyer, "El método utópico", en Arnhelm Neusüss, *Utopía*, Barral Editores, Barcelona, 1971.

sus obras maestras,[6] *Utopía* y el *Elogio de la locura*, respectivamente; me refiero a Luciano de Samósata, creador de un estilo literario que prefiguró todo el pensamiento crítico y utópico posterior. De este último argumento, que representa la tesis central de este trabajo, me ocuparé más adelante.

Las utopías, científicas o no, siempre han sido susceptibles a la crítica. Superficialmente las propuestas utópicas han sido señaladas por sus detractores por su inmanente irrealismo. También se ha advertido de ciertas consecuencias negativas implícitas en las utopías, que resulta imposible no considerar. El crítico histórico más importante de la reflexión utópica sin duda fue Aristóteles, quien en su *Política* realizó observaciones a la república ideal platónica, donde mostró algunos de sus aspectos arbitrarios, sobre todo en lo referente a la inconveniencia de la propiedad común, pues consideraba que si los ciudadanos no tuvieran algo propio que defender, la *polis* misma sería imposible y la absolutización de la noción de "bien", para él, el ideal funcionamiento de una sociedad no puede quedar reducido a la unidad política,[7] por ello le resultaba indispensable estudiar las diferentes constituciones griegas y utilizar los resultados como guía y no como un modelo al intentar constituir una sociedad armoniosa.

Un señalamiento agudo y sumamente interesante, en detrimento de las utopías, fue realizado por el pesimista Emil Cioran, quien la identificaba como una "mezcla de racionalismo pueril y de angelidad secularizada",[8] además la entendía como una idea-fuerza que actúa en la historia y, por tener un mecanismo erróneo lógicamente, sitúa en el futuro proyectos imposibles que conducen al ser humano a albergar ilusiones que contravienen el flujo de la historia, que sucede de manera irremediable, sin finalidad alguna.

Los utopistas presuponen el tránsito de un estado de franca descomposición social a una organización de la sociedad virtuosa; para ellos, el mejoramiento que se desprendería de la aplicación de sus modelos es incuestionable. Sin embargo, la última forma de crítica

[6] Anthony Kenny, *Tomás Moro*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 29. Kenny señala además, que la traducción de Luciano realizada por Moro (y Erasmo) se convirtió en la obra que mejor se vendió en su vida y fue reimpresa, por lo menos, trece veces.

[7] Véase Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1998 (1262b-1264b), pp. 78-85.

[8] Emil Cioran, *Historia y utopía*, Tusquets, México, 2010, p. 125.

hacia la utopía que mencionaré, proviene de la atenta mirada y sensibilidad que algunos autores han tenido para distinguir el potencial de las prescripciones utópicas para formar inevitablemente sociedades autoritarias. Las utopías proponen sociedades con una vida apacible y libre de cualquier conducta "nociva", pero esto sólo podría realizarse pagando un alto costo: aceptando la limitación de la libertad. Por el contrario, en una sociedad verdaderamente libre, incluso se debería poder optar por comportamientos "no deseables", incluso criminales. Durkheim describió el crimen como "uno de los factores que determinan la salud pública, que es parte integrante de una sociedad sana".[9]

Desde cierto punto de vista podríamos entender a la URSS como uno de los intentos humanos por llevar a la práctica una receta utópica basada en los presupuestos que el marxismo retomó de las utopías, principalmente el ideal de igualdad y la abolición de la propiedad privada. No obstante, el desarrollo de la historia mostró que la aplicación a rajatabla de un modelo de sociedad ideal, no condujo necesariamente a la sociedad rusa a vivir en un país de jauja, por el contrario, demostró que los horrores ahí gestados superaron por mucho cualquier pronóstico negativo. El conflicto esencial de la utopía entre racionalidad y libertad ofreció motivos de reflexión a autores como Aldous Huxley, George Orwell y Evgueni Zamiatin[10] para fundar el subgénero literario distópico y, con ello, denunciar el peligro de que las intenciones originales de la utopía se pervirtieran y terminaran por llevar a las sociedades a vivir realidades opresivas, inequitativas y, en términos generales, alejadas de las ideas utópicas originales.

Sin embargo, existe un tipo de utopía que no se fundamenta en la realización de prescripciones políticas y no deposita ninguna fe en el avance técnico-científico, por lo tanto no contiene un potencial autoritario. La utopía de carácter metapolítico de Luciano de Samósata tiene su origen, como todas, en los más íntimos anhelos humanos de alcanzar la felicidad mediante una forma de "vida buena", la cual va definiendo a partir de la crítica de las costumbres político-sociales

[9] Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 124.

[10] Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Cátedra, Madrid, 2013; George Orwell, *1984*, Destino, México, 1999 y Evgueni Zamiatin, *Nosotros*, Cátedra, Madrid, 2011. Entiéndase la referencia a estas obras como una ejemplificación clásica, pero no exclusiva de la distopía.

de las diferentes épocas en las que han florecido. A los observadores atentos de la torcida realidad les queda siempre el recurso de refugiarse en el sueño de una sociedad ideal, liberada de la miseria y la ignorancia; ese recurso utilizó ampliamente Luciano al crear la utopía metapolítica.

LUCIANO DE SAMÓSATA

Los estudiosos de su obra coinciden en señalar que, a pesar de las dudas que existen, el trayecto biográfico de Luciano de Samósata puede inferirse de algunas huellas que el propio autor diseminó en sus trabajos. A partir de ciertas conjeturas históricas se puede aseverar que Luciano vivió entre los años 120 y 180 de esta era histórica. Fue originario de Siria, principal centro comercial del Imperio durante aquel momento, y después de fracasar en un intento por aprender el oficio de escultor,[11] se trasladó a Jonia, donde se formaron los pensadores más sólidos y refinados de la época. Se presume que estudió en Atenas y fue discípulo de Demonax de Chipre y que en Antioquía se dedicó a la abogacía, pero que, seguramente hastiado por las prácticas "poco éticas" de los abogados, abandonó esa profesión.

El siglo II, la época de Luciano, fue marcado por un agotamiento cultural que se manifestó en la abundancia de creencias religiosas que conducía a gran parte de la sociedad, en todas las regiones imperiales, a abrazar con delirio supersticiones presentadas con pretensiones científicas,[12] a ello se sumó la creciente importancia de las sectas monoteístas que apenas se asomaban y complejizaban aún más el ambiente religioso. Como contrapeso, muchos intelectuales profesaban un racionalismo radical que desembocaba en el escepticismo o en un abierto ateísmo que, paradójicamente, provocó un renacimiento cultural.

[11] Los primeros datos de la biografía de Luciano, tradicionalmente han sido inferidos por los críticos de su obra *El sueño*, donde el propio autor realiza un relato de su intento fallido de dedicarse al arte escultórico y de su decisión de dedicarse a la literatura. Para abundar en los datos biográficos de Luciano, véanse los estudios introductorios de las obras del autor señaladas en la bibliografía.

[12] Para entender cabalmente el clima sociocultural del imperio romano durante el siglo II, resulta indispensable consultar el libro de Renan, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Porrúa, México, 1990.

En ese contexto sucedió el florecimiento del movimiento conocido como *Segunda sofística*, del que Luciano es un excelente representante y en el cual dominó el estilo llamado *aticismo*, cuya característica principal era su tendencia por encontrar en las formas artísticas antiguas un modelo ideal que pretendía imitar.

Por ser un hijo de su tiempo, no resulta extraño que Luciano hiciera suyo el espíritu ateo de los más grandes pensadores de aquella época y se convirtiera en un rétor célebre que buscó combatir la desquiciada dinámica de su sociedad, por lo que viajó por todo lo largo y ancho del imperio romano, desde Siria hasta las Galias; para presentar sus obras recorrió, entre muchos otros lugares, Palestina, Caria, Macedonia y Egipto, donde seguramente murió tras haber desempeñado un cargo público, aún desconocido.

Luciano, armado con la ironía y la burla, golpeó de manera implacable a la sociedad de su tiempo y sus costumbres, buscó subvertir un clima de fanatismo colectivo e incertidumbre filosófica. A partir de su obra, intentó cambiar la orientación de las prácticas sociales regidas por el egoísmo y el interés económico que se manifestaban en la conservación de un orden social jerárquico y prejuicioso, practicante de la guerra, la usura, el robo y el engaño, que terminaba por negar la entera plenitud de la vida. Las sátiras que escribió debieron ser incómodas para amplios sectores sociales, sobre todo para los dirigentes políticos y las clases altas de su tiempo, y debido a los despiadados ataques que les propinó fue intencionalmente borrado de la historia de las ideas de aquella época. Diógenes Laercio no lo menciona en su *Vida de los filósofos ilustres* y tampoco lo hace Filóstrato en las *Vidas de los sofistas*.[13] La enciclopedia bizantina *Suda* le dedica unas cuantas líneas,

[13] Es natural que Diógenes Laercio no mencionara a Luciano en su célebre *Vida de los filósofos ilustres*, ya que el propio samosatense no se consideraba un filósofo, por el contrario, fue un implacable crítico de la falta de coherencia de los filósofos de su tiempo; es decir, es comprensible que no se le considere un filósofo. Lo que resulta extraño es que Filóstrato no lo nombre en su compendio sobre los sofistas. En su introducción a las *Vidas de los sofistas*, Concepción Giner señala que: "el silencio total sobre Luciano de Samósata quizá se deba simplemente al fracaso de éste en su carrera sofística, aunque no deben descartarse otras causas" (véase la nota 17 de la introducción de Concepción Giner a Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1982, p. 14.) En lo personal me inclino a pensar en esas "otras causas": Luciano fue borrado intencionalmente de las historias de las ideas escritas con posterioridad, ya que ningún otro autor de la época ejerció una

donde menciona, además, que su muerte fue ocasionada por un ataque de perros. Leyenda negra que pesa de manera común sobre gran parte de los autores cínicos.

El cinismo representó una protesta frente al refinamiento que la cultura helenística había alcanzado hacia el siglo IV antes de nuestra era. Los cínicos, de quienes sólo tenemos vagas referencias,[14] adoptaron una posición desafiante frente a los valores corrientes de su época y buscaron ridiculizarlos y subvertirlos mediante el escándalo y el sarcasmo. La obra de Luciano de Samósata, al igual que el movimiento cínico, surge en un momento de crisis de la cultura, cuando el cuestionamiento de los comportamientos humanos resultaba apremiante. La *crisis total*[15] que experimentaba la época de Luciano reproducía, en gran medida, el clima social que los cínicos criticaban cuatrocientos años antes, por ello y en consonancia con el aticismo y su retorno a viejos modelos estéticos, el "Sirio"[16] decidió realizar un rescate de los ideales del cinismo y utilizarlos para burlarse de su sociedad, incluso convirtió a algunos cínicos en figuras centrales de sus obras, especialmente a Menipo de Gádara.

De los antiguos cínicos, Luciano no sólo utilizó la sátira como principal herramienta para señalar los vicios encerrados en las prácticas sociales, sino que incorporó en su obra un conjunto de valores que aquellos consideraban elevados. Los cínicos legaron a la cultura occidental un profundo cuestionamiento de la idea de progreso y distinción que, a partir de la griega, han pretendido alcanzar todas las civilizaciones y él fue el responsable directo de la transmisión de ese mensaje a la posteridad.

---

crítica tan punzante dirigida a los sectores que llevaban las riendas político-culturales: las clases altas, los filósofos e historiadores. Seguramente el pisoteo de algunos intereses realizado en la obra lucianesca provocó su "omisión" histórica.

[14] La principal referencia del movimiento cínico proviene de las *Vidas de los filósofos ilustres* que Diógenes Laercio escribió unos 500 años después de que floreciera en la Hélade, por ello, su veracidad debe ser tomada con serias reservas. Para profundizar en las características del movimiento cínico, véase Carlos García Gual, *La secta del perro*, Alianza, Madrid, 2002.

[15] Para ahondar en el concepto de crisis total, entendida como la suma de múltiples crisis, véase Alberto Trejo Amezcua, "Disertación sobre la crisis total", en María Griselda Günther *et al.*, *Laberintos de la racionalidad. ¿Crisis civilizatoria?*, UAM Xochimilco/Ítaca, México, 2014, pp. 41-54.

[16] Como Luciano se autonombraba.

El principal mérito literario de Luciano de Samósata es ser el creador de un nuevo género: el *diálogo satírico*. Una novedosa fórmula literaria que se distingue por entrelazar el diálogo clásico de corte filosófico al estilo de Platón, con la comedia a la Aristófanes. Es en su obra *Doble acusación o los tribunales*, donde el autor le da cuerpo al personaje del diálogo, quejándose éste y acusando a aquél, frente a un tribunal, de haberlo desprovisto de su antiguo halo de solemnidad. Sólo el propio Luciano podía dar cuenta de su burlona creación literaria:

> DIÁLOGO. Los agravios y los desprecios que he recibido de él son los siguientes. Él, a mí que era entonces venerable y que hacía investigaciones respecto de los dioses y de la naturaleza y el ciclo del universo, surcando el aire por las alturas, encima de las nubes [...] desgastando mis alas, me puso a la misma altura que la mayoría y me quitó la máscara trágica, que me daba un aire de sensatez, y me colocó encima otra cómica y satírica, que es prácticamente ridícula. A continuación, metiéndonos en el mismo cajón me encerró con la Burla y el Yambo y el Cinismo [...] Y para colmo, a un tal Menipo, de los antiguos "perros", muy ladrador, al parecer, incisivo, desempolvándolo, va y me lo ha lanzado también, un perro que asusta realmente, que nunca se sabe cuándo te va a morder, y que encima se ríe cuando te muerde.[17]

La mezcla de miel y vino produce una bebida deliciosa,[18] así son los agudos diálogos satíricos de Luciano, una mezcla agridulce de agradable sabor pero de difícil digestión; con sus obras, repletas de referencias a la tradición cultural clásica e influidas definitivamente por la filosofía cínica, en las que se manifiesta el rechazo de una vida basada en los beneficios de la riqueza, la desconfianza en las escuelas filosóficas clásicas, el repudio a las creencias religiosas y la desaprobación de cualquier localismo provinciano, Luciano pretendía moralizar a sus contemporáneos, sin imaginar la profunda influencia que su estilo iba a causar, incluso, muchos siglos después.

[17] Luciano de Samósata, *Obras II*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 117-118.

[18] Véase Luciano de Samósata, *Obras IV*, Gredos, Madrid, 1992, p. 94. En su opúsculo "Al que dijo: 'eres un Prometeo en tus discursos'", Luciano se refiere a su creación literaria como la dulce mezcla del vino y la miel.

LA UTOPÍA METAPOLÍTICA DE LUCIANO DE SAMÓSATA

La utopía como género literario de eminente intencionalidad política, se distingue por realizar, en principio, una crítica a los valores de una sociedad específica y, en el fondo, buscar subvertirlos, por criticar un mundo invertido que busca poner sobre sus pies. Luciano, como crítico de lo establecido, era incapaz de proponer una utopía política que, en algún sentido, coartara la libertad de los hombres a partir de prescripciones que, a su juicio, eran mera ridiculez. La utopía metapolítica de Luciano no se centra en proponer una organización política ideal, más bien se encamina a dilucidar cuestiones más profundas, relacionadas con los medios extrapolíticos para alcanzar la felicidad.

Luciano escribió una obra de especial importancia para el ulterior desarrollo del género utópico, se trata de una novela corta llamada *Relato verídico*, donde elaboró una parodia de los relatos de viajes, plagados de elementos fantásticos, que eran comunes en su época; asimismo, con esta obra aportó, por medio de Tomás Moro, la estructura literaria de todas las utopías en el futuro.[19] El relato comienza con la advertencia de que todo lo escrito ahí es sólo superchería y que incluye la narración de un viaje a la Luna y por diversas islas como pretexto literario para criticar las costumbres humanas, el autor satírico utiliza todos y cada uno de los elementos mencionados anteriormente como constitutivos del género utópico (abundancia material, motivo literario del viajero, utilización de un personaje autóctono que sirve como guía al viajero, enclaustramiento espacial del lugar utópico y escasez de leyes frente a una moral generalizada que enaltece la igualdad y la austeridad).

Borges señala en el prólogo que escribió en 1954 a las *Crónicas marcianas* de Ray Bradbury, que el viaje a la Luna narrado por Luciano en el *Relato verídico* es una invención irresponsable y libre, lo cual no es del todo acertado.[20] Luciano tenía como principal objetivo entretener

[19] Para entender cómo las utopías reproducen una misma fórmula literaria, véase Lewis Mumford, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013, pp. 105-112.

[20] Prólogo de Jorge Luis Borges en Ray Bradbury, *Crónicas marcianas*, Minotauro, México, 1984, pp. 7-9. Aunque Borges se refería al viaje a la Luna propuesto por Luciano en el marco del desarrollo de la técnica, y ubica como más próximos a la ciencia y a los relatos de viajes espaciales como el de Kepler por ejemplo, considero que la obra lucianesca no es susceptible de ser tipificada como irresponsable o ligera, aun desde la óptica de la literatura de ciencia ficción.

a los lectores mediante la mofa, parodiando la literatura de cuadros de viaje, como ya mencioné; pero esa obra contiene también importantes elementos que satirizan la enloquecida realidad humana, por ejemplo cuando relata la victoria de los selenitas sobre los habitantes del Sol: "era una victoria magnífica; se hicieron muchísimos prisioneros, se dio muerte por doquier, corrió sangre en abundancia sobre las nubes, tanta que parecían rojas, como entre nosotros al ponerse el sol".[21] La fluidez narrativa de Luciano y el entretenimiento que su estilo provoca, puede conducir con facilidad al lector distraído a pasar por alto fragmentos como el anterior, en donde Luciano lanza una sátira mordaz contra la moral belicista que, desde su tiempo, persiste en nuestras sociedades. Lo que quiero dejar en claro es que la importancia del *Relato verídico* para el pensamiento utópico, no sólo radica en contener la forma, el molde utópico, sino que en él y en el resto de la obra de Luciano pueden identificarse contenidos morales con los que delineó el contorno de una utopía situada más allá del ámbito político y que Moro utilizó, trece siglos más tarde, para dar forma definitiva al género.

La toma de posición de Luciano acerca de las ciudades imaginadas con constituciones perfectas preocupadas por procurar la armonía social de sus habitantes y que posteriormente conoceríamos con el nombre genérico de utopías, queda al descubierto también en su *Relato verídico*, al narrar su visita a la isla de los bienaventurados, donde habitan los muertos gloriosos de la historia: "Sólo Platón no se encontraba allí; aseguraban que vivía en la ciudad que había imaginado su fantasía, aplicando la constitución y los reglamentos que él había redactado". El "Sirio" conocía muy bien la naturaleza caprichosa del hombre, por lo que afirmaba que era inútil pretender enunciar prescripciones a su comportamiento. Luciano decidió utilizar un método más sutil pero tal vez más agresivo, buscó moralizar a sus contemporáneos al denunciar la locura de los hombres, demostrar la banalidad de los afanes humanos y su idiotez, mediante la mofa. La risa lucianesca señala, en toda su desnudez, la estupidez humana, pero para entender con detalle la propuesta utópica de Luciano, es necesario considerar los elementos que la componen.

[21] Luciano de Samósata, *Diálogos/Historia verdadera*, Porrúa, México, 1983, p. 188.

La dialéctica que opone la vida y la muerte
y que se sintetiza en una forma de "vida buena"

La utopía metapolítica de Luciano de Samósata puede ser entresacada de su obra y lo primero que debe comprenderse es que el autor utilizó un método dialéctico para dejar en claro cuál es un supuesto básico para que las personas se desarrollen en sociedad de manera virtuosa. La dialéctica lucianesca funciona mediante la continua oposición entre la vida y la muerte, de la que Luciano considera "la mejor forma de vida", es el resultado de esta síntesis, ello constituye el núcleo de la utopía metapolítica de Luciano.

Dentro de la lógica lucianesca, que podríamos interpretar en clave heideggeriana,[22] la Humanidad está sumida en el olvido del objetivo de su propio ser, los seres humanos se encuentran entregados al dominio de los bienes materiales y olvidan así la posibilidad extrema de su existencia: la de la muerte. Y como el Hombre no es consciente de la inminencia de la muerte, desperdicia su breve paso por la vida con actitudes vanas y superfluas. De lo mencionado anteriormente, se desprende la conjetura de que para Luciano, es sólo el hombre desgarrado por la posibilidad irrefrenable de la muerte, el que puede apreciar en su plenitud la vida y por ello practicar una "vida buena".

En su relato "Carón o los contempladores", donde dialogan Mercurio y Carón, el barquero encargado de transportar a los muertos al infierno se pregunta por qué los seres humanos realizan la travesía hacia el inframundo llorando y lamentándose; y para mitigar su curiosidad, solicita permiso a Plutón para ausentarse un día de sus responsabilidades al frente de su esquife y asciende al mundo de los hombres, donde se encuentra con el hijo de Maya, quien le servirá de guía durante su visita, Luciano escribe:

> CARÓN. Dime pues ¿quién es aquel tan gordo y alto y fuerte que excede a todo en cabeza y hombros?
> MERCURIO. Es Milón de Crotona, el atleta. Los griegos lo celebran porque cogiendo un toro lo lleva por medio del estadio.

[22] Véase la disertación heideggeriana sobre los procesos de encubrimiento de la posibilidad de la muerte que realiza el ser humano en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 258-291.

CARÓN. ¡Con cuánta más justicia, oh Mercurio, me alabarían a mí, que en breve cogeré a ese mismo Milón y lo pondré en mi barquilla, cuando baje a nuestros dominios derribado por el más invencible de los luchadores, por la Muerte, que cuando menos lo piense le echará la zancadilla! ¡Luego se nos vendrá lamentando con el recuerdo de las coronas y los aplausos! ¡Ahora está muy envanecido, admirado de todos porque lleva un toro a cuestas! ¿Pero qué? ¿Podemos creer acaso que él piensa en que ha de morirse algún día?
MERCURIO. ¿Cómo ha de acordarse ahora de la muerte, estando en la flor de la edad y en la plenitud de su vigor?
CARÓN. Déjalo, que en un plazo no muy largo ha de producirnos risa, cuando venga a atravesar la laguna, sin poder ya levantar no un toro, pero ni siquiera un mosquito [...]
MERCURIO. No tendrías ciertamente palabras con qué expresar de una manera digna lo risible que son las cosas de los hombres, Carón; y, sobre todo, sus grandes afanes y el desaparecer de repente en medio de sus esperanzas y contra todos sus cálculos, arrebatados por nuestra excelente amiga la Muerte. Mensajeros de ella son en gran número, como puedes observar, las Fiebres, con sus fríos y sus ardores; las Tisis, las Pulmonías, las Espadas, los Robos, los Venenos, los Jueces y los Tiranos: en nada de esto piensan mientras se encuentran bien; mas si sufren un contratiempo, ¡qué de lamentos, qué de ayes, "qué de triste de mí!". Si desde un principio reflexionasen que son mortales y que viniendo como en peregrinación y con tiempo limitado a la vida, han de salir de ella como en un sueño, dejándolo todo en la tierra, vivirían más sabiamente y se afligirían menos al morir. Y no que ahora, esperando disfrutar por siempre de lo que en la actualidad poseen, cuando se presenta el ministro de la Muerte y los llama y se los lleva amarrados con una Calentura o una Tisis, se indignan de la conducción, porque nunca presumieron que pudieran ser arrebatados. ¿Qué haría, por ventura, el que labra con afán una casa, dando prisa a los operarios, si supiese que la casa había de terminarse, pero que él, apenas echado el techo, tendría que partir y dejarla a su heredero para que la disfrutase, sin haber cenado el infeliz ni una vez en ella? Y aquel que tanto se regocija porque su mujer le ha dado un hijo varón, y convida por ello a los amigos y le pone el nombre del padre, si supiera que el niño había de morir a los siete años, ¿te parece que se alegraría de que le hubiese nacido? Y es porque contempla muy dichoso con su hijo al padre de aquel atleta vencedor de los Juegos Olímpicos; pero no ve a su vecino que lleva a enterrar a su tierno hijo; ni ve tampoco de qué débil estambre está el suyo pendiente. Ya ves también cuántos son los que contienden por cuestión de límites, y los que amontonan

> riquezas: luego, antes de que puedan gozar de ellas, son llamados por esos inexorables mensajeros y ministros de que te he hablado".[23]

Con esto, Luciano pretende dejar en claro, desde su lógica, la importancia que guarda para los seres humanos considerar la posibilidad de la muerte, estar conscientes y continuamente desgarrados por la inminencia del fin de su existencia para, finalmente, practicar una vida plena y no desperdiciarla en pasiones inútiles. Es este el elemento fundamental de la utopía lucianesca, alrededor del cual girarán los siguientes.

La utopía metapolítica lucianesca no se limita a tratar de esclarecer cuáles son los elementos de una constitución política benéfica, sino que apunta a cuestiones más vitales. Para Luciano es condición básica de una sociedad armoniosa que todos sus miembros, en tanto mortales, busquen la felicidad por medio de la conciencia de la brevedad de la vida y no "malgasten" sus esfuerzos en obtener beneficios inmediatos, pero infructuosos a largo plazo.

La necesidad de igualdad

Un elemento importante de la propuesta utópica de Luciano es la necesidad de igualdad entre los hombres. Es su opúsculo "Menipo o la necromancia", donde dialogan el cínico Menipo de Gádara y su amigo Filónides, la obra que muestra más claramente este elemento de la utopía lucianesca. Tras un viaje al infierno, con el que Menipo buscaba averiguar cuál es la mejor forma de vida, y tras consultar a los muertos, observa que es precisamente la muerte la única instancia capaz de igualar a los hombres. En su encuentro, los personajes conversan:

> MENIPO. [...] y no era fácil ciertamente conocer a cada uno de ellos, pues todos ellos se habían hecho enteramente semejantes, desnudos, descarnados sus huesos; sin embargo, con gran dificultad y examinándoles por largo tiempo, llegábamos a conocerles. Yacían los unos sobre los otros confundidos, sin diferencia entre sí y perdida la belleza que tuvieran cuando vivos. Ciertamente que ante aquel montón de

[23] Luciano de Samósata, *Diálogos/Historia verdadera*, *op. cit.*, pp. 124-128.

> esqueletos, todos semejantes, todos mirando con ojos vacíos que infundían terror y mostrando los dientes descarnados, dudaba yo en qué podría distinguir a Tersites del bello Nireo; al mendigo Iro del rey de los feacios, o al cocinero Pirria de Agamenón. Ninguno de los antiguos caracteres permanecía ya en ellos, sino que eran sólo huesos en un todo parecidos, sin rasgo ni señal alguna que pudiera diferenciarlos y distinguirlos [...] Contemplando todo esto, se me representaba la vida de los hombres como una larga procesión en que la Fortuna ordena y arregla cada cosa, asignando a los que en ella van trajes diferentes y variados: a uno tomado al caso, le viste de rey, le pone la tiara, le da guardias de honor y ciñe su cabeza con una diadema; a otro le viste un traje de esclavo; a uno lo dispone para ser hermoso, a otro para ser deforme y ridículo: que es preciso, sin duda, que el espectáculo sea vistoso y multiforme. Y muchas veces la Fortuna en medio de la procesión cambia también las vestiduras de algunos, no permitiéndoles proseguir hasta el fin en el orden en que habían sido colocados; sino que, variando la decoración, obliga a Creso a tomar la túnica de esclavo y del prisionero de guerra, mientras que a Meandrio, poco antes confundido entre los esclavos, le inviste con la tiranía de Polícrates y le permite por algún tiempo desempeñar este papel. Después que la procesión ha pasado, cada uno, dejando sus atavíos y despojándose de sus vestiduras, se queda sólo con su cuerpo, como era antes, sin diferenciarse en nada del que está a su lado. Algunos, por ignorancia, cuando la Fortuna les exige los ornamentos, que graciosamente les concedió, se afligen y hasta se indignan como si fuesen privados de bienes propios o como si no devolviesen los que estuvieron disfrutando como prestados para poco tiempo.[24]

Como en todas las utopías políticas posteriores, para el samosatense la igualdad entre los hombres se convierte en un valor que no se cumple por estar considerada en una legislación virtuosa, por el contrario, ésta debería respetarse por el simple ejercicio del sentido común desprendido de la conciencia de la muerte, por tratarse de un valor contenido en la moral que Luciano propone como un medio extrapolítico para ayudar a los seres humanos a vivir de una buena manera. El cumplimiento de la igualdad traería consigo la abolición de organizaciones sociales jerárquicas y evitaría, en cualquier sociedad, la práctica de antivalores como la esclavitud, la usura y, en general, la explotación de los ricos contra los pobres.

[24] *Ibid.*, p. 118.

El rechazo de la riqueza

Un elemento constitutivo de las utopías es la inexistencia de la propiedad privada, y aunque la mayoría obvia la existencia de bienes materiales que hacen posible una convivencia social lejana de los conflictos derivados de la explotación laboral, ninguna describe alguna sociedad donde la riqueza sea generalizada; más bien se describen comunidades cuya vida material es austera. Luciano también es responsable de la inclusión de este elemento, convertido en valor moral, en la mayoría de los relatos utópicos; esto se debe a la apropiación que realizó de las propuestas de la escuela cínica, las cuales mostraban un abierto rechazo a la acumulación de riqueza o bienes materiales en la que, en última instancia, está fundamentado el funcionamiento de las sociedades jerárquicas. Luciano decidió imitar a sus maestros cínicos y mostró lo ridículos que le parecían los esfuerzos humanos por detentar riqueza. En su obra "Carón o los contempladores" utiliza el desconocimiento de la vida de los hombres de Carón como pretexto literario para expresar su postura sobre la riqueza:

> CARÓN. [...] Pero ¿quiénes son aquellos que envía Creso, y qué llevan sobre los hombros?
> MERCURIO. Son ladrillos de oro que consagrará a Apolo Pítico en pago a los oráculos, por los cuales se perderá dentro de muy poco tiempo. Es un hombre dado con exceso a los oráculos.
> CARÓN. ¿Eso que reluce y brilla es el oro? ¿Eso entre amarillo y rojo? Ahora lo veo por primera vez, aunque siempre estoy oyendo hablar de él.
> MERCURIO. Eso, Carón, es la cosa tan decantada y que tantas luchas origina.
> CARÓN. Pues no veo qué excelencia sea la suya, si no es únicamente la de que grava con su peso a quienes lo llevan.
> MERCURIO. ¿No sabes cuántas guerras se han suscitado, y cuántas intrigas y latrocinios y perjurios y asesinatos y prisiones y largos viajes y transacciones y esclavitudes?
> CARÓN. ¿Por eso, oh Mercurio, que no se diferencia gran cosa del cobre? Conozco bien el cobre por el óbolo que recaudo, según sabes, de cada uno de los que paso en mi barca.
> MERCURIO. Sí; pero el cobre es abundante; por eso no es codiciado de los hombres; y el oro lo extraen muy escaso los mineros desde muy

> profundo, si bien procede también de la tierra como el plomo y los demás metales.
> CARÓN. Gran locura es la que dices de los hombres tocante a amar con tal pasión esa cosa amarillenta y pesada.[25]

Dando un paso más en su rechazo por la riqueza, es de nuevo en su relato "Menipo o la necromancia", donde Luciano dirige su afilada burla contra aquellos que abusan de los pobres para conseguir la fortuna. Una vez en el infierno, el cínico Menipo es testigo de un decreto en contra de los ricos, aprobado por el tribunal de los muertos:

> MENIPO. [...] Despacháronse varios asuntos, y quedó para lo último el concerniente a los ricos; y como se les acusase de muchas y grandes infamias, de violencia, de jactancia, levantóse al fin uno de los demagogos y dio lectura al siguiente decreto: "Por cuanto los ricos durante su vida cometen muchas acciones ilícitas, robando, violentando y abusando en todos conceptos de los pobres, se ha decretado por el Consejo y por el pueblo que después de que mueran sean atormentados sus cuerpos como los de los criminales comunes, y que sus almas, enviadas de nuevo al mundo, sean encerradas en asnos, por espacio de veinticinco miriadas de años, naciendo asnos de asnos, llevando carga y siendo arreados por los pobres; después de lo cual les será permitido morir. Da la sentencia Cranión, hijo de Esqueletión Necusio, de la tribu Alibántida".[26]

En esta divertida cita, Luciano llevó al extremo el rechazo cínico de la riqueza que él mismo adoptó y que legó a las composiciones utópicas posteriores. El decreto contra los ricos cobra además relevancia, porque algunos de los estudiosos de la obra lucianesca han visualizado en este fragmento una forma protocomunista que haría suya la crítica a la economía política marxista.

El rescate de la amistad

Una de las propuestas duras de la utopía metapolítica de Luciano es el rescate de la amistad como un valor supremo. En ella se señala que

[25] *Ibid.*, pp. 125-126.
[26] *Ibid.*, pp. 119-120.

si ésta se practicara de manera generalizada, provocaría mediante la solidaridad social, un ambiente de cooperación que podría conducir a la sociedad a conseguir cualquier fin dentro de sus intereses.

En los dos opúsculos que he utilizado para señalar los elementos que conforman la utopía lucianesca (aunque no exclusivamente en ellos, sino a lo largo de toda la obra de Luciano), aparecen unas líneas casi idénticas, que pueden ser entendidas como uno de los mensajes que Luciano, por medio de la repetición, buscaba dejar claro entre sus lectores; me refiero a una situación crítica, en donde los personajes de ambos diálogos despliegan una increíble capacidad de enfrentar adversidades con tal de ayudar a un amigo. A continuación presento lo anterior en ambos relatos.[27]

En "Menipo y la necromancia":

> MENIPO. [Tras haberse ausentado al visitar el infierno] Pero dime, hablando de otro asunto, ¿cómo van las cosas de la tierra, qué hacen nuestros conciudadanos?
> FILÓNIDES. No ocurre novedad; como antes, roban, perjuran, ejercen la usura, cobran réditos exorbitantes.
> MENIPO. ¡Infelices y mal aconsejados! No saben lo que se ha legislado hace poco por los de abajo, ni los decretos que se han votado contra los ricos, y que, ¡por Cerbero!, no podrán eludir bajo ningún pretexto.
> FILÓNIDES. ¿Qué dices? ¿Algo nuevo han decretado los de abajo con respecto a nosotros?
> MENIPO. Sí, por Júpiter, y mucho. Pero no es lícito manifestar estas cosas a todos, ni conviene divulgar los misterios, no sea que alguno me acuse de impiedad ante Radamanto.
> FILÓNIDES. No, Menipo, por Júpiter, no niegues tu confianza a un amigo; hablas con un hombre que sabe callar y que está además iniciado en otros secretos [...]
> MENIPO. En verdad que tu exigencia es embarazosa y no exenta de responsabilidad; sin embargo, voy a complacerte [...] Así lo haré en obsequio tuyo. *¿Quién puede negarse cuando un amigo le obliga?* [...].[28]

[27] En ambos fragmentos, además de aparecer la amistad como un alto valor en la utopía metapolítica lucianesca, surge el motivo literario utópico clásico del viajero que, debido a su extranjería, necesita un guía que conozca perfectamente el lugar visitado.

[28] *Ibid.*, p. 113 (cursivas del autor).

Y en "Carón o los contempladores":

> CARÓN. Tuve deseos, oh Mercurio, de ver lo que pasa en la vida, lo que en ella hacen los hombres, y de qué bienes se privan para bajar todos llorando a los Infiernos; pues ninguno de ellos hace la travesía sin derramar muchas lágrimas [...] Y creo que muy oportunamente he tropezado contigo; pues servirás de guía al forastero, y, dando una vuelta conmigo, me mostrarás cada cosa de por sí, como bien enterado de todo.
> MERCURIO. No tengo lugar, barquero; voy a cumplir un encargo que Júpiter me ha dado para los hombres, y como tiene tan mal genio, temo que me condene, si tardo, a estar para siempre con vosotros sumido en la oscuridad; o como hizo recientemente con Vulcano, que me *coja de un pie y que me arroje de la mansión divina*,[29] para que, cojeando, excite también la risa al servir el vino.
> CARÓN. ¿Y me verás, sin que te importe nada, andar errante por la tierra, siendo, como eres mi amigo, mi compañero de viajes y conductor conmigo de las almas? [...] no me desampares: enséñame lo que hay en la vida para que no vuelva sin haber visto nada; que si tú me dejas, en nada me diferenciaré de los ciegos: así como éstos tropiezan y resbalan en la oscuridad, así también yo estoy a ciegas en la luz. Concédeme, oh Cilenio, esta merced, a la que siempre estaré reconocido.
> MERCURIO. Este negocio ha de ser para mí causa de azotes; veo ya que el pago de mi peregrinación contigo no estará exento de muchos puñetazos; sin embargo, voy a complacerte: *¿qué hacer cuando a uno le obliga un buen amigo?*[30]

La crítica al espíritu bélico

Un último elemento contenido en la utopía metapolítica de Luciano, es la crítica a la moral belicista de su tiempo. Él propone sumar la

[29] Estas cursivas en el original, señalan una alusión a los versículos 591, 599 y 600 del primer canto de la *Ilíada* de Homero que narran el castigo que Zeus (Júpiter) propina a Hefesto (Vulcano) por desobedecerlo, tomándolo por un pie y arrojándolo dentro de un volcán, provocándole una cojera permanente y que Luciano, como excelente representante del aticismo, incorpora en su relato.

[30] *Ibid.*, pp. 121-122 (cursivas del autor).

paz a la conformación de una sociedad ideal. Una última cita de "Carón o los contempladores" nos muestra de manera descarnada la estupidez que Luciano ve en las guerras, siempre impulsadas por intereses mezquinos:

> CARÓN. [...] ¿Y quiénes son aquellos que se están peleando mientras nosotros hablamos, y por qué se matan los unos a los otros?
> MERCURIO. Esos que ves son los argivos y los macedemonios; y aquel medio muerto es el general Otriades, que escribe su trofeo con su propia sangre.[31]
> CARÓN. Y ¿por qué es la guerra, Mercurio?
> MERCURIO. Por el campo mismo en que combaten.
> CARÓN. ¡Oh locura de los hombres! ¡No saben que aunque cada uno de ellos poseyera el Peloponeso entero, apenas obtendrían de Eaco un palmo de tierra! Y ese campo lo han de labrar otros, y derribarán y sacarán de cimientos el trofeo con el arado.[32]

A manera de recapitulación, Luciano de Samósata delineó una utopía metapolítica; es decir, ésta no depende de ninguna legislación ni Estado para su realización. El reclamo lucianesco de igualdad, su rechazo a la riqueza, su rescate de la amistad y su pacifismo, son elementos que giran en torno a la necesaria conciencia del ser humano de su finitud. Al articular estos elementos, depositados en las extrapolíticas prácticas cotidianas, es como según Luciano se desarrolla una "vida buena". Finalmente, notemos una vez más, que Luciano no sólo brindó a las utopías posteriores los motivos literarios con que fueron escritas, su estructura, sino también el contenido, un conjunto de valores heredados de los cínicos, que al igual que él, aborrecieron un orden social pervertido, lleno de fanatismo religioso e inconsistencias filosóficas, plagado de jerarquías y definitivamente dominado por el egoísmo y el imperio de las riquezas materiales; para ello adoptaron prácticas que fueron condenadas por su época, pero cuyo fin era transformar la realidad en algo más llevadero para toda la Humanidad.

[31] Otriades, según Heródoto, fue el único sobreviviente de los 300 espartanos que lucharon contra 300 argivos por la posesión de Tireas.

[32] *Ibid.*, p. 130.

LOS ECOS DE LUCIANO

Como he mencionado, Luciano fue desenterrado por Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam,[33] a quienes les brindó motivos para componer sus más grandes obras: *Utopía* y *El elogio de la locura*, pero los ecos de Luciano en la historia se dejaron escuchar a través de los tiempos y resuenan en las obras de los más diversos pensadores. De manera latente, el influjo lucianesco se encuentra presente, por ejemplo, en la *Divina comedia* de Dante, que encierra tremendas semejanzas con el relato "Menipo o la necromancia" que hemos estudiado aquí. François Rabelais escribió pasajes de sus obras *Gargantúa* y *Pantagruel*, profundamente influido por Luciano, especialmente aquellos en los que se narra la vida monástica de la abadía de Thélème.

El mundo de habla hispana no fue indiferente al legado de Luciano, así lo muestra Cervantes, al haber escrito sus novelas ejemplares, específicamente *El coloquio de los perros*, en la que, en clara alusión a los filósofos cínicos, dos perros dialogan y hacen evidentes la hipocresía y vicios sociales de la maltrecha sociedad que habitan. Fruto de la mancuerna entre utopía y ciencia, es el relato de Cyrano de Bergerac, *El otro mundo*, donde el autor no se conforma con un viaje ultramarino sino que propone un par de viajes, uno a la Luna y otro al Sol, con clara inspiración lucianesca.

Jonathan Swift, otro célebre admirador de Luciano, utilizó sus fórmulas literarias para redactar el apartado más agrio de *Los viajes de Gulliver*, aquel en donde el viajero visita el país de los Houyhnhnms, en el que tipifica a los seres humanos como gusanos indignos de vivir. Voltaire, que estimaba grandemente a Luciano, lo hizo protagonista en su *Conversación de Luciano, Erasmo y Rabelais en los Campos Elíseos*, en donde sus maestros se burlan del fanatismo religioso. *Cándido* y *Micromegas* son relatos que demuestran la pequeñez del hombre, con los que el francés, al igual que hizo el "Sirio" mucho tiempo antes, buscaba moralizar a su sociedad en pos de una mejora sustancial. El opúsculo lucianesco "Cuentistas o el descreído", sirvió de inspiración para que Goethe escribiera *El aprendiz de hechicero*. Las ideas de Luciano poseen múltiples resonancias y algunos afirman que Mary

[33] Erasmo estimaba tanto la obra de Luciano que, por su limpieza de estilo, la utilizaba para enseñar latín. Constantes referencias al autor de Samósata aparecen en los *Adagios* erasmianos.

Shelley encontró en el "Prometeo" lucianesco, la idea clave para escribir *Frankenstein*.[34]

Así llega Luciano a nosotros, como un extranjero, un viajero que se muestra extrañado ante nuestras costumbres de vida y organización social que, irónicamente, son las mismas que él repudiaba hace diecinueve siglos. Su voz parece hablarnos hoy, de manera tan clara como en aquel entonces lo hacía a sus contemporáneos. En tiempos como los que vivimos, de río revuelto, en donde opera una alquimia de los valores, que transmuta el plomo en el inútil oro, la voz de Luciano representa aire fresco para el ideal de un mundo mejor, pero el hecho de que la situación actual, como conjunto humano, sea enteramente similar a la de hace tantos siglos, nos obliga a cambiar la pregunta ¿necesitamos una guía utópica para buscar la felicidad?, por la que Jean Paul Richter se planteó allá en el XIX, ¿y si la estupidez fuera el remedio universal largo tiempo buscado contra todos los males?

BIBLIOGRAFÍA

Al-Farabi, Abu Nasr, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 2011.
Alighieri, Dante, *Divina comedia* (versión poética), Alianza, Madrid, 2013.
Andreae, Johann Valentin, *Cristianópolis*, Akal, Madrid, 1996.
Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1998.
Bacon, Francis, *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid, 2006.
Bierce, Ambrose, *La mirada cínica*, Sequitur, Madrid, 2010.
Bradbury, Ray, *Crónicas marcianas*, Minotauro, México, 1984.
Campanella, Tomás, *La ciudad del sol*, Akal, Madrid, 2006.
Cioran, Emil, *Historia y utopía*, Tusquets, México, 2010.
Claeys, Gregory, *Utopía. La historia de una idea*, Siruela, Hong Kong, 2011.
Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007.
De Bergerac, Cyrano, *El otro mundo*, Conaculta, México, 2001.
De Cervantes Saavedra, Miguel, *El casamiento engañoso/El coloquio de los perros*, Alianza, Madrid, 2005.
Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2000.

[34] Pilar Vega, *Frankensteiniana. La tragedia del hombre artificial*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002, p. 154.

Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Alianza, Madrid, 2008.
——, *Elogio de la locura*, Alianza, Madrid, 1984.
Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Gredos, Madrid, 1982.
García Gual, Carlos, *La secta del perro*, Alianza, Madrid, 2002.
Günther, María Griselda *et al.*, *Laberintos de la racionalidad ¿Crisis civilizatoria?*, UAM-Xochimilco/Ítaca, México, 2014.
Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971
Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, Cátedra, Madrid, 2013.
Kenny, Anthony, *Tomás Moro*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
Luciano de Samósata, *Diálogos cínicos*, Alianza, Madrid, 2010.
——, *Diálogos de los dioses/Diálogos de los muertos/Diálogos marinos/Diálogos de las cortesanas*, Alianza, Madrid, 2005.
——, *Novelas cortas y cuentos dialogados* (dos tomos), Editorial Jus, México, 1966.
——, *Obras I*, Gredos, Madrid, 1996.
——, *Obras II*, Gredos, Madrid, 2008.
——, *Obras III*, Gredos, Madrid, 2008.
——, *Obras IV*, Gredos, Madrid, 1992.
——, *Relatos fantásticos*, Alianza, Madrid, 1998.
——, *Diálogos/Historia verdadera*, Porrúa, México, 1983.
Martín García, José A., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (dos tomos), Akal, Madrid, 2008.
Moro/Campanella/Bacon, *Utopías del renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.
More, Thomas, *Utopía*, Akal, Madrid, 2011.
Moro, Tomás, *Utopía*, Alianza, Madrid, 1998.
Mumford, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.
Neusüss, Arnhelm, *Utopía*, Barral Editores, Barcelona, 1971.
Orwell, George, *1984*, Destino, México, 1999.
Platón, *La República*, Alianza, Madrid, 1999.
——, *Las Leyes*, Alianza, Madrid, 2002.
Rabelais, François, *Gargantúa*, Akal, Madrid, 2007.
——, *Pantagruel*, Akal, Madrid, 2013.
Renan, Ernest, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Porrúa, México, 1990.
Richter, Jean Paul, *Elogio de la estupidez*, Sequitur, Madrid, 2012.

Shelley, Mary, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Alianza, Madrid, 1998.
Spaeman, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1980.
Swift, Jonathan, *Los viajes de Gulliver*, Pre-Textos, Madrid, 2009.
Vega, Pilar, *Frankensteiniana. La tragedia del hombre artificial*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002.
Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso*, Fondo de Cultura Económica/ Siruela, México, 2006.
Zamiatin, Evgueni, *Nosotros*, Cátedra, Madrid, 2011.

TOMÁS CAMPANELLA Y LOS TROPIEZOS DEL ESTADO MODERNO

*Roberto García Jurado**

Tomás Campanella (1568-1639) es todo un personaje de la historia. Probablemente su acción más reconocida sea la de haber escrito la *Ciudad del sol* (1602),[1] una de las utopías más conocidas de la cultura occidental moderna, ya que sugiere algunas prácticas e instituciones sociales muy interesantes, incluso atrayentes o seductoras.

No obstante, Campanella no fue sólo el autor de esta obra, sino todo un personaje en el más amplio sentido. Su aguda inteligencia, su prodigiosa cultura y su agitada vida suscitan el más vivo interés. Basta mencionar que ingresó en repetidas ocasiones a prisión y que en conjunto pasó casi la mitad de su vida en ella, para imaginar su convulsa existencia y despertar una viva curiosidad en él. Tal vez por esto mismo, su carácter de víctima y perseguido político en una época de absolutismo y fundamentalismo lo hacen aparecer como un rebelde e insumiso irremisible, lo que le ha atraído en ciertos casos grandes simpatías.

Sin embargo, si estudiamos con detenimiento la vida de este autor, así como todas sus obras, podemos advertir que no resultan de fácil o feliz interpretación. Para empezar, su utopía contiene características muy similares a la mayor parte de ellas; es decir, se tornan en su contrario: en distopías o antiutopías inaceptables, terribles incluso.

De esta manera, en el presente escrito se analiza la propuesta utópica de Campanella, se contrasta con el resto de sus escritos políticos y se contextualiza en la época en que vio la luz: el Renacimiento tardío. Lo anterior, con el fin de mostrar cómo su pensamiento denota las dificultades y tropiezos que sufrió el Estado moderno y cada una de sus

* Profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

[1] Las fechas de las obras de Campanella corresponden al año de su redacción y no al de su edición.

instituciones políticas para establecerse y afianzarse en las prácticas y la mentalidad del hombre moderno.

PENSAMIENTO UTÓPICO Y ACCIÓN POLÍTICA

Contrario a lo que podría pensarse, no todos los pensadores utópicos son individuos distanciados o enajenados de su realidad. Muchos han creado modelos utópicos de gran sofisticación y meticulosidad; que por su perfección o esmerada elaboración parecen alejarse y diferenciarse de manera absoluta con respecto al mundo real. Sin embargo, varios de esos autores también han escrito obras de pensamiento filosófico o político de gran realismo y actualidad, o bien se han visto inmersos en la acción política directa y en actividades públicas de gran relevancia.

Aun cuando la historia del pensamiento utópico está llena de ejemplos pertinentes, no es necesario alejarse tanto de la época de Campanella, el Renacimiento tardío, para encontrar ilustraciones de este tipo. Incluso el primer ejemplo de esto es el mismo Campanella, quien no sólo fue autor de una voluminosa y variopinta obra, sino además incursionó de manera sorprenderte, casi insólita, en la actividad política. Por el lado de la creación, basta considerar que entre sus obras destacan poesías, églogas, escritos teológicos, astrológicos, cartas, y muchas otras más. Particular mención merecen sus escritos políticos, comenzando obviamente por la *Ciudad del sol* (1602), y agregando títulos como la *Monarquía de España* (1600), los *Aforismos políticos* (1601); la *Monarquía del mesías* (1605) o la *Monarquía de las naciones* (1635), los que ameritan, por su relevancia, un comentario posterior para alcanzar nuestro objetivo. En cuanto a su actividad política, basta mencionar dos de sus acciones más relevantes: la primera es su organización y conducción de una rebelión en Calabria en 1599 en contra de la corona española, la que se había anexado desde 1503 todo el reino de Nápoles, incorporándolo como un virreinato; la segunda es su cercana colaboración con Francia, a donde huyó de Roma en 1634, para convertirse en consejero de Richelieu para asuntos italianos.[2]

[2] Para ver los datos biográficos de Campanella pueden consultarse las obras de sus dos mayores críticos: Luiggi Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Salerno, Roma, 1998; y Germana Ernst, *Tommaso Campanella. The Book and the Body of*

Hay otros dos ejemplos que pueden referirse y cuya proximidad a Campanella se explica por múltiples razones. Uno de ellos es el de Tomás Moro y su *Utopía* (1516), que no sólo sirvió como guía y modelo para Campanella, sino también otorgó a este género de pensamiento una nomenclatura que se mantiene hasta nuestros días: el de la *utopía*. Este término se ha convertido en parte esencial del vocabulario y la temática del pensamiento político y social moderno. Moro, además, fue una figura de enorme talla en la política inglesa de su tiempo, llegó a convertirse en *lord chancellor* de Enrique VIII, quien lo destituyó por su adhesión al catolicismo y al papado, lo que le costó no sólo el puesto, sino también la cabeza. El otro ejemplo es el de Francis Bacon, autor de la inacabada *Nueva Atlántida* (1627), aunque cronológicamente su obra se aparta del Renacimiento, por su contenido se le considera parte de este movimiento cultural, formando así, junto con las de Moro y Campanella, una trilogía de utopías renacentistas muy conocida. Bacon también es autor de *El avance del conocimiento* (1605) y del *Novum Organon* (1620), dos obras fundamentales de la teoría moderna del conocimiento. Además, destacó por su actividad política, ya que ocupó el mismo cargo de Moro casi 100 años después: *lord canciller* de Jaime I.[3]

Como puede notarse mediante estas breves referencias, para los pensadores utópicos renacentistas, y seguramente también para los de otras épocas, la utopía no era una alternativa absorbente y exclusiva, no formaba parte de una convicción intransigente o definitoria, sino que era una de las muchas posibilidades del pensamiento, un recurso válido de imaginación política y un medio de invitación o insinuación para la acción política en un sentido determinado. Es cierto que en sí misma la utopía no tolera ambigüedad ni mediación, no admite divergencia o contingencia; por su esencia misma, es autosuficiente y universalizante. Además, generalmente tienen un carácter estático y delimitado, no admiten la posibilidad de cambios o transformaciones, pues su lógica interna las priva de requerimientos o posibilidades de

---

Nature, Springer, Nueva York, 2010. Además, puede sumarse a esta lista el importante texto de Jean Delumeau aparecido recientemente: *El misterio Campanella*, Akal, Madrid, 2014.

[3] Las utopías de estos tres autores se reúnen en el tomo de Tomás Moro, Tomás Campanella y Francis Bacon, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

previsión. Pueden considerarse incluso maximalistas en sus exigencias. Basta considerar que las tres utopías renacentistas referidas un poco antes se desarrollan en una isla, garantía de aislamiento: sin posibilidad alguna de expansión territorial, cierto, pero protegidas de intromisiones externas; y con una población estable, fija, que asegura la continuidad inmutable de la organización social.

Desde este punto de vista, el pensamiento utópico parece chocar con el pensamiento republicano y democrático, pues éste se caracteriza por la pluralidad, la confrontación y la síntesis de opiniones e intereses contrapuestos, a veces aparentemente irreconciliables. La política sólo da, en estas condiciones, cabida a utopías intermedias, contingentes, que parecen sacrificar la esencia misma del ideal. De este modo, la utopía exige una previsión y control total; no se presta a negociaciones, es maximalista.[4]

Campanella está plenamente consciente de la naturaleza de la utopía, la reconoce como una forma de pensamiento y proyección política que, por su distancia con la realidad, puede parecer ideal, irrealizable. No obstante, también sabe que la utopía puede operar como un vehículo de crítica social y como un instrumento de proyección política.[5] En un interesante, y tal vez imprescindible apéndice que Campanella agregó a la edición francesa de la *Ciudad del sol* de 1637, llamado "Cuestiones sobre la república ideal", se adelanta y ataja el paso a muchas críticas reales o hipotéticas que podrían hacerse a su utopía. En una de estas contrarréplicas dice: "[...] no por ser imposible de realizar exactamente la idea de tal República, resulta inútil cuanto hemos escrito, pues en definitiva hemos propuesto un modelo que ha de imitarse en lo posible".[6]

Campanella tiene razón en esto, aunque la utopía sea, en términos formales, una proyección de un modelo ideal, enajenado de la realidad, en esencia no puede cumplirse; cada utopía está íntimamente ligada a sus condiciones materiales, no hay ideales atemporales o inmutables, todos los pensamientos o modelos de este tipo responden

[4] Véase Crane Brinton, "Utopía y democracia", en Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel (eds.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

[5] Véase Rogelio Blanco Martínez, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal, Madrid, 1999.

[6] Tomás Moro, T. Campanella y F. Bacon, *Utopías del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 208.

directamente a sus entornos. Además, los autores de este género literario no pretenden necesariamente que sus propuestas sean política o socialmente neutrales, que sean colocadas en una especie de limbo social o inofensivas, pues la mayor parte de ellas sirven como medios de crítica social de una situación determinada, a partir de la cual se construye un modelo que si bien, como dice Campanella, los autores utópicos están plenamente conscientes de su condición irrealizable, creen que en ciertos aspectos específicos puede ser viable, asequible.

En el caso de la *Ciudad del sol* puede apreciarse con toda claridad su plena inserción en la época renacentista, llena de contrastes y traslapes más que de rasgos definitivos y arraigados. La idea más difundida del Renacimiento es que se trató de un periodo de esplendor cultural, intelectual y artístico, inclinado a un vigoroso espíritu racionalista, sin embargo; éste es en realidad sólo un estereotipo, incluso podría considerarse un mito. En el Renacimiento existen aún fuertes reminiscencias de la época previa, del mundo místico, simbólico y mágico del Medioevo. Del mismo modo, más allá de las pretensiones racionalistas de algunos filósofos y pensadores emblemáticos del periodo, en realidad sigue predominando un fuerte espíritu religioso y clerical, profundamente arraigado en los valores y prácticas sociales, vinculado con sus instituciones y estructuras políticas.[7]

Al mismo tiempo, el Renacimiento da cobijo a la primera gran revolución científica de la modernidad. No sólo despuntan personajes relacionados con un universo místico y religioso como Savonarola, Lutero o Nostradamus, sino que también destellan nombres como los de Leonardo, Copérnico o Galileo, precursores de la ciencia moderna. Este vigoroso impulso científico e intelectual está reflejado de manera clara en todo el pensamiento de la época, dentro del cual el utópico no es la excepción. La famosa trilogía de utopías renacentistas referidas antes: la *Utopía*, la *Ciudad del sol* y la *Nueva Atlántida*, es clara muestra de ello, más aún, en la historia del pensamiento utópico destacan precisamente por el lugar tan importante que le confieren a la ciencia en todos los aspectos de la vida social y política.[8]

[7] Véanse Peter Burke, *El Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1999, especialmente el capítulo I; y Eugenio Garín, *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1984.

[8] Véanse J.V. Field y Frank A.J.L. James, *Renaissance and Revolution. Humanist, scholars, craftsmen and natural philosophers in early modern Europe*, Cambridge University

De esta trilogía, la *Ciudad del sol* es el ejemplo más contundente del sincretismo entre ciencia y religión. Como es bien sabido, la estructura de la ciudad está determinada por la fusión o conjunción de la ciencia y la religión: está formada por siete círculos concéntricos, coincidentes con el número de planetas entonces conocidos, que tienen grabados en sus muros los principales conocimientos científicos, desde el alfabeto hasta figuras geométricas, especies de animales, plantas, minerales, etcétera. Al centro de estos círculos está el templo de la ciudad habitado por 40 sacerdotes, cuya cúpula semeja un planetario donde se encuentran impresas las estrellas del cielo y del que cuelgan siete esferas, cada una con el nombre de un planeta de la galaxia. Campanella explica cómo la decoración de los muros tiene más que un efecto ornamental, pues el propósito último consiste en que los niños, desde la más tierna infancia, se habitúen a estas imágenes y así aprendan jugando.

De este modo, en el diseño de la ciudad y la disposición del templo puede apreciarse el sincretismo entre ciencia y religión característico de las utopías renacentistas, pero acaso el elemento más sintomático y evidente sea el del gobernante. La *Ciudad del sol* está gobernada por un príncipe-sacerdote que encabeza toda una estructura hierocrática compuesta por 40 miembros. No está del todo claro si son los mismos 40 sacerdotes del templo, repartidos entre los tres ministerios que existen: el del Amor, la Sabiduría y el Poder. Si Platón había confiado el gobierno de su república a un rey-filósofo, Campanella, que sigue muy de cerca a Platón en esta idea, le confía su ciudad a un príncipe-sacerdote.[9] El objetivo de Platón al hacer recaer el gobierno en un rey-filósofo es asegurar que esté mejor servida la justicia, mientras que el de Campanella es que su príncipe-sacerdote sirva simultáneamente a la religión y a la ciencia; a la fe y a la razón, tratando de sintetizar el propósito de la escolástica medieval tomista, que era sintetizar la razón y la religión; o más bien, darle un sustento racional a la verdad revelada.

Press, Cambridge, 1993; y Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1984.

[9] Campanella expresa puntualmente en el texto referido "Consideraciones sobre la república ideal", que tomó como modelos para su *Ciudad del sol*, la *Utopía* de Moro y la *República* de Platón. Véase Tomás Moro, T. Campanella y F. Bacon, *Utopías del Renacimiento, op. cit.*, p. 205.

Como puede observarse, la *Ciudad del sol* brinda una gran cantidad de elementos que muestran cómo el pensamiento utópico de Campanella estaba impregnado sensiblemente de estos dos ingredientes: el pensamiento religioso medieval y el pensamiento científico renacentista. Si ampliamos un poco nuestra perspectiva y además incluimos otras de las grandes obras políticas de este autor, veremos cómo sus polémicas recurrentes y sus principales adversarios también dan cuenta de este sincretismo.

LOS ENEMIGOS DE LA UTOPÍA

En atención específicamente a quienes Campanella identificó como sus enemigos jurados, veremos que es una constante en casi toda su obra el ataque sistemático contra Aristóteles, Maquiavelo y Lutero.

Pocas objeciones podrán hacerse a la afirmación de que Aristóteles es el enemigo número uno de Campanella, pues le repugnan las concepciones del filósofo griego sobre la eternidad del mundo; la mortalidad del alma; la negación del infierno, del purgatorio y del paraíso; el rechazo de la providencia, y muchos otros aspectos. En repetidas ocasiones Campanella se declara fiel admirador y seguidor del dominico más ilustre: Tomás de Aquino. Así como éste concentró la mayor parte de su obra filosófica en darle un sustento racional al cristianismo, de la misma manera Campanella trató de emular la obra de aquél para dar al cristianismo la continuación lógica del pensamiento racional, el conocimiento científico. Sin embargo, a diferencia de Aquino, quien se valió del pensamiento y las categorías aristotélicas para lograr su empresa, Campanella no sólo se apartó de él, sino que lo rechazó por completo y convirtió a Aristóteles en su más enconado enemigo filosófico.[10]

Desde muy joven, Campanella se sintió atraído por el pensamiento empírico y por los conocimientos prácticos que podían derivarse

[10] Véanse los escritos de otro de los más reconocidos especialistas en Campanella, John M. Headley, *Tomasso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton, 1977, especialmente el capítulo IV; y John M. Headley, "Tommaso Campanella and Jean de Laurnoy: The controversy over Aristotle and his Reception in the West", *Ranaissance Quarterly*, vol. 43, núm. 3 (otoño, 1990), pp. 529-550.

de la ciencia. En este sentido, su primer libro, *Philosophia sensibus demonstrata* publicado en 1591, cuando tenía apenas 23 años, denotaba desde el mismo título su cometido: *demostrar la filosofía por medio de los sentidos*. De esta manera, desde el comienzo de su desarrollo intelectual evidenció su atracción hacia la filosofía empírica y su desagrado por los principios teóricos generales aristotélicos. En esta medida, su descubrimiento de Telesio, el naturalista también calabrés que había publicado su *De rerum natura iuxta propia principia* apenas en 1586 y que tanta influencia tuvo en la filosofía del siglo XVII y en el combate contra el aristotelismo, fue revelador y determinante en el rumbo de sus reflexiones filosóficas.[11]

Hasta esa época, la escolástica medieval derivada de Santo Tomás había basado su reflexión filosófica en Aristóteles, y le dio al cristianismo un basamento filosófico que antes no tenía.[12] Y fue precisamente por esta sobreposición del cristianismo al aristotelismo que los humanistas del *quattrocento*, en su afán de combatir a la escolástica, arremetieron también contra Aristóteles, en cuyo cometido encontraron en Platón el mejor recurso, y lo explotaron intensamente. De esta manera, Campanella y los humanistas cívicos del *quattrocento*, aun cuando se encontraban distanciados y hasta contrapuestos en opiniones políticas o filosóficas relevantes, se veían bebiendo en las mismas fuentes de la filosofía platónica.[13]

Una de las principales limitaciones de la época para aproximarse a Platón era la inexistencia de traducciones completas y confiables de sus *Diálogos* al latín. El predominio de éste durante la Edad Media y la acentuada separación que el ambiente cultural romano experimentó frente al bizantino, propició que sólo en este último se continuara con el estudio de los textos griegos, mientras en Roma y su espacio cultural persistió la tradición latina y se perdió la griega. En Florencia, por ejemplo, Leonardo Bruni, el ilustre canciller de esa república, se lamentaba en 1397 de que en los 700 años previos no hubo nadie en la ciudad que leyera griego, razón que terminó de impulsarlo a su

[11] Véase Germana Ernst, *Tommaso Campanella..., op. cit.*, y Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico, op. cit.*

[12] Véase Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Huemul, Buenos Aires, 1963.

[13] Veáse James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Nueva York, 1990.

inmersión en el aprendizaje de dicho idioma y su literatura. No fue sino hasta fines del siglo XV, en 1484, que Marsilio Ficino, uno de los filósofos más ilustres del Renacimiento y fundador de la Academia Platónica en Florencia, publicara la traducción completa al latín de los *Diálogos* de Platón.[14]

De esta manera, la recuperación de Platón surtió múltiples efectos; si a los humanistas les permitió atacar el aristotelismo escolástico, a Campanella le sirvió para arremeter contra los principios metafísicos del estagirita. Además, como se ha dicho, la *Ciudad del sol* tuvo como modelos directos a la *Utopía* de Moro y nada menos que a la *República* de Platón, de donde muy probablemente tomó la idea de la comunidad de mujeres, una de las propuestas más polémicas en la época y motivo de provocación o ensoñación para la posteridad.

Maquiavelo es el otro gran enemigo de Campanella, pues le produjo una animadversión casi tan intensa como Aristóteles, y aunque se refirió a él de manera crítica y condenatoria en muchas de sus obras, le dedicó específicamente un escrito completo, el *Ateísmo derrotado, o el reconocimiento filosófico de la religión universal en contra del anticristianismo maquiavélico* (1607). La divergencia entre ambos autores podría parecer simple y justificada si se consideran y comparan dos libros tan contrastantes como *El príncipe* y la *Ciudad del sol*; el primero señalado generalmente como la muestra más acabada del pragmatismo y el cinismo político, y el segundo como ejemplo paradigmático de la idealización política, de la utopía. Sin embargo, las diferencias y contrapuntos entre estos dos autores no parecen tan claros ni justificados si extendemos la comparación al conjunto de la obra de ambos, y mucho menos si ponemos especial atención a la *Monarquía de España*, en donde Campanella asume la tarea de aconsejar al rey de España, a quien considera el monarca cristiano con más legitimidad y posibilidad para convertirse en rey universal, para restaurar el imperio sobre el mundo que Roma perdió. Ahí le da consejos que no desmerecerían en modo alguno de lo que podría considerarse un espíritu maquiavélico. Le sugiere, por ejemplo, ser belicoso antes que pasivo, influir para que se elija como papa a un español, obligar a todos los pueblos conquistados a convertirse al cristianismo, desterrar a todas las personas que no considere confiables, permitir a los soldados saquear y raptar mujeres de los países conquistados, y un

[14] *Ibid*., pp. 4-29

largo etcétera que hace palidecer los pasajes más comprometidos de los escritos de Maquiavelo.[15]

A pesar de que Campanella nunca mereció gran confianza ni consideración por parte de sus superiores eclesiásticos, pues lo consideraban sospechoso o culpable de herejía, nigromancia, rebeldía, sodomía y muchas faltas más, él siempre albergó la más profunda religiosidad, incluso llegó a decir con cierto desencanto y amargura: "uno de los mayores vínculos que me retienen en la Iglesia es Dios", de esta afirmación podría inferirse que su religiosidad era más fuerte que su clericalismo, incluso en este comentario se entrevé un enorme desprecio por la jerarquía eclesiástica, sobre todo la intermedia, por haberle infligido tal cantidad de penalidades, que bien podía estimarse superflua.[16] Campanella consideraba que la religión era muy importante no sólo a nivel personal, sino también para el conjunto de los individuos, para toda la sociedad, ya que tanto al vínculo social como a la religión cristiana los consideraba acordes con los principios básicos de la naturaleza; entonces, se daba una sintonía completa y espontánea entre la sociedad, la religión y la naturaleza. Dada esta integración, este integrismo podríamos decir, es perfectamente congruente y explicable que el gobierno de la *Ciudad del sol* sea una teocracia y esté dominado por toda una jerarquía hierocrática.[17]

Maquiavelo también juzgaba importante a la religión, pero en un sentido distinto al de Campanella. Maquiavelo consideraba que la religión era una cuestión primordial porque por medio de ella podía imbuirse en los individuos una ética individual y social fraterna, empática, indispensable para sustentar una sólida conducta cívica. Se trataba entonces de un medio fundamental para mantener unida a la sociedad, pero no porque ésta fuera natural o racional, sino porque

[15] Véase Tomás Campanella, *La monarquía de España* en *La política*, Alianza, Madrid, 1991. El mismo volumen contiene los *Aforismos políticos*, que se caracteriza por el mismo espíritu maquiavélico atribuido a ese escrito. Véase también de Luca Addante, "Campanella e Machiavelli: Indagine su un caso de disimulazione", *Studi Storici*, 45, núm. 3 (julio/septiembre), 2004, pp. 727-750.

[16] Tomás Campanella, *Apología de Galileo*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006, p. 102.

[17] Véase John M. Headley, "On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella", *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, núm. 3 (julio-septiembre), 1988, pp. 387-404; y Jean Delumeau, *El misterio Campanella*, Akal, Madrid, 2014.

le permitía al poder político fomentar la unidad del cuerpo social y fortalecer las nociones de sometimiento y obediencia a ciertos principios morales, sin los cuales sería muy difícil apuntalar la legitimidad del Estado. Desde este punto de vista, cualquier religión era útil, aunque había unas más que otras, como el paganismo o la religión de los antiguos romanos, que incluso era mucho más efectiva que el cristianismo a la hora de buscar y fortalecer la conducta cívica de entrega y sacrificio entre los individuos, lo que permitía robustecer al Estado.[18]

Irónicamente, a pesar de la patente animadversión que Maquiavelo producía en Campanella, a la postre él mismo sería calificado de maquiavélico. Si este adjetivo se entiende como una conducta o un conjunto de ideas consistentes en establecer como máxima prioridad la conquista y conservación del poder político, aun cuando para ello hubiera que infringir la ley, quebrantar cualquier principio moral y conducirse con el mayor cinismo imaginado, entonces, sin lugar a duda, Campanella debía ser considerado un maquiavélico consumado.[19] Para dar cuenta de ello basta leer sus *Aforismos políticos*, la *Monarquía de España* o la *Monarquía de las naciones*, libros en los que aconseja a príncipes y monarcas realizar cualquier tipo de acciones, por reprobables que éstas sean en términos morales o jurídicos, para salvar su Estado o conseguir sus fines políticos.[20]

Incluso su maquiavelismo podía verse reflejado no sólo en sus escritos, sino en su propia conducta. El acontecimiento más ilustrador en este sentido es su cambio de preferencia y lealtad política, ya que en un momento de su vida juró fidelidad a la corona española y hacia el final de ella se la confirió al rey de Francia, hecho más que paradójico, pues se trataba de las dos mayores potencias europeas de ese momento, las cuales se disputaban abiertamente el liderazgo no sólo de la región, sino del mundo, para lo cual habían comenzado

[18] Véanse Maurizio Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton, 2012; Samuel J. Presus, "Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object", *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, núm. 2 (abril-junio, 1979); y Benedeto Fontana, "Love of Country and Love of God: The Political Uses of Machiavelli", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 4 (octubre, 1999).

[19] Véase el estudio clásico de Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, CEPC, Madrid, 1997, especialmente el Libro I, cap. IV.

[20] Véase Tomás Campanella, *La monarquía del mesías. La monarquía de las naciones*, CEPC, Madrid, 1989.

ya por repartirse el territorio italiano el siglo anterior, aniquilando la independencia política que había disfrutado por siglos.

En este sentido, cabe volver a llamar la atención sobre uno de los acontecimientos más extraños y sorprendentes de su biografía: su instigación y liderazgo de una rebelión contra la dominación española de Calabria en 1599. Desde 1503, a consecuencia de las guerras italianas iniciadas en 1494, el reino de Nápoles había perdido su independencia, por lo que fue anexado a la corona española que implantó un virreinato cuyo dominio se extendía por toda la región, hasta Calabria. No obstante, la conspiración fue descubierta, la rebelión se frustró y Campanella fue encarcelado. La rebelión había sido planeada concienzudamente, incluso se había pactado el apoyo de los turcos, quienes enviarían una flota a la costa calabresa para apoyar la insurrección. A Campanella no le importó recurrir a los infieles para consumar su proyecto, pues lo relevante para él era instaurar un Estado independiente, tal vez teocrático, del que se soñaba legislador, donde probablemente concretaría algunas de las ideas que después vertería en su *Ciudad del sol*.

Ya en prisión, a la que ingresó en noviembre de 1599, Campanella dio a conocer su libro la *Monarquía de España*, obra que ha sido objeto de una intensa polémica, no sólo por las orientaciones y consejos para el rey de España, llenas del pragmatismo y cinismo político que ya se ha evidenciado, sino también por sus intenciones subrepticias y por su fecha de elaboración.

Desde el siglo XIX, Friedrich Meinecke planteó que Campanella escribió este libro sólo como coartada; es decir, como un cálculo político para poder apelar a la gracia de los españoles en caso de que fracasara su rebelión, en virtud de que siempre había sido leal servidor de la corona. Luigi Firpo, uno de los mayores especialistas en Campanella, afirmó que el texto no fue realizado antes de 1598, como él presumía, sino en 1600, cuando ya estaba en prisión con el objetivo de utilizarlo como una disculpa o atenuante. No obstante, Germana Ernst, la otra gran especialista en Campanella, señala que no hay razones contundentes para no creer que el libro fue escrito en los años previos a 1598.[21]

La polémica sigue vigente y se refuerza con la conducta de Campanella en los últimos años de su vida. Dado que en Italia estaba so-

[21] Véase Germana Ernst, *Tommaso Campanella..., op. cit.*, p. 57.

metido a un constante acoso y persecución, huyó a Francia en 1634. Ahí fue recibido con admiración, pero también con recelo, lo que no obstó para que lograra el reconocimiento de la sociedad francesa, al grado de convertirse en consejero para asuntos italianos de Richelieu, el poderoso primer ministro de Luis XIII. Además, se entregó a la composición de la *Monarquía de las naciones*, donde propuso todo lo contrario a lo planteado en la *Monarquía de España*. Aquí no sólo denostaría ruinmente a la corona española, sino también al pueblo español, en franca contradicción con sus afirmaciones previas. En este nuevo libro, Campanella señala que el Estado llamado a dominar el mundo era Francia, por lo que su rey debía convertirse en monarca universal. De no tratarse de un personaje tan relevante en la historia del pensamiento político, y tan admirado en su época, la comparación entre ambos textos llevaría al lector contemporáneo de la sorpresa a la mofa, dado que no muestra el menor escrúpulo para invertir sus juicios a favor del pueblo y la corona de Francia. Además, se hace patente la razón que asiste a quienes destacan en estos textos los mismos juicios pragmáticos, cínicos o impíos que él había imputado a Maquiavelo.

El tercer gran enemigo de Campanella es Lutero. Contra él también escribió un texto específico, el *Dialogo politico contro luterani, calvinisti e altri eretici* (1595), además de muchos otros comentarios críticos que le dirigió en el resto de sus escritos. Como se ha dicho, durante su vida Campanella fue acosado, perseguido y encarcelado en múltiples ocasiones, fundamentalmente por razones religiosas y a instancias de las mismas autoridades eclesiásticas. Sin embargo, paradójicamente, era un ferviente católico y un partidario incondicional del papado. A pesar de que en el resto de Europa la Reforma religiosa había logrado importantes conquistas hasta convertirse en un desafío formidable para el catolicismo, en Italia había todavía muchos católicos convencidos, aunque pocos de ellos lo estaban tanto como Campanella, y eran todavía menos los que defendían el papado con tanto celo.

En efecto, aun cuando el catolicismo se había resentido ante el embate de la Reforma, todavía había muchos católicos en la península italiana plenamente convencidos de su credo, aunque no todos defendían con la misma vehemencia al papado como Campanella, él afirmaba con determinación y persistencia la superioridad indiscutible del papa no sólo frente al conciliarismo, sino también de cara a las autoridades civiles. Por tal razón, la reforma religiosa le resultaba aborrecible y herética, no sólo porque criticaba y atacaba muchas de las

prácticas del catolicismo, sino porque uno de sus principales puntos de ataque era el papado y la curia romana, cúspide de toda la estructura jerárquica católica. Este empeño se evidencia claramente al examinar las tres críticas fundamentales que Lutero dirige a la Iglesia en su famoso manifiesto *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520). Ahí, Lutero critica a los defensores del papa, a quienes llama romanistas, por pretender: 1) que el poder civil esté sometido al papa; 2) que sólo el papa tenga facultad para interpretar las Sagradas Escrituras; y 3) que sólo el papa tenga la facultad para convocar a un concilio. Como puede intuirse, las duras críticas contenidas en este documento no van dirigidas tanto contra el dogma católico como contra las autoridades de la Iglesia, sobre todo contra el papa.[22]

Campanella parecía retornar así a dos polémicas medievales de enormes proporciones en su momento. Por un lado, la disputa entre el imperio y el papado para determinar la superioridad de uno con respecto al otro, desafío que duró varios siglos y que Campanella parecía considerar irresuelto; por el otro, la disputa entre el Concilio y el papa, la cual se había enconado en los siglos XIII y XIV, y se resolvió finalmente a favor del papa en la primera mitad del siglo XV. Ante ello, Campanella afirmaba simple y rotundamente la superioridad del papa frente a cualquier otra autoridad civil, incluido un hipotético monarca universal, del mismo modo que afirmaba su poder absoluto dentro de la iglesia, incluido obviamente el Concilio.

REPÚBLICA Y DESPOTISMO

Si la idea de utopía está asociada con la de bienestar y felicidad social, la *Ciudad del sol* difícilmente podría considerarse un mundo utópico para las mentalidades occidentales modernas. Incluso para muchos individuos del Renacimiento, la Reforma o el Barroco, sería difícil considerarla un modelo ideal, y mucho menos si se tratara de un individuo persuadido por el protestantismo. *La Ciudad del sol* es la utopía de un fraile, de un fraile más próximo a los valores e ideales del Medioevo que a los de su época, el siglo XVII.

[22] Véase de Martín Lutero, "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana", en *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 3-20.

No obstante, sin duda esta utopía contiene muchas ideas e instituciones seductoras que despiertan el interés no sólo del individuo típico del siglo XVII, sino incluso del contemporáneo. Algunas de éstas son, por ejemplo, la instauración de la comunidad de bienes y la supresión de la propiedad privada; la comunidad de mujeres y el sentimiento de fraternidad generalizado que de ahí emana; la reducción de la jornada laboral a cuatro horas, y la vida longeva que alcanzan los solares, que llegaba hasta los 100 años.

El planteamiento de aceptar la primacía del bien común y el sometimiento del interés particular a éste es muy antiguo, ya Platón y Aristóteles establecían que todo buen gobierno debía asumir esta máxima, incluso Aristóteles había utilizado este criterio como el definitorio para diferenciar las formas de gobierno puras de las corruptas. El mismo Campanella retoma y reproduce también en muchos de sus escritos políticos dicha consideración.

Sin embargo, Campanella fue más allá en la *Ciudad del sol*, pues no sólo estableció la prioridad del bien común sobre el particular, sino que planteó de manera radical la comunidad de bienes y la supresión de la propiedad privada. Ya Moro había planteado la misma idea en su *Utopía*, remitiendo a Platón el planteamiento original.

De este modo, la sociedad utópica de Campanella era una sociedad comunista, una ciudad en la que no sólo las riquezas eran comunes, sino también se comía, se habitaba y se educaba a los niños en común. La propiedad privada estaba completamente proscrita, tal y como él decía que ocurría en las comunidades cristianas primitivas e incluso en los monasterios.[23] Sin embargo, si ya la comunidad de bienes era una idea fuertemente disonante para la sociedad burguesa que estaba emergiendo y tenía a la propiedad como su institución constitutiva, Campanella planteó una propuesta más atrevida: la comunidad de mujeres, lo que no sólo apuntalaba la comunidad de bienes y la prohibición de la propiedad privada, sino que demolía una institución social fundamental no exclusivamente para la propiedad privada, sino para muchas otras funciones: la familia.

Moro no había llegado a tanto, por el contrario, establecía que los pobladores de su *Utopía* no sólo eran monógamos, sino que formaban parejas vitalicias. Si bien Campanella no lo siguió en esto, al parecer sí

[23] Véase Tomás Campanella, "Cuestiones sobre la república ideal", *op. cit.*, p. 208.

se nutrió de los planteamientos de Platón, a quien ya había criticado Aristóteles en el Libro II de la *Política* por proponer la comunidad de bienes, con el argumento de que el cuidado de éstos requiere del dominio y control de una sola persona, es decir, de la propiedad privada, dado que cuando se comparten los bienes, se diluye de tal manera la responsabilidad sobre su cuidado que se deterioran irremisiblemente.

La comunidad de bienes tenía múltiples repercusiones, no sólo implicaba la desaparición de la propiedad privada, también facilitaba la comunidad de mujeres y la disolución de la familia. Mientras que Moro construyó la estructura de su sociedad con base en las familias, las cuales por cada determinado número nombraban un representante para crear así una pirámide de representación política, lo que hizo Campanella fue disolver a las familias para formar una sola; es decir, dada la comunidad de mujeres, los vínculos de la paternidad desparecían, se hacían imposibles de establecer, e incluso los vínculos maternos, claros e inconfundibles por la misma naturaleza de la reproducción humana, eran removidos deliberadamente, pues se ordenaba a las madres educar a los hijos en común, por lo que éstos les llamaban madres a todas las mujeres de cierta edad; padres a los varones de similar condición, y hermanos y hermanas a todos sus contemporáneos. De esta manera, lo que hizo Campanella fue formar una sola familia que hiciera posible e ineludible un vínculo de hermandad comunitario, una hermandad real y no sólo ficticia o artificial como la que simulan formar los frailes de un monasterio. Con esta propuesta, la sociedad se transformaría en una gran familia a cargo de un monarca, de un padre-sacerdote-príncipe.[24]

La reducción de la jornada laboral a sólo cuatro horas es otra de las ideas más atractivas de la utopía de Campanella que seguramente tomó de Moro, y la llevó incluso más allá, pues en *Utopía* la jornada laboral era de seis horas. En una época en donde el trabajo agrícola o artesanal implicaba regularmente una jornada de trabajo extenuante, que a veces se extendía de sol a sol, un proyecto de este tipo no podía sino atraer simpatía y beneplácito. Sin embargo, ello no significaba un desprecio o demérito de la actividad productiva del ser humano. La *Ciudad del sol* podría considerarse incluso un himno al trabajo, pues plantea que los individuos más reconocidos y admirados eran aquellos

[24] Véase el amplio desarrollo de esta idea que hace Campanella en *La monarquía del mesías*, *op. cit.*

que más artes y oficios sabían. Además, tanto más difíciles y pesados fueran los oficios, mayor era su reconocimiento. Tanta atención se ponía a la actividad productiva, que a pesar del desagrado de Campanella por los libros, ya que prefiere el conocimiento práctico, en la *Ciudad del sol* se tenían algunos textos específicos para adiestrar a sus habitantes en determinadas tareas de este tipo, así, haciendo eco de la reputación de Virgilio en el Renacimiento, Campanella prevé que los habitantes de la ciudad tuvieran su *Geórgica* y su *Bucólica*.

Su encomio del trabajo va de la mano con su proclamación de la igualdad entre los individuos, incluso entre los sexos, pues ambos deben armarse para ir a la guerra, esto último llama la atención sobre todo porque era una época en donde el arte militar era exclusivamente masculino; en tal virtud, se puede notar que Campanella confirió una enorme consideración a la mujer. Esta equidad, como se ha dicho, llevaba hasta la implantación del más amplio comunismo, con el ensalzamiento del trabajo que éste lleva implícito y su rechazo de las sociedades estratificadas y aristocráticas, un elemento adicional que se sumaba a sus razones para atacar a Aristóteles y su defensa del esclavismo y los valores aristocráticos.

Además, cuando Campanella denunciaba la desigualdad que existía en Nápoles diciendo que a pesar de que el reino tenía 300 mil habitantes, sólo trabajaban 30 mil, podría entenderse únicamente como una crítica genérica en contra de las sociedades desiguales, pero en realidad estaba cuestionando directamente al modelo impuesto por la dominación española desde hacía cien años, el cual estaba impregnado de instituciones aristocráticas que repugnaban a Campanella y que lo expresa sin lugar a duda cuando menciona que los solares estaban en desacuerdo con estas instituciones: "Se burlan de nosotros que estimamos viles a los trabajadores y, por el contrario, tenemos por nobles a quienes no conocen arte alguno, viven en la ociosidad y poseen muchos esclavos consagrados a su pereza y a su lujuria".[25] Estas instituciones aristocráticas se imponían sobre una sociedad que, si bien no había conocido el auge comercial, industrial y financiero de los Estados italianos del centro y del norte, al menos podía aspirar a

[25] Tomás Moro, T. Campanella y F. Bacon, *Utopías del Renacimiento*, o*p. cit.*, p. 154. Véase Rodolfo de Mattei, "Visuali teoriche e stimoli pratici nel riformismo economico-sociale del seicento", *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, serie III, vol. 23 (año 60), núm. 1 (enero-febrero, 1952), pp. 1-25.

un desarrollo similar al integrarse a ellos y no quedar sometida a un imperio heterogéneo y caótico, impregnado de instituciones aristocráticas en reflujo y más interesado en explotar las riquezas naturales de sus colonias que en desarrollar sus capacidades productivas.

No obstante, a pesar de lo seductoras que pudieran parecer muchas de las instituciones de los solares, en realidad describen y sostienen un Estado en extremo autoritario, incluso totalitario, o para apegarse al lenguaje de la época, despótico.[26]

Por principio, la comunidad de bienes, de mujeres, de espacios vitales, así como la uniformidad de vestido y de obligaciones productivas, liquida no sólo la propiedad privada y la familia, sino que también acaba con el individuo, pues éste queda integrado de manera absoluta a la colectividad, al todo; no hay espacios intermedios de acción, de identidad o de afinidad, la autoridad estatal abarca todos los aspectos vitales de los sujetos.

Para documentar esto basta apreciar detenidamente lo que ocurre en uno de los aspectos más íntimos del individuo: su sexualidad y reproducción. En la *Ciudad del sol*, el Estado ordena que no se tengan relaciones sexuales antes de los 19 años, en el caso de las mujeres, y antes de los 21, en el caso de los hombres. Sólo se permiten las relaciones heterosexuales, pues la sodomía se castiga con la pena capital, incluso una penalidad tan grave como ésta se impone también a quienes se atrevan a maquillar su rostro. Además, la reproducción humana se considera un bien público, por lo que el Estado es el responsable de regularla, y es indispensable poner especial cuidado en designar a las parejas que han de reproducirse de acuerdo con los criterios eugenésicos establecidos por los funcionarios del Ministerio del Amor. En este sentido, los sacerdotes tienen prohibido reproducirse, pues carecen de lo que Campanella llama el *instinto animal*.

Como puede advertirse, el Estado no le deja ninguna libertad al individuo en este terreno, lo ha absorbido todo. Nada hay más paradójico en este aspecto que la estructuración misma de la autoridad política, pues al componerse por tres grandes ministerios: el Poder, la Sabiduría y el Amor, resulta que en la *Ciudad del Sol* está prohibido enamorarse, los individuos no pueden relacionarse libremente ni establecer vínculos de afecto voluntarios y potentes, *el Ministerio del Amor prohíbe el amor*. Ya Platón había advertido en la *República* que no había

[26] Véase Vittor I, Comparato, *Utopía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

nada más perturbador para la razón que el amor sensual, pues éste produce los impulsos más furiosos e intensos, por lo tanto era necesario que el Estado se hiciera cargo de modular las pruebas de afecto que se intercambiaban los individuos; de regular los matrimonios y de aplicar normas eugenésicas para engendrar individuos de calidad superior. Campanella no sólo asumió e integró todos estos principios a su utopía, sino que además le dio mayores atribuciones a su príncipe-sacerdote para hacer depender al individuo del Estado.[27]

Campanella no se limitó a someter la parte más íntima del individuo al escrutinio del Estado, también sometió su alma, pues el príncipe-sacerdote es también el confesor de todos los ciudadanos. No hay escapatoria tampoco para las almas, y de este modo la sexualidad, la reproducción, los apetitos y las culpas de los individuos quedan al arbitrio estatal. La utopía que Campanella vertió en la *Ciudad del sol* bien podría complementarse en este punto con lo que dijo en la *Monarquía del mesías*, donde planteó que la verdadera edad dorada de la humanidad era aquella en la cual gobernaba un solo individuo, un hombre que era padre, sacerdote y príncipe, tal y como lo había sido en su momento Adán.

DE LA CIUDAD-ESTADO AL IMPERIO

La *Ciudad del sol* es muy pequeña, se encuentra en la isla de Taprobana y tiene una superficie aproximada de 8 km^2, una extensión minúscula en realidad para una ciudad-Estado, pues apenas es un poco mayor que el Bosque de Chapultepec, o bien, aproximadamente el triple de la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Así, aunque siempre se ha hablado de la *Ciudad del sol* como de una ciudad-Estado, es bastante menos que eso, o es una ciudad-Estado minúscula, pues además del espacio urbano necesario para la vivienda de los habitantes, se requiere de la superficie agrícola necesaria para su sustento. Mucho se ha mencionado acerca de que las utopías rena-

[27] Véanse Rodolfo de Mattei, "Visuali teoriche e stimoli pratici nel riformismo económico-sociale del seicento", *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, serie III, vol. 23 (año 60), núm. 1 (enero-febrero, 1952), pp. 1-25; y J.C. Davis, *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

centistas tienen las dimensiones de una ciudad-Estado porque siguen el modelo de las ciudades antiguas, pero como puede verse, no es el caso de la *Ciudad del sol*, que tiene una extensión bastante menor. Esa equiparación puede valer para la *Utopía* de Moro, ya que en toda la isla se encuentran 54 ciudades, cada una con seis mil habitantes, lo que da un total de 324 mil en conjunto, una cifra muy próxima a la de la antigua Atenas o al reino de Nápoles en el siglo XVI.

Así, es probable que Campanella decidiera esta reducida extensión de su ciudad por la influencia de tres factores: en primer lugar, por la reducida población de la república ideal de Platón que, en las *Leyes*, preveía fuera de apenas 5 040 habitantes, un número bastante reducido para darle viabilidad a una ciudad-Estado, más en el turbulento siglo V de la antigua Grecia, aunque a cambio ofrecía ciertamente una mayor posibilidad de supervisión y control político; en segundo, por su experiencia monacal, pues como se ha visto, Campanella introdujo una serie de controles sociales que alcanzaban lo más recóndito de las conciencias y de los cuerpos de los solares, tal y como lo marcan los estrictos preceptos de los monasterios, que se caracterizan también por el número limitado de sus moradores; por último, debido al influjo de los arquitectos y urbanistas del Renacimiento, como León Battista Alberti, Filarete, o el propio Leonardo, quienes consideraron que el entorno físico del hombre, su espacio urbano, debía someterse a la más comprensiva racionalidad, cuyos imperativos de previsión sugerían más bien extensiones moderadas y espacios acotados. Incluso la arquitectura militar influyó notablemente en él, en particular la obra del alemán Alberto Durero, ya que la *Ciudad del sol* no sólo parece un gran monasterio, sino también una fortaleza. Como muestra de ello conviene recordar que cuando Campanella describe los siete muros concéntricos que tiene la ciudad, pone en claro que *quien quiera tomarla, deberá hacerlo siete veces*, además, la puerta Tramontana, al parecer el principal acceso a la ciudad, tiene un puente levadizo, lo cual evidencia que en su diseño se consideraron no sólo cuestiones astrológicas, por los siete planetas entonces conocidos, sino también militares.[28]

[28] Véanse Lewis Mumford, "La ciudad, la utopía y la máquina", en Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982; Paul F. Grendler, "Utopia in the Renaissance Italy: Doni's 'New World'", *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, núm. 4 (octubre-diciembre, 1965), pp. 479-494; y Eugenio Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, o*p. cit.*

Tal fue la influencia de Campanella y tan relevantes fueron estos factores que consideró para dimensionar su república, que otra de las utopías clásicas del siglo XVI, la *Christianopolis* (1619) de Johann Valentin Andreae, incorpora estas consideraciones e incluso va más allá en la pequeñez de su ciudad, pues previó que apenas midiera 230 metros por lado; es decir, nada más ni nada menos que las dimensiones de una fortaleza o un monasterio típicos.

Sea considerada como una pequeña ciudad-Estado, como un gran monasterio o como una típica fortaleza renacentista, la *Ciudad del sol* pone en cuestión un aspecto fundamental para la construcción del Estado moderno: el de sus proporciones. En ese momento parecía hacerse manifiesta la inviabilidad de las pequeñas repúblicas, como quedaba demostrado con la suerte de las repúblicas italianas del *quattrocento* o con los pequeños principados alemanes, pero también comenzaba a ser impensable la idea del imperio universal que durante toda la Edad Media fue aspiración y modelo de organización política y que en este periodo comenzaba a difuminarse.

En la época de Campanella se comenzó a perfilar el Estado-nación moderno, más como realidad que como imaginación; es decir, en ese momento países como Francia, España o Inglaterra emprendían un proceso de centralización del poder político que los impulsaba a fijar y asegurar sus fronteras; a derribar las barreras interiores de su territorio; a imponer la normalización y difusión de una sola lengua; a promover la unidad y homogeneidad de sus ciudadanos; incluso, donde era factible, a adoptar una religión oficial, de Estado. Mediante todo esto se comenzaba a gestar la unión social que debía madurar hasta convertirse en una nación. Es cierto, sin embargo, que prevalecía en buena medida la idea de comunidad feudal; pues los individuos se sentían más ligados a su príncipe que a la comunidad; concebían las relaciones sociales como una cadena de vínculos jerárquicos; asociaban mentalmente la representación del gobierno monárquico con la omnipotencia divina, y concebían que la soberanía no podía ser sino la de un soberano; es decir, la de una persona, no la de una entidad colectiva.[29]

[29] Véanse Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2012; Michael Oakeshott, *El Estado europeo moderno*, Paidós, Barcelona, 2001; y Alberto Tenenti, *La edad moderna. Siglos XVI-XVIII*, Crítica, Barcelona, 2000.

En este sentido, una de las paradojas más irónicas acerca del pensamiento de Campanella es la que concierne a sus ideales políticos. Como ya se ha dicho, su obra más conocida es la *Ciudad del sol*, y el público menos familiarizado podría pensar que es la única, sin embargo, es un autor muy prolífico, particularmente en el ámbito específico de la política, en donde destacan obras como la *Monarquía del mesías*, la *Monarquía de España*, la *Monarquía de las naciones* y sus *Aforismos políticos*. Lo paradójico radica en que, como se ha visto, la *Ciudad del sol* es una pequeña ciudad-Estado que pareciera expresar el ideal político, la utopía de Campanella; no obstante, al atender al resto de su obra política, nos percatamos del error, pues en sus otros escritos políticos el modelo, la meta a alcanzar, no es el de una utópica y minúscula ciudad-Estado, sino la instauración de un imperio universal ejercido por la máxima autoridad de la Iglesia, el papa, quien concentraría el dominio espiritual y terrenal, subordinando y utilizando como meros instrumentos al conjunto de príncipes y reyes temporales, incluido el propio emperador del sacro imperio romano.

En la *Monarquía del mesías,* Campanella expuso de manera amplia sus argumentos en este sentido, su planteamiento es que como dios es unidad, lo más natural es que el gobierno se ejerza por una sola persona, incluso, dice que de acuerdo con la ley natural, la paternidad, el sacerdocio y el principado deben recaer en un mismo sujeto, con lo que plantea la plena legitimidad del papa para reclamar la potestad espiritual y temporal. Más aún, escamoteando un poco la lógica, afirma que lo más acorde con la ley de la naturaleza es que el príncipe sea designado por elección, como el papa, y no por sucesión hereditaria, como los príncipes renacentistas, aun cuando no sea éste el principio natural por el que se asume la paternidad ni por el que se designan a los sacerdotes ni a los príncipes. De esta manera, dice Campanella, si nada hay más natural que el imperio universal, lo cual está de acuerdo con la naturaleza divina, entonces la existencia de una multiplicidad de príncipes que no dependen de uno solo es obra del diablo.[30]

Así, la época en la que un solo sujeto era padre, sacerdote y príncipe es la verdadera edad de oro de la humanidad, de ahí que, al menos en este punto, haya cierta congruencia con el gobierno teocrático de la *Ciudad del sol*, en donde el poder temporal y espiritual se funden,

[30] Tomás Campanella, *La monarquía del mesías*, *op. cit.,* p. 22.

y al disolverse las familias para crear una sola que abarque a todo el conjunto social, el príncipe-sacerdote se erige también simbólicamente como padre del todo, con lo que se completa la trinidad de identidades del gobernante de la edad dorada.

De este modo, la multiplicidad de naciones y gobiernos es una creación diabólica, origen de todos los males. De ahí que Campanella destaque dos bondades del imperio universal que no serían nada despreciables ni en la Edad Media ni en la moderna: en primer término, la instauración de la paz universal, pues habiendo un solo príncipe no habría con quien pelear; y en segundo, la mayor igualdad entre los pueblos, pues al faltar alimento en un sitio, se podría recurrir a otro para enviarlo ahí y mitigar las penalidades de la humanidad.

Campanella rescata así dos ideas importantes en el pensamiento político medieval: la deseabilidad del imperio universal y la superioridad del papa con respecto al emperador. A la caída de Roma y durante casi toda la Edad Media el ideal político fue la restauración de un gran imperio, como el romano, que apoyado en el cristianismo reclamara una competencia global, universal. Dante fue quizá el último gran pensador medieval que en su *De la monarquía* insistiera con vehemencia en la conveniencia y necesidad de la investidura de un emperador universal, y decía al principio de su tratado:

> La Monarquía temporal, llamada Imperio, es el Principado único, superior a todos los demás poderes en el tiempo y a los seres y las cosas que por el tiempo se miden. De aquí surgen tres cuestiones. Nos preguntamos, primero, si dicho régimen es necesario para el bien del mundo. Segundo, si el pueblo romano se atribuye legítimamente su ejercicio. Tercero, si la autoridad de la Monarquía depende inmediatamente de Dios o de algún ministro o vicario de Dios.[31]

Y de hecho todo su tratado, compuesto de tres libros, está dedicado a tratar cada una de estas cuestiones en lo particular, concluyendo que la monarquía universal era completamente necesaria para la especie humana; que el pueblo romano tenía justas y legítimas aspiraciones para ser el depositario del imperio; y que el emperador no dependía de dios ni de ninguno de sus ministros, incluido el papa.

[31] Dante Alighieri, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1990, p. 36.

El tratado de Dante se enmarca en la disputa que se desencadenó desde el siglo IX, sobre todo a partir de la muerte de Carlo Magno (814), cuando el emperador y el papa comenzaron a luchar para imponer cada uno su supremacía. La confrontación tuvo sus ideólogos de una y otra parte, del lado del papa hubo elocuentes curialistas como Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Agustín Triunfo o Álvaro Pelayo quienes afirmaban que el papa tenía *plenitudo potestatis* sobre la humanidad; es decir, su autoridad no se limitaba a lo espiritual sino que abarcaba también lo terrenal, sobreponiéndose así al poder temporal de los príncipes; del lado del emperador hubo también grandes pensadores, cuyos nombres resuenan con más fuerza y son más reconocidos en la modernidad, pues entre ellos destacan el mismo Dante Alighieri, Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, quienes asumieron la tarea de criticar y oponerse enfáticamente a la pretensiones del papa sobre los asuntos terrenales.[32]

En el terreno propiamente político, uno de los episodios más significativos fue el enfrentamiento entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. El rey impuso al clero francés una contribución fiscal que generó un gran revuelo y la inmediata oposición del papa, pues hasta ese momento los clérigos disfrutaban del privilegio de estar exentos de semejantes contribuciones. Sin embargo, la radicalización de ambas posiciones llevó a que el papa promulgara las bulas *Clericis laicos* y *Unam Sanctam*, en las que defendía los privilegios del clero y afirmaba la independencia absoluta de la Iglesia frente a cualquier autoridad civil. Este enfrentamiento se zanjó con una victoria del rey francés, quien a la muerte de Bonifacio, en 1303, y luego del breve papado de Benedicto XI (1303-1304), logró que se eligiera como papa al obispo de Burdeos, quien se convirtió en Clemente V, y quedó completamente supeditado a él, al grado de que en 1309 aceptó el traslado de la sede papal de Roma a Aviñón, lo cual dio inicio a un periodo (1309-1377) en el que la autoridad papal estaría completamente subordinada a la corona francesa.

[32] Véanse Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985; Luis Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; y Antonio Truyol, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad*, Tecnos, Madrid, 1968.

Luego del Cisma de Occidente (1378-1417) y de la subsiguiente ofensiva conciliarista, la posición del papa quedó todavía más debilitada, como se demuestra en el Concilio de Constanza (1414-1418). Sólo muy gradualmente los papas del siglo XV fueron recuperando terreno frente a sus propios obispos y cardenales, y luego sobre los poderes temporales, al grado que para finales del siglo, primero de la mano de Alejandro VI (1492-1503) y luego de Julio II (1503-1513), pudieron crear un principado eclesiástico con un amplio dominio terrenal. Sin embargo, el saco de Roma de 1527 a manos de los ejércitos imperiales de Carlos V volvió a someter al papado, al grado de obligarlo a convocar a un concilio que durante décadas se había estado pidiendo dentro y fuera de la Iglesia; un concilio que de hecho se convirtió en una de las demandas más urgentes de la Reforma. Ese fue el origen del Concilio de Trento (1545-1563), del cual y a pesar de las expectativas negativas, el papado salió medianamente fortalecido, al grado de que logró estar en condiciones de emprender la contrarreforma religiosa, aunque ya nunca recuperó la fuerza que tuvo en la era medieval, cuando llegó a desafiar al emperador y a doblegar a varios príncipes temporales.

De esta manera, para fines del siglo XVI ya eran muy pocos los que pensaban que el papa tenía la facultad para esgrimir las *dos espadas*: la del poder espiritual y la del poder civil. Menos aún eran quienes creían que podía encabezar el imperio universal, incluso muy pocos consideraban deseable y factible un emperador universal, un monarca universal civil. Es cierto que durante los primeros años de Carlos V, y dada la extensión que había alcanzado su imperio, donde el sol nunca se ponía, se había vuelto a hablar de las posibilidades del imperio universal; sin embargo, las guerras que iniciaría en contra de Francia y de los principados alemanes prorreformistas pronto denotaron la improcedencia de esta euforia imperialista.[33] Parecía alejarse así el proyecto medieval del imperio universal e invalidarse la disputa entre las *dos espadas*, por lo que los planteamientos políticos de Campanella, ya bien entrado el siglo XVII, sufrían de un evidente anacronismo.

[33] Véase Federico Chabod, *Carlos V y su imperio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

CONCLUSIONES

Es muy común que las utopías sean ambivalentes con respecto a su perspectiva temporal; es decir, explícita o implícitamente son tanto una proyección hacia un futuro luminoso y prometedor, como una remembranza nostálgica de una época idílica, de una edad de oro perdida. En la *Ciudad del sol* están presentes ambas dimensiones, Campanella diseñó su república pensando tanto en una época dorada pretérita, probablemente una primitiva comunidad cristiana pequeña y muy unida, como en un futuro gobierno teocrático mundial, un imperio cristiano, constituido como una federación de pequeñas ciudades-Estado sometidas a la autoridad del papa.

No obstante, probablemente nunca existió una comunidad cristiana con la independencia y autosuficiencia que le atribuye su utopía. Del mismo modo, el proyecto de un gobierno mundial comandado por el papa parece más una idea concebida en el siglo XII o XIII que a principios del siglo XVII, cuando se perfilaba tanto en la teoría como en la práctica la fisonomía del Estado moderno, compuesta por una serie de instituciones que en nada se parecían a lo que proponía Campanella.

Sin adentrarnos en una descripción sistemática o completa de las instituciones características del Estado moderno, podemos señalar las que se contraponen de manera clara y definida a las ideas de Campanella, específicamente: 1) el individualismo; 2) la propiedad privada; 3) la legitimación racional del poder político y la exigencia de autogobierno; 4) la despersonalización de la autoridad estatal; 5) el positivismo jurídico; 6) el Estado laico y la tolerancia religiosa, y 7) el Estado-nación.

Una de las características más prominentes del Estado moderno es el individualismo; es decir, la definición de su relación con la sociedad a partir del supuesto de que está formada por individuos jurídicamente autónomos y directamente responsables ante él, y no por estamentos, corporaciones o linajes familiares, tal y como ocurría en el Estado feudal. Ciertamente, autores como Jean Bodin planteaban todavía hacia fines del siglo XVI que el Estado estaba compuesto de familias; sin embargo, ya a mediados del siglo XVII, Thomas Hobbes daba cuenta de la madurez de la concepción individualista de la sociedad, la cual se extendería poco a poco hasta convertirse en una idea común. Es cierto que Campanella disuelve en su utopía a la familia, la

célula fundamental del Estado medieval, pero como resultado de ello no emerge el individuo, sino que se produce la construcción de una sola familia, resultado de la comunidad de mujeres, y necesariamente de hombres. Más aún, Campanella somete a los individuos de su sociedad, de esta gran familia, a un control público que los despoja de su cuerpo, su conciencia y su descendencia.

La propiedad privada es también otro de los rasgos del Estado moderno que comenzaba a consolidarse. La necesaria distinción entre la esfera pública y la privada encontraba en el derecho a la propiedad un recurso que le permitía fortalecer la línea divisoria entre uno y otro ámbito. Hasta ese momento la administración patrimonial del feudalismo había impedido establecer claramente la diferencia, lo cual se agravaba con prácticas como los empréstitos forzosos, los destierros, las conquistas o los atropellos a los propietarios. No obstante, Campanella estatuye una comunidad de bienes absoluta, en donde nada pertenece a los individuos, todo le corresponde al Estado, lo cual propicia la indiferenciación entre el espacio público y el privado que contribuye a borrar cualquier afirmación individual frente a éste.

En el siglo XVII los problemas de legitimación del poder político llamaban poderosamente la atención de los más diversos pensadores. No por nada en este siglo vieron la luz las grandes teorías contractualistas que Hobbes y Locke desarrollaron para darle un sentido racional e instrumental al poder político. El mismo Campanella señala en un pasaje de la *Ciudad del sol* que sus habitantes provinieron de la India, de donde escaparon para llegar a esta isla, en la cual "decidieron vivir en común con arreglo a principios filosóficos". Sin embargo, no se trata de un indicio contractualista ni de una justificación racional del poder político, en realidad el autor dice poco al respecto en su utopía, pero es prolífico en la *Monarquía del mesías*, en donde no sólo se aparta de un fundamento racional del Estado, sino que convierte a la política en un asunto religioso, celestial: "Puede el hombre dominar naturalmente y regir a los hombres no en cuanto a hombre, sino en cuanto es autorizado por Dios [...] Y éste no gobernará en cuanto a hombre, sino en cuanto hombre divino y en cuanto lugarteniente de Dios".[34] Así, en lugar de ofrecer una teoría racional de la legitimidad

[34] Tomás Campanella, *La monarquía del mesías. La monarquía de las naciones*, CEC, Madrid, 1989, p. 8.

política, lo que Campanella propone es una justificación religiosa, una idea también más propia del Medioevo que del siglo XVII.

Incluso en sus afirmaciones se aparta también de las exigencias de autogobierno que comenzaban a adquirir tintes enfáticos y revolucionarios en muchas partes de Europa, como las Provincias Unidas, que en 1581 rechazaron la soberanía de Felipe II y se enfrascaron en una lucha que no culminó sino hasta 1621 con su plena autonomía. Sin embargo, Campanella no concebía una relación de responsabilidad del príncipe ante sus súbditos, ya que dice en este mismo texto: "Mejor es aceptar a un príncipe, dondequiera que se encuentre el mejor, que tan sólo el de la propia nación", lo cual parecía recuperar la tradición de algunas repúblicas italianas de la alta Edad Media que reclutaban a sus *podestá* fuera de sus fronteras. En el mismo sentido, planteaba que el imperio universal debía quedar en manos del papa, quien lo ejercería en total desvinculación de sus súbditos, ya que el "Papa depende de Dios, no del pueblo cristiano, como los reyes políticos".[35]

En esta época también comenzó a difundirse y generalizarse la despersonalización de la autoridad estatal, la noción de que el príncipe gobernaba no sólo por sus derechos personales a la corona, sino en atención a los reclamos de su pueblo y, sobre todo, prestando su persona para que se manifestara una tercera, una persona moral y colectiva distinta, que era el pueblo constituido como su propio agente de gobierno. En este sentido, Hobbes también fue un filósofo que abonó sustancialmente a la idea de que el Estado era una entidad de gobierno distinta a los propios gobernados y a los gobernantes, con plena autonomía frente a éstos. No obstante, en Campanella persiste una fuerte identidad entre ambas personalidades, aún no se ha separado el soberano de la soberanía, todavía hay un príncipe que actúa por sí mismo, no a nombre de la comunidad.

En el Estado medieval se entendía a la ley esencialmente como la expresión de las costumbres de un pueblo, como una tradición heredada de los ancestros; si acaso se atribuía alguna capacidad legislativa a los príncipes, ésta debía ceñirse a los hábitos populares; es decir, se limitaba tanto su discrecionalidad que a fin de cuentas era muy escaso su margen de innovación legislativa. Campanella estaba muy lejos de las ideas que comenzaban a difundirse acerca de la multiplicidad de

[35] *Ibid.*, pp. 13 y 104.

las fuentes del derecho, y mucho más lo estaba de la idea de que la ley proviniera esencialmente del derecho legislado y no del derecho consuetudinario. Todavía estaba más retirado del positivismo jurídico de Rousseau, en el sentido de concebir la ley como una creación racional de la colectividad tendiente a transformar su propia naturaleza y, por lo tanto, a entender entonces la ley como una expresión de la voluntad general de un pueblo vivo y activo.

Varias utopías del Renacimiento heredaron esta concepción costumbrista de la ley, como la *Wolfaria* (1521) de Johann Eberlein von Gunzburg, quien planteaba la necesidad de que la ley fuese extremadamente sencilla con el fin de que todos pudieran comprenderla; más típico era el caso del *Relox de príncipes* (1529) de Antonio de Guevara, que al describir la república de los *garamanti* señalaba que tenía sólo siete leyes, la primera de las cuales establecía que no podían existir más que esas siete leyes. La misma *Ciudad del sol* puede inscribirse en esta tradición. En la utopía de Campanella la ley equivale a las costumbres, hay una inmanencia legislativa que protege a la república de cualquier cambio o innovación. Aun cuando no es muy explícito sobre este punto en la *Ciudad del sol*, en los *Aforismos políticos* plantea que la costumbre es la base de la ley y además se declara partidario de la inmanencia legislativa, pues *cambiar a menudo las leyes es señal de ruina*.[36]

La tolerancia religiosa es algo inaceptable para Campanella, no tiene cabida ni en su minúscula *Ciudad del sol* y tampoco en lo que podríamos llamar su utopía extendida, el imperio universal, pues ésta sería gobernada por el papa. En la *Ciudad del sol* no se practica el cristianismo, sino una religión natural, una especie de deísmo solar. No obstante, hay un solo libro sagrado, un solo templo y un solo dios. Los fieles confiesan sus culpas ante el príncipe-sacerdote, se cree en la inmortalidad del alma y se acepta que el universo fue creado por la mano divina; es decir, la religión de los solares no es el cristianismo, pero se parece mucho. Casi un siglo antes, Moro, guía espiritual de Campanella, había aceptado que sus utópicos practicaran diferentes religiones, la única condición era que no fueran ateos. Pero Campanella no siguió en esto a su mentor, con lo que se convirtió en paladín y difusor de la contrarreforma religiosa, creó una Estado teocrático absoluto, irresistible. Incluso, cuando el Edicto de Nantes (1598) comenzaba a abonar la idea de un Estado laico como la mejor

[36] Tomás Campanella, *Aforismos políticos*, *op. cit.*, p. 177.

alternativa ante la pluralidad de credos, Campanella condenaba al "mahometanismo, donde contra naturaleza el sacerdocio depende de lo temporal".[37]

Finalmente, aun cuando no se había formado propiamente el Estado-nación moderno, muchos Estados europeos comenzaban a prefigurarse como tales, particularmente Francia, España e Inglaterra, que a la postre se convertirían en modelos de ello. Incluso la misma Italia había percibido ya los inconvenientes de no ser un Estado nacional, como el mismo Maquiavelo llegó a lamentar en más de una ocasión. Sin embargo, Campanella no prestó oídos a esto. Incluso cuando publicó su *Monarquía de las naciones* (1635) en un momento en que ya se había hecho evidente en Europa la necesidad de reconocer la integridad territorial y nacional de los Estados, como más tarde señalarían simbólicamente los Tratados de Westfalia (1648), hasta el final de su vida, mantuvo su proyecto de un imperio universal ejercido por el papa, quien tendría como príncipes o reyes tributarios a los gobernantes del mundo, lo cual constituía una reminiscencia de la mentalidad medieval que muy pocas personas albergaban ya a mediados del siglo XVII.

BIBLIOGRAFÍA

Addante, Luca, "Campanella e Machiavelli: Indagine su un caso de dissimulazione", *Studi Storici*, año 45, núm. 3 (julio-septiembre), 2004, pp. 727-750.

Alighieri, Dante, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1990.

Blanco Martínez, Rogelio, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal, Madrid, 1999.

Bodino, Jean, *Los seis libros de la república*, Orbis, Barcelona, 1973.

Botero, Giovanni, *De la causa de la grandeza de la ciudad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2006.

——, *La razón de Estado y otros escritos*, UCV, Caracas, 1962.

Burke, Peter, *El Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1999.

Campanella, Tomás, *La monarquía del mesías. La monarquía de las naciones*, CEC, Madrid, 1989.

——, *La política*, Alianza, Madrid, 1991.

[37] Tomás Campanella, *La monarquía de las naciones*, *op. cit.*, p. 175.

——, "Discorsi universali del governo eclesiástico per far una gregge e un pastore", en Campanella, Tomás y Giordano Bruno, *Opere*, Riccardo Ricciardi, Milano, 1954.

——, *Apología de Galileo*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.

Campanella, Tomás; Tomás Moro y Francis Bacon, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Comparato, Vittor I., *Utopía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

Chabod, Federico, *Carlos V y su Imperio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Davis, J.C., *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Delumeau, Jean, *El misterio Campanella*, Akal, Madrid, 2014.

Ernst, Germana, *Tommaso Campanella, The Book and the Body of Nature*, Springer, Nueva York, 2010.

Fernández, Santamaría J.A., *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento 1516-1559*, Akal, Madrid, 1988.

Field, J.V. y Frank A. J. L. James, *Renaissance and Revolution. Humanist, scholars, craftsmen and natural philosophers in early modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Figgis, John Neville, *El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Firpo, Luiggi, *I processi di Tommaso Campanella*, Salerno, Roma, 1998.

Garin, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1984.

Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media*, Huemul, Buenos Aires, 1963.

Grendler, Paul F., "Utopia in the Renaissance Italy: Doni's 'New World'", *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, núm. 4 (octubre-diciembre), 1965, pp. 479-494.

Hankins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Nueva York, 1990.

Headley, John M., "On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella", *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, núm. 3 (julio-septiembre), 1988, pp. 387-404.

Headley, John M., "Tommaso Campanella and Jean de Laurnoy: The controversy over Aristotle and his Reception in the West", *Ranaissance Quarterly*, vol. 43, núm. 3 (otoño), 1990, pp. 529-550.

Headley, John M., *Tomasso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.

Lutero, Martín, *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2008.
Manuel, Frank E. y Fritzie P., Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1984.
——, *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
Mattei, Rodolfo de, "Visuali teoriche e stimoli pratici nel riformismo económico-sociale del seicento", *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, serie III, vol. 23 (año 60), núm. 1 (enero-febrero) 1952, pp. 1-25.
Meinecke Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, CEPC, Madrid, 1997.
Oakeshott, Michael, *El Estado europeo moderno*, Paidós, Barcelona, 2001.
Ockham, Guillermo, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Tecnos, Madrid, 2008.
Padua, Marsilio de, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 2009.
Platón, *La República*, Maestas, Madrid, 2001.
Prosperi, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001.
Skinner, Quentin, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2012.
Tenenti, Alberto, *La edad moderna. Siglos XVI-XVIII*, Crítica, Barcelona, 2000.
Truyol, Antonio, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad*, Tecnos, Madrid, 1968.
Ullman, Walter, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin, Middlesex, 1968.
Vernet, Juan, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, El Acantilado, Barcelona, 2000.
Vitoria, Francisco de, *Reelecciones del Estado, de los indios, y del derecho de Guerra*, Porrúa, México, 2007.
Weckmann, Luis, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

JUSTICIA: MITO Y REALIDAD

*Joel Flores Rentería**

La justicia es uno de los principales ejes sobre los cuales giran las utopías. Construir una sociedad justa ha sido, quizá, la mayor obsesión utópica. Este tipo de sociedad constituye la utopía por excelencia, pues no es posible que exista debido a que todas las acciones y decisiones de los gobernantes tendrían que ser justas. La justicia se convertiría en una especie de esencia o atributo de las personas, en este caso, de los gobernantes, quienes, debido a ello, no podrían cometer injusticias; en consecuencia, terminarían erigiéndose en dictadores ya que, si todo es justo, el derecho de resistencia a la opresión y las libertades ciudadanas son anuladas, puesto que representarían una rebelión en contra de la justicia. El único camino posible sería obedecer los mandatos de las máximas potestades: la obediencia como la mayor virtud política. Ejemplo de ello fueron aquellos reyes de la cristiandad que se hicieron llamar reyes por gracia de dios: *Rex Dei gratia*; para indicar que su potestad les venía dada desde las alturas: ejercían su gobierno por voluntad divina y en representación de dios, razón por la cual no podían ser injustos. Desde esta lógica toda decisión y acción realizada por el *Rex Dei gratia* era justa necesariamente. Otra ilustración puede observarse en el Tribunal de la Santa Inquisición, donde los inquisidores eran capaces de torturar y condenar a una persona a morir en la hoguera por su propio bien. La sociedad justa invariablemente deviene reino de la arbitrariedad y el despotismo; no obstante, ha sido y es utilizada para justificar las más atroces dictaduras. En nombre de la justicia se destruye a la misma justicia.

Con la justicia y la sabiduría ocurre lo mismo, una y otra existen pero no pueden ser atributo o esencia de persona alguna. Sócrates

* Profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

demostró la imposibilidad de que exista un sabio, pues cuando alguien se ostenta como tal, cree saber las cosas que ignora y habla de ellas con la petulancia del que sabe, su opinión y juicio se convierten en el único criterio de verdad, lo cual cierra toda puerta de acceso al conocimiento. "El más sabio entre nosotros es aquél que reconoce que su sabiduría no es nada".[1] Es decir, sabe que no sabe porque está consciente de su ignorancia. Reconoce que él y Σοφια (Sofía o sabiduría) son personas diferentes, que un mortal puede ser amigo de *Sofía*, pero nunca podrá ser ella misma porque la destruiría. Lo mismo ocurre con la divina *Diké*, los mortales pueden ser amigos de la justicia y ordenar sus acciones conforme a la equidad y a los dictados de la prudencia, pero no pueden erigirse en la justicia porque exigir que el devenir ocurra conforme a sus designios implica su aniquilación. El prototipo del hombre justo es Narciso, quien atrapado en su esfera de cristal se pierde mirándose a sí mismo. La soberbia lo ciega y envilece, se iguala a los dioses inmortales y pretende que todo acontezca según sus deseos.

La justicia se manifiesta sólo en las acciones de las personas y nunca como su esencia o atributo. Se construye cotidianamente en las relaciones interpersonales. Bajo esta concepción, la justicia es utopía y realidad, pues se le observa únicamente en las acciones y se desvanece en cuanto son ejecutadas. No tiene un lugar fijo en este mundo, su presencia es itinerante, se le conoce por su ausencia. Es mito y realidad, porque los mitos, a decir de Salustio, versan sobres aquellas cosas que "no ocurrieron jamás, pero son siempre".[2]

Este ensayo trata sobre situaciones que no acontecieron, pero que siempre han estado presentes en la vida humana; se analizan tres representaciones de la justicia en los mitos griegos: la justicia como destino; la justicia como un actuar guiado por la prudencia, y la justicia republicana según Hesíodo.

En la mitología griega, una de las primeras representaciones de la justicia es mediante el destino. El destino como un devenir creado por los protagonistas mismos de la historia, sean mortales o inmortales, pues se trata de una fuerza que somete tanto a los dioses como a los hombres, nadie escapa a sus dominios. Todo devenir tiene sus

[1] Platón, "Apología de Sócrates", en *Diálogos*, Porrúa, México, 1975, p. 5.

[2] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 7.

antecedentes y nada, o casi nada, ocurre por azar. El futuro se muestra como consecuencia de nuestro pasado y de nuestro presente, por ello mismo el destino es ineludible; en parte es hechura de los hombres o de los dioses, porque es el resultado de las acciones pasadas y presentes; en parte es independiente de la voluntad de mortales e inmortales porque al ser concebido como consecuencia de las acciones y de los acontecimientos pasados y presentes adquiere su propia autonomía.

En esta concepción del devenir, del tiempo y de la historia, el ser humano y las deidades son origen y principio generador de sus actos y decisiones, pero una vez que han decidido y actuado de tal manera ya no está en sus manos cambiar lo acontecido. Es como aquel que, a decir de Aristóteles, enferma de manera voluntaria por "vivir desordenadamente y no hacer caso de los médicos. Fue entonces, pues, cuando estuvo en sus manos no enfermar, pero, una vez que se dejó llevar, ya no lo tiene, de la misma manera que aquel que ha lanzado una piedra ya no le es posible cogerla; sin embargo, arrojarla dependía de él".[3] Es aquí cuando el devenir, el destino, adquiere su independencia de la voluntad humana o divina: hágase lo que se haga, deséese lo que se desee, ya no es posible cambiar lo ocurrido y las consecuencias de nuestros actos tendrán lugar en el devenir irremediablemente.

La justicia se revela como destino: devuelve mal por mal y bien por bien; en uno y otro caso otorga la justa retribución a nuestras acciones. El destino, a su vez, se revela como historia, una historia trágica, pues se trata de un pasado, producto de un actuar colectivo, que en todo momento está presente y nos oprime por todos lados sin permitirnos liberarnos de él. Sólo hay un camino para evadir el fatal destino y éste también es obra de la divina justicia. El pensamiento, la deliberación sobre los hechos acaecidos y presentes, no rompe con la historia, por el contrario, tiene su origen en ella, y por esta razón permite a inmortales y mortales anticiparse a los acontecimientos; es decir, prever las cosas antes de que ocurran y no conocerlas una vez acontecidas. La Prudencia: la *phrónesis* o el pensamiento como principio de los actos es la única vía existente para evadir la fatalidad del destino. Es también el primer mandato, la primera ley que impone la divida justicia a mortales e inmortales por igual, quien osa desobedecerla queda atrapado en las redes del fatal destino.

[3] Aristóteles, "Ética Nicomaquea", en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982, 1114a.

De ello da testimonio Homero, en la *Odisea*, cuando narra la manera como Atenea clama piedad para Ulises ante su padre. En ese momento pasaba por la mente de Zeus el recuerdo de Egisto, homicida de Agamenón y asesinado por el hijo de éste: Orestes Atrida. Y con este recuerdo dijo a los inmortales reunidos en asamblea:

> Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándoles todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas. Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía. No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos, enviándole a Hermes desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello le traería la venganza por mano de Orestes Atrida [...] Pero Hermes no pudo cambiar las entrañas de Egisto, aun queriéndolo bien, y él pagó de una vez sus maldades.[4]

LA JUSTICA COMO DESTINO: LA HISTORIA QUE CONDICIONA EL PRESENTE Y EL FUTURO

La muerte de Agamenón también es obra de la divina justicia. Desciende de un linaje envuelto en venganzas, engaños homicidas y crímenes familiares. Sus orígenes se remontan a la historia de Pélope, hijo de Tántalo, un rey riquísimo, que con frecuencia era invitado al Olimpo, algunos dicen que era hijo de Zeus. Un día, Tántalo invitó a los olímpicos a su palacio y ofreció a los dioses un manjar exquisito, preparado especialmente para ellos. Tántalo había descuartizado a su hijo Pélope, todavía un niño; no obstante, éste nunca perdió la conciencia, recordaba la manera como fue descuartizado y cocinado en un caldero de bronce por su padre. Cuando los dioses llegaron, se sentaron alrededor del caldero donde hervía Pélope. Tántalo les ofreció su manjar, todos guardaron silencio, la carne se quedó en los platos porque los dioses habían descubierto el engaño. Solamente Deméter, aturdida y distraída porque su hija Core había desaparecido, cogió un trozo de carne y lo comió, era el omoplato de Pélope. Zeus, entonces, exhibió su furia y maldijo a Tántalo, todos los favores que hasta entonces le había dispensado se convertirían en atroces castigos;

[4] Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2001, Canto I, 30 y ss.

ordenó a Hermes que recogiera los pedazos del cuerpo de Pélope. Tenía que introducirlos otra vez al caldero y hacerlos hervir de nuevo. Después Cloto, una de las Moiras, diosa del destino, los sacó uno a uno y comenzó a coserlos, quedó un agujero en la espalda. Deméter le colocó un omoplato de marfil. Rea le insulfó el aliento y Pélope volvía a la vida, íntegro y radiante, más hermoso que antes de morir, pues ahora era hechura divina. Poseidón se sintió fulminado por la belleza del muchacho y decidió raptarlo para tenerlo como amante.

Después de haber vivido al lado de Poseidón, no se sabe cuánto tiempo, Pélope se encontró en la cabeza del reino paterno y decidió cruzar el mar en busca de una princesa lejana: Hipodamía, hija de Enómao, rey de Olimpia. En torno a la entrada del palacio de Enómao había trece cabezas humanas clavadas. Pélope era el decimocuarto pretendiente de Hipodamía. Enómao andaba en busca de una cabeza más para colocarla en el templo dedicado a Ares, su padre. El rey de Olimpia había decretado, para evitar el matrimonio de su hija, no se sabe bien si porque un oráculo le advirtió que moriría en manos de su yerno o porque se enamoró de Hipodamía, que los pretendientes de su hija primero debían vencer a sus caballos en una carrera de velocidad desde Pisa, situada junto al río Alfeo hasta el altar de Poseidón en el Istmo de Corinto. Les daba media hora de ventaja, mientras él sacrificaba un carnero en el altar de Zeus en Olimpia. Se trataba de un engaño pues los caballos de Enómao eran un regalo de su padre, Ares, dios de la guerra que personificaba la brutalidad y la violencia. Si el pretendiente perdía la contienda también perdía la vida, pero si ganaba la carrera era suya Hipodamía y moriría Enómao.[5]

Pélope sabía del engaño, pero pensaba vencer a Enómao con otro engaño. ¿Quién podría derrotar a los veloces caballos de Ares? ¡Los invencibles caballos de Poseidón, su primer amante! Poseidón no permitiría que la cabeza de Pélope terminara colgada, junto con las otras, como un trofeo de caza y accedió a prestarle sus caballos. Pélope pensó que un engaño podría no ser suficiente, por lo que ideó dos más para garantizar su triunfo. Planeó conquistar a Hipodamía antes de la carrera. Las trece ocasiones anteriores ella vio llegar a los trece extranjeros, subió a cada uno de sus carros; les distrajo y estorbó durante la carrera, tal como su padre quería. Sabía dónde iban a parar

[5] Higinio, *Fábulas mitológicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, Fábula 84, 1 y ss.

sus esqueletos. Pero ahora había quedado fulgurada por la belleza de aquel extranjero que tenía un brillo marfileo en la espalda y deseó por primera vez un lecho distinto, así que decidió arruinar a su padre. El último engaño tenía que ver con el cuidador de caballos de Enómao que era Mirtilo, un joven perdidamente enamorado de Hipodamía. Una noche antes de la carrera ella prometió su cuerpo a Mirtilo si conseguía frenar de algún modo la carreta de su padre. Mirtilo sólo pensaba en el cuerpo de Hipodamía y aceptó: quitó las pezoneras de los ejes de la carreta y las sustituyó por otras de cera. También se dice que fue Pélope quien sobornó a Mirtilo, prometiéndole la mitad de su reino y el privilegio de pasar la primera noche con su futura esposa. Lo más seguro es que ambos planearon el engaño. Pélope e Hipodamía también acordaron eliminar a Mirtilo tan pronto como pudieran, una vez ganada la carrera "los dos amantes conocían la primera ley del hampa: después del enemigo, matar inmediatamente al traidor que te ha permitido matar al enemigo".[6]

Lo ocurrido en la carrera ya estaba escrito. Las ruedas del carro de Enómao saltaron al derretirse la cera y los caballos destrozaron el cuerpo del rey. Se oyó su voz maldiciendo a Mirtilo: morirás a manos de Pélope. Esto era sólo el principio, el polvo, la sangre y las ruedas del destino no se detendrían hasta haber pasado cuatro generaciones.

Pélope fue un rey poderoso, a sus dominios les dio el nombre de Peloponeso, en honor suyo claro está, y tuvo veintidós hijos de Hipodamía. Hay uno más, Crisipo; que aun cuando "pasaba también por hijo de Pélope e Hipodamía [...] era en realidad un bastardo al que Pélope había engendrado en la ninfa Astíoque".[7] Era el preferido de su padre, lo cual desencadenó los celos y el odio de Hipodamía, pues pensaba que el hijo bastardo sería el heredero. Hipodamía persuadió a sus dos hijos predilectos, Atreo y Tiestes, de matar a Crisipo antes de que su presagio ocurriera.

Crisipo era un joven muy bello y sucedió que en aquel entonces Layo había sido desterrado de Tebas, Pélope lo recibió hospitalariamente y le encomendó a su hijo Crisipo para que le enseñara el arte del auriga, pero Layo se enamoró del muchacho y, una vez levantado el destierro, lo raptó y lo llevó a Tebas como su amante. Hipodamía, Atreo y Tiestes salieron tras de ellos para dar muerte al hijo bastardo

[6] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, *op. cit.*, p. 167.

[7] Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 49.

de Pélope. Crisipo murió en el lecho de su amante. Algunos dicen que él mismo se quitó la vida por vergüenza pues fue obligado a hacer algo que no deseaba; otros, que Hipodamía entró al dormitorio y aprovechando que estaban dormidos, tomó la espada de Layo y la hundió en el vientre del muchacho. "Layo fue acusado inmediatamente por el asesinato, pero Crisipo había visto a Hipodamía cuando huía y le acusó antes de expirar".[8]

Pélope se dirigía a Tebas para rescatar a su hijo cuando se enteró de lo ocurrido, al saber que Layo había sido encarcelado por Atreo y Tiestes le perdonó; pensó que sólo un amor irresistible le había impulsado a violar la hospitalidad brindada, o quizá recordó que él mismo había sido raptado por Poseidón. "A Layo se le atribuye el descubrimiento del amor entre muchachos".[9] Un amor estéril, que contraviene los mandatos de Hera, diosa encargada de garantizar la organización social y la reproducción; por ello, y debido a que los tebanos no sancionaron el delito de Layo, castigó a Tebas con la esterilidad de tierras, animales y hombres, nada se reproducía. Este fue el inicio de la cadena de pesares y maldiciones que padecieron los descendientes de Lábdaco por haber violado las leyes divinas.

Atreo y Tiestes fueron desterrados por Pélope. Hipodamía, al saber que había sido inculpada por la muerte de Crisipo, se suicidó. Cuando el trono de Micenas quedó vacante un oráculo aconsejó a los micenianos que eligieran a un príncipe de la casa de los pelopidas, fue entonces cuando hicieron llamar a Tiestes y Atreo para que uno ocupara el trono. Tiestes hizo prometer a su hermano que quien poseyera el vellocino de oro sería rey de Micenas.

Atreo, en una ocasión, había prometido a la diosa Artemisa sacrificar en su honor lo mejor de su rebaño. Artemisa, para ponerlo a prueba, hizo aparecer entre el rebaño de ovejas que compartían Tiestes y Atreo, por tratarse de una herencia de Pélope, a un cordero de larga cornamenta con un vellón de oro. Atreo cumplió su promesa; en parte, pues sacrificó al cordero con el vellón de oro pero únicamente ofreció la carne, lo volvió a rellenar y lo conservó como un tesoro.[10] Atreo estaba seguro de poseer el vellocino de oro; pero Tiestes había

[8] *Idem.*

[9] Horst Kurnitzky, *Edipo, un héroe del mundo occidental*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 12.

[10] *Cfr.* Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 2, *op. cit.*, p. 52.

seducido a Aérope, la esposa de su hermano, y ella había hurtado el talismán para entregarlo a su amante. Zeus descubrió el engaño y envió a Hermes con un mensaje para Atreo: "vete a ver a Tiestes y pregúntale si, en caso de que el sol marche para atrás en el cuadrante, renunciaría al trono en tu favor. Atreo hizo lo que se ordenaba y Tiestes accedió [...] Entonces Zeus, con la ayuda de Eride, invirtió las leyes de la naturaleza, hasta entonces inmutables".[11]

De esta manera Atreo fue rey de Micenas y también descubrió la infidelidad de Aérope, hija del rey de Creta, Crateo. Cuenta la historia que un día Crateo descubrió a su hija cuando estaba con su amante en el palacio, quien quizá era un esclavo, un vagabundo o probablemente Tiestes en su destierro, nadie lo reconoció. Crateo estaba a punto de arrojarla al mar, pero rectificó su sentencia a ruego del rey Nauplio y la vendió junto con su otra hija Clímenes, de la que sospechaba que conspiraba contra su vida. Nauplio se casó con Clímenes y Atreo, cuya esposa, Cléola, había muerto después de dar a luz a un hijo débil y enfermizo: Plístenes (así fue como Artemisa se vengó de él por no haber cumplido cabalmente su promesa); se casó con Aérope. Tuvo con ella tres hijos: Agamenón, Menelao y Anaxibia. Tiestes también tuvo tres hijos con Aérope: Pelopia y los mellizos Plístenes y Tántalo. Pelopia seguramente fue engendrada antes de que Atreo se casara con Aérope, pues éste no sabía de su existencia.

Cuando Atreo descubrió el engaño de Aérope la arrojó al mar y desterró a Tiestes, luego lo mandó matar pero los asesinos fracasaron. Tiestes, en venganza, envió "para que matase a Atreo a Plístenes, el hijo de Atreo, a quien había criado como suyo, Atreo, creyendo que era el hijo de su hermano, lo asesinó imprudentemente".[12]

Atreo, para vengar los agravios de su hermano, dejó pasar el tiempo y fingió reconciliarse con él. Lo hizo volver a su reino y celebró una comida en su honor; se trataba de un engaño más. "Mató a sus hijos, los infantes Tántalo y Plístenes, y se los ofreció a Tiestes en un banquete. Mientras comía, Atreo ordenó llevar los brazos y las cabezas de los niños. Por este crimen incluso el Sol desvío su carro".[13]

Tiestes, al conocer el abominable crimen, huyó del reino de Micenas para planear su venganza. Consultó al oráculo, y obtuvo como

[11] *Ibid.*, p. 53.
[12] Higinio, *Fábulas mitológicas*, *op. cit.*, Fábula 86.
[13] *Ibid.*, Fábula 88.

respuesta: "que el hijo que engendrara con su hija Pelopia lo vengaría de su hermano".[14] Tiestes, entonces, se dirigió al palacio del rey Tesproto en Sición, donde su hija era sacerdotisa en un templo dedicado a Atenea. La encontró cuando Pelopia sacrificaba una oveja negra para honrar a la diosa, al danzar alrededor del animal sacrificado resbaló en el charco de sangre que había emanado del cuello de la oveja. Pelopia corrió al vivero del templo y se quitó la túnica para lavar las manchas de sangre. Fue entonces cuando Tiestes vio por primera vez la belleza de su hija desnuda, deslumbrado e impulsado por su deseo de venganza, saltó sobre ella y la violó. Pelopia no pudo reconocerlo porque llevaba el rostro cubierto con una máscara, pero logró arrebatarle la espada, la llevó al templo y la ocultó debajo del pedestal de la estatua de Atenea.

Mientras tanto en Micenas comenzaba una época de malas cosechas y escasez de alimentos a causa de los crímenes cometidos. Atreo fue a consultar al oráculo quien le dijo que hiciera venir a Tiestes al reino, que se encontraba oculto en Sición. De inmediato salió a buscarlo, pero se encontró con Pelopia, impresionado por su hermosura, pidió al rey Tesproto, pensando que era su hija, que se la diera por esposa. Tesproto accedió y la boda se realizó de inmediato. Atreo regresó a Micenas sin Tiestes pero con una bella y joven esposa, pensaba que con ella podría tener nuevos hijos, libres de las maldiciones y los odios fratricidas que pesaban sobre su estirpe. Posteriormente nació el hijo engendrado por Tiestes y Pelopia lo abandonó en una montaña, "pero unos pastores de cabras lo recogieron e hicieron que lo amamantara una cabra, de donde viene su nombre Egisto o "fuerza de cabra". Atreo creía que el niño era suyo y que Pelopia había sido afectada por una locura pasajera que a veces sobreviene a las mujeres después del parto".[15] En consecuencia, lo alimentó y educó como su heredero.

En Micenas, el tiempo de malas cosechas y escasez de alimentos no había terminado. Atreo envió a sus hijos, Agamenón y Menelao, a Delfos para consultar al oráculo y saber el paradero de Tiestes, pero lo encontraron en el camino y lo llevaron por la fuerza a Micenas. Ahí, Atreo lo encarceló y encomendó a Egisto, que apenas tenía siete años, su primera tarea: matar a Tiestes mientras dormía. Tiestes despertó y encontró a Egisto inclinado sobre él con la espada en la mano.

[14] *Ibid*., Fábula 87.

[15] Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 2, *op. cit*., p. 55.

Rápidamente lo desarmó evitando así su muerte, pero de pronto se encontró frente a la espada que había perdido cuando violó a su hija. Preguntó a Egisto dónde la había conseguido, él respondió que se la había entregado su madre, entonces le ordenó que fuera a buscarla.

Tiestes interrogó a su hija. "Ella le respondió que se la quitó a un desconocido que la violó por la noche y de esa violación nació Egisto".[16] Pelopia, al ver a la espada y a su padre juntos comprendió todo lo ocurrido en aquella noche, por lo que tomó la espada y la hundió en su pecho. Egisto sacó la espada manchada de sangre y se la llevó a Atreo. "Pensando que Tiestes había muerto, se alegró, pero Egisto lo mató mientras hacía un sacrificio junto a la orilla del mar y regresó con su padre Tiestes al reino de sus antepasados".[17]

Egisto conocía los crímenes cometidos por Atreo y sabía que el oráculo un día le dijo a su padre que él vengaría los ultrajes y las ofensas que Tiestes tuvo que padecer. Quizá por ello el Egisto de Esquilo dice después de haber asesinado a Agamenón:

> ¡Oh dulce luz de un día justiciero!
> Ya puedo proclamar que desde arriba
> miran los dioses la desgracia humana,
> y que son vengadores de lo injusto,
> al ver –¡y con qué gozo!– a este varón
> aquí tendido, envuelto en el ropaje
> de la Erina, así pagando el crimen
> que cometió la mano de su padre...
> Esta es la causa
> por la que puedes verle aquí tendido.
> Y yo debería ser, muy justamente,
> el llamado a tramar esta venganza...
> y me trajo nuevamente la Justicia...
> he podido alcanzarle con mis golpes...
> Y ahora hasta la muerte será dulce
> al verle entre las redes de justicia.[18]

Agamenón yace envuelto en los ropajes de la Erina pagando el crimen que cometió su padre, dice Egisto. Las Erinas son las diosas

[16] Higinio, *Fábulas mitológicas, op. cit.*, Fábula 88.
[17] *Idem.*
[18] Esquilo, *La Orestía, I Agamenón,* Rey, México, 1988, p. 304.

que personifican la venganza de los crímenes cometidos, en sus dominios se encuentran sometidos inmortales y mortales por igual. Cuando Cronos castra a Urano lanza los genitales de su padre al mar, pero "cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un año, dio a luz a las poderosas Erinas".[19] Quienes fueron engendradas por las gotas de sangre derramadas de los genitales de Urano para castigar el crimen cometido por su hijo parricida. Si bien los dioses no mueren, en los hechos Cronos destrona a Urano y al castrarlo lo mata en tanto que padre, pues jamás podrá volver a reproducirse, por lo menos de la manera que lo hacía antes de la castración.

Urano dio el nombre de Titanes[20] a sus hijos a manera de insulto y para significar "que en su intento, con temeraria insensatez habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo".[21] Las Erinas personifican el justo castigo por los crímenes cometidos. Es la venganza de Urano sobre sus hijos y sobre él mismo, pues Urano fue el primero en ejercer la violencia. Cada vez que nacía uno de sus hijos lo mantenía oculto en el seno de Gea sin dejarlo salir a la luz y gozaba cínicamente con sus perversas acciones. Por ello Gea tramó una venganza: "¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podemos vengar el cruel ultraje de vuestro padre, pues él fue el primero en maquinar odiosas acciones".[22]

Nadie escapa a su destino, pero éste es obra de uno mismo, es producto tanto de las decisiones tomadas y de las acciones realizadas como de aquellas otras que deberemos tomar y realizar. En el destino, que se manifiesta siempre en el tiempo presente, se conjugan pasado y futuro. Egisto pudo haber cambiado su destino pero terminó atrapado, envuelto en su pasado. Hermes, mensajero de Zeus, se lo advirtió, pero no fue capaz de prever lo que ocurriría si perpetraba los atroces crímenes.

Sólo el *Noûs*: la astucia, la prudencia, la inteligencia o pensamiento permite conocer las cosas antes de que ocurran. Egisto fue impruden-

[19] Hesíodo, "Teogonía", en *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 2001, 185.

[20] Hesíodo hace un juego de palabras: Τιτ νας: titanes; τιταινοντας: en su intento; τισιν: castigo; para señalar que el nombre de Titanes significa que *en su intento* (*por el crimen cometido*) *recibirán el justo castigo*. Por ello Hesíodo dice que el nombre que Urano les dio a sus hijos es un insulto. Teogonía 207.

[21] *Ibid*., 210.

[22] *Ibid*., 164.

te, se dejó guiar por el impulso de represalia, creyó que si vengaba los crímenes cometidos por Atreo en la persona de su hijo Agamenón honraría a la divina justicia. Egisto actuó con ignorancia, confundió a la persona que cometió los crímenes, el tiempo en que se cometieron y el lugar; si uno actúa ignorando estas tres cosas realiza un acto de locura y la justicia no equivale a la locura.

Egisto olvidó el primero, y podría decirse el único, mandato de la divina *Diké*: actuar con prudencia para poder conocer las consecuencias de nuestros actos.

NÉMESIS: EL *NOÛS* COMO PRINCIPIO DE LA JUSTICIA

Urano engendra a las Erinas para vengar el crimen de sus hijos, es movido por el impulso y la ignorancia; había olvidado, por obra de otra diosa: Lete u Olvido, que ya existía la divina justicia, una deidad más antigua y poderosa que el mismo rey de los dioses. Era "Némesis [...] la diosa luna como ninfa".[23] Triple por sus tres fases: la luna creciente era la joven, la doncella; la luna llena, la mujer en cinta, la madre; la luna nueva, la anciana sabia, cuya luz estaba oculta en su interior".[24] Selene*:* la luna; simbolizaba la luz, el brillo, la sabiduría y, si bien era una entidad triple, ante los hombres se mostraba como una dualidad: luz y obscuridad. Por ello se le vinculaba con la hechicería, con el ocultamiento de las cosas visibles que ocurre cuando la obscuridad cubre todo con su manto. Llegó a simbolizar la naturaleza y el conocimiento a la vez, razón por la cual Heráclito dice que "la verdadera naturaleza ama ocultarse".[25] Lo que percibimos con los ojos y los oídos son tan sólo representaciones de la realidad, con frecuencia somos engañados en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas. Nos ocurre lo que a Homero, que llegó a ser considerado el más sabio entre los griegos, pero fue engañado por unos pescadores. En una ocasión salieron a pescar pero no encontraron peces, entonces comenzaron a quitarse los piojos unos a otros y regresaron con las

[23] Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 1, *op. cit.*, p. 255.

[24] Anne Baring, Jules Cashford, *El mito de la diosa*, FCE-Siruela, México, 2005, p. 37.

[25] Heráclito, *Fragmentos presocráticos, de Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, Madrid, Clásicos de Grecia y Roma BT 8297, 2008, Fr. 8 (123), p. 130.

redes vacías. Al verlos Homero les preguntó, ¿qué llevan consigo? Ellos respondieron: "cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos".[26] "Homero, al no ser capaz de resolver el enigma, murió de aflicción".[27]

Es Homero quien se engaña a sí mismo, pues se deja guiar únicamente por lo que ve: unos pescadores con sus redes vacías. Escucha sin comprender, como a aquellos hombres que "escuchando sin entender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: presentes, están ausentes".[28] Olvida que los ojos y los oídos son malos testigos para aquellos que no saben comprender su lenguaje.[29] Las cosas ocultas a los ojos y a los oídos: a la sensación; son aquellas que no vimos ni oímos pero que llevamos encima, es el conocimiento de lo manifiesto. Homero se dejó engañar por unos jóvenes pescadores, no pudo descubrir la verdad oculta en su enigma. "Los griegos llamaban *Aléteia* lo que solemos traducir con la palabra verdad. Sin embargo, si traducimos la palabra griega literalmente, entonces ésta dice desocultamiento".[30] La naturaleza ama ocultarse y sólo a través del conocimiento podemos descubrir lo que está oculto. Es por ello que las ciencias avanzan únicamente cuando son capaces de des-ocultar las verdades, las leyes, que la naturaleza esconde en su ser.

El pensamiento es lo que no vemos, ni oímos, ni cogemos, pero que llevamos dentro de nosotros. Es lo oculto, la sabiduría, la luz interna, el brillo de la antigua diosa ninfa: Némesis. Lo oculto, esa luz interna, llamada también pensamiento, inteligencia o razón es lo común, por lo tanto "es preciso que los que razonan con sensatez se afiancen a lo que es común a todos [...] Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todos les basta incluso les sobra. Por ello es necesario seguir lo común, pero aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia".[31] He aquí nuevamente el engaño. Las cosas manifiestas y corpóreas que percibimos con los sentidos provocan la ilusión de existir fuera de nosotros y ser reales,

[26] *Ibid.,* Fr. 21 (56), p. 131.
[27] Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía,* Tusquets, México, 2009, p. 65.
[28] Heráclito, *Fragmentos presocráticos..., op. cit.,* Fr. 2 (34), p. 130.
[29] *Cfr. Ibid.,* Fr. 13.
[30] Martin Heidegger, *Parménides,* Akal, Madrid, 2005, p. 18.
[31] Heráclito, *op. cit.,* Fr. 23, p. 132.

pero existen y son reales sólo con nosotros, en la medida en que nos relacionamos con ellas a partir del pensamiento. De manera análoga percibimos a los otros entes humanos como existencias fuera de nosotros, independientes o sometidas, no importa; por el hecho de ser externas son también diferentes y se perciben como ajenas, separadas de nuestra existencia; en consecuencia, su devenir no tiene porqué afectarnos. Nuevamente la sensación de lo manifiesto nos engaña, pues nos percibimos como existencias individuales, separadas unas de otras y sin relación alguna. Sólo el *Noûs*: el pensamiento, el conocimiento, la inteligencia; es capaz de des-ocultar la verdad. Nuestro existir es necesariamente un ser con los otros. El daño que se infringe al otro, al semejante, es también un daño para sí mismo, que tarde o temprano tendrá que sufrirse.

Por esta razón Egisto se asume como instrumento de la justicia divina. Una justicia que a los ojos de la multitud se deja ver como venganza. Egisto castiga el crimen cometido por Atreo. Comete un nuevo crimen y sus actos tendrán consecuencias: morir a manos de Orestes Atrida, hijo de Agamenón. Los dioses olímpicos se lo advirtieron al enviarle a Hermes para que le aconsejara desistir de su venganza y del asedio a la reina, pues ello le atraería la venganza de Orestes. "El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó".[32] Egisto no accedió a prevenir su desgracia, aunque los dioses enviaron a Hermes para prevenirlo de su destino. Actuó como si tuviera una inteligencia propia, ignorando que la justicia, la razón, es lo común.[33] Escuchó sin comprender y se dejó engañar por las historias referentes a sus antepasados, pensó que eran una realidad anterior y, en consecuencia, externa a él. Creyó que era el genio vengador de Tiestes quien consumaba el crimen. Él mismo se erigió juez y parte para cometer una injusticia en nombre de la justicia misma, olvidó que la justicia es lo común, el juicio verdadero, libre de las falsas apariencias que dan lugar a las sentencias torcidas de los reyes devoradores de regalos.

Némesis, la divina justicia, simboliza el *noûs:* sabiduría, conocimiento, inteligencia, pensamiento; es la luz que oculta en su interior la diosa *Selene* cuando se muestra ante los hombres como obscuridad: luna nueva. Némesis, como diosa de la justicia es la ley divina y, en

[32] Hesíodo, *Teogonía*, *op. cit.*, 265.

[33] *Cfr.* Heráclito, *Fragmentos presocráticos*, *op. cit.*, Fr. 28.

consecuencia, no puede ser desviada o eludida por su carácter divino. Personifica la necesidad, aquello que es por fuerza, lo que obligatoriamente debe cumplirse: el destino.

En la mitología grecolatina "las Moiras, o las tres parcas, son la triple diosa luna [...] Cloto es la hilandera, Láquesis la medidora y Átropos la que no puede ser desviada o eludida. Moira significa 'una parte' o 'una fase' y la luna tiene tres fases y tres personas".[34] Las Moiras conceden a los mortales desde el momento de nacer "la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de los hombres y de los dioses. Nunca cejan las diosas su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quienes cometen delitos".[35] Las Moiras conceden a los hombres la libertad para actuar justa o injustamente, les otorgan el *noûs:* el pensamiento, la inteligencia; para discernir entre el bien y el mal, pero si optan por actuar de manera injusta el castigo es ineludible. Dice Heródoto que lo que ha sido "dispuesto por el hado [destino] no pueden evitarlo los dioses mismos".[36]

Las Moiras son divinidades tejedoras, hilanderas por excelencia. *Klotho* en griego significa hilar y es el nombre de la diosa tejedora, aquella que ha construido una red donde se anudan realidades diferentes en un mismo devenir. "Pues tejer no significa únicamente predestinar (en el plano antropológico) y reunir realidades diferentes (en el plano cosmológico) sino también *crear,* hacer salir de su propia sustancia, exactamente como lo hace la araña que construye su tela de sí misma".[37] Las tejedoras o hilanderas son diosas creadoras que conjugan belleza y realidad; con sus hebras de hilo generan obras de arte. Tejer es semejante a pensar o a conocer, pues en el proceso del pensamiento se va hilando una idea con otra para conocer una realidad. Atenea era una diosa tejedora, la mejor de todas. Sólo había una princesa en Lidia, Aracne, que probablemente la igualara. Era muy soberbia y tan hábil en el arte del tejido que constantemente retaba a Atenea, pues pensaba que ni la diosa podía igualarla. Un día Atenea aceptó el reto. Le mostraron un paño en el que Aracne había tejido

[34] *Ibid.,* p. 56.

[35] Hesíodo, *Teogonía, op. cit.,* 219.

[36] Heródoto, "Los nueve libros de la historia", en *Historiadores griegos, Heródoto, Tucídides, Jenofonte,* EDAF, Madrid, 1968, Libro I, p. XCI.

[37] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Era Ediciones, México, 2000, p. 174.

ilustraciones de los amoríos de los dioses olímpicos. Atenea lo revisó y no encontró defecto alguno, pero consideró que era una ofensa a las deidades y desgarró el lienzo. Aracne comprendió su falta e intentó suicidarse colgándose de una viga, pero Atenea lo impidió transformándola en una araña y a la cuerda en la telaraña por la que subió para salvar su vida.[38] No se sabe si fue un castigo o un reconocimiento para la mejor tejedora que, a semejanza de la araña, a partir de sí misma crea una realidad diferente. Atenea, la diosa tejedora, enseñó a los mortales el arte del tejido y del hilado, la ciencia de los números y todas las demás artes. Inventó la flauta, la trompeta, la olla de barro, el arado, el rastrillo, el yugo para los bueyes, la brida para el caballo, el carro y el barco. Fue la primera en enseñar a los mortales a crear, transformar, una realidad desde sí mismos; es decir, desde el pensamiento. Por ello la diosa representa la sabiduría, la justicia y la belleza.

Las Moiras son diosas de la justicia, Cloto lleva en sus manos el hilo de la vida con el que teje el destino de mortales e inmortales. El hilo de la vida es un periodo más o menos largo, el cual es medido por Láquesis, la diosa mesura y, finalmente, cuando llega el momento, Átropos corta el hilo. Por ello son diosas del tiempo con medida o mesura y del destino; del nacimiento y de la muerte, representan a la necesidad, a lo que es por fuerza, pues todo lo que nace necesariamente debe morir, pero en las redes que ha tejido la necesidad humana, morir implica un renacer. Tejer es vincular, anudar realidades diferentes, para crear algo nuevo. De entre todas las deidades sólo Némesis, la antigua diosa luna, muere y renace mes tras mes. Es la única que puede conocer la muerte sin dejar de ser inmortal, pues su muerte es reposo y regeneración.

> La luna es el instrumento de medida universal [...] El tiempo controlado y medido por medio de las fases de la luna es [...] un tiempo vivo. Se refiere a una realidad biocósmica, la lluvia o las mareas, la siembra o el ciclo menstrual. Bajo la influencia o según el ritmo lunar se coordinan toda una serie de fenómenos en los planos cósmicos más diversos.[39]

La luna fue concebida como fuente de realidades vivas y como fundamento de la fertilidad y la regeneración. El tiempo lunar es

[38] *Cfr.* Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 1, *op. cit.*, p. 119.
[39] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 150-151.

el tiempo humano, un tiempo con medida enmarcado entre el nacimiento y la muerte; entre uno y otra el devenir, el acontecer, la existencia humana que se manifiesta como una realidad concreta y singular. El acontecer es la historia que lleva en sí el registro del ser y del no ser, de la vida y de la muerte, de los pueblos y de las personas. Pero ese tránsito de la vida a la muerte y de la muerte a la vida se presenta de una manera diferente en la naturaleza y en la historia humana. En la naturaleza la muerte significa generación de una vida idéntica a la destruida; en la historia, la muerte significa generación de una vida diferente a la recién desaparecida. Ocurre así porque en el devenir humano el pensamiento es el motor que pone en movimiento a la historia, al acontecer entre las distintas personas y porque el pensamiento, en tanto que ideas, se muestra como algo perene e indestructible; únicamente se transforma a sí mismo, pero al transformarse incorpora lo que antes era. El pensamiento es la potencia, la capacidad creadora que ha transformado la faz de Tierra. Es la luz interna que la luna nueva oculta en su interior, razón por la cual la diosa Némesis es la deidad más humana de todo el panteón griego. La única que puede conocer la muerte sin dejar de ser inmortal. Simboliza el pensamiento que posibilita a los mortales, no obstante haber muerto, seguir entre los vivos.

Tique, la diosa fortuna, al igual que Diké y Aedo: justicia y vergüenza, "era una divinidad artificial inventada por los filósofos primitivos", en tanto que Némesis (ley debida) había sido la diosa ninfa de la muerte-en-vida, a la que entonces volvieron a definir como un control moral sobre Tique. Que la rueda de Némesis es originalmente el año solar lo indica el nombre de su equivalente latina, Fortuna (*de vortumna,* la que hace girar el año). La Némesis a la que persiguió Zeus no es la concepción filosófica de la venganza divina con los presuntuosos mortales, sino la diosa ninfa original, cuyo nombre habitual era Leda.

En la mitología prehelénica, cuando la rueda de Némesis había girado medio círculo, el rey sagrado, elevado a la cima de su fortuna, debía morir; no obstante, huía de la diosa y pasaba por sus transformaciones estacionales: liebre, pez, pájaro y grano de trigo; pero llegado el solsticio de verano era devorado por la diosa. En la mitología helénica los papeles se invierten, es la diosa la que huye y el rey de los inmortales quien la persigue hasta que finalmente, con un engaño, logra violarla. Zeus pretendía seducir a la necesidad, la más difícil de todas las proezas amorosas, para lograrlo se requería de

una astucia divina, pero Némesis personifica también a la astucia, a la inteligencia, al *noûs*. La diosa necesidad rechazaba una y otra vez los cortejos del rey de los dioses. Némesis fue la única deidad a la que Zeus deseó y persiguió frenéticamente, se sentía más atraído por la frágil belleza de las mortales que por las divinas inmortales, cuando bajaba del Olimpo era para poseer a una bella mujer. Némesis no se apiadaba de las súplicas del rey de los inmortales, entonces Zeus pidió ayuda a la diosa Afrodita y juntos tramaron el engaño: Zeus tomaría la forma de un cisne blanco y Afrodita la de un águila amenazadora. Cuando el cisne huía aterrado para salvar su vida Némesis le brindó protección, el cisne se acurrucó entre las piernas de la diosa hasta que ésta se durmió.

> Némesis seguía durmiendo cuando el cisne la estupró. Después del vientre de Némesis asomó un huevo blanquísimo. Hermes lo cogió, lo llevó a Esparta y lo depositó en el vientre de Leda. Cuando el gran huevo se abrió, se vislumbró dentro de la cáscara una minúscula y pequeña figura de mujer: Helena.[40]

Leda es la antigua diosa ninfa, pero en el mito heleno aparece como la esposa del rey de Esparta, Tindáreo; algunos dicen que Zeus, en forma de cisne, se ayuntó con Leda junto al río Eurotas, "que ella puso un huevo del que salieron Helena, Cástor y Pólux; y que en consecuencia se la deificó como la diosa Némesis".[41] Ahora bien, esa misma noche, Tindáreo se había acostado con Leda y puso un segundo huevo, por ello otros afirman que Zeus engendró a Helena y a Pólux y Tindáreo a Cástor y a Clitemnestra.[42] También se afirma que el huevo cayó de la luna, del cielo, en el río Éufrates y que unos peces lo llevaron a la orilla para que las palomas lo empollaran. Del huevo salió la diosa del amor Siria o Venus,[43] cuya equivalente griega es Afrodita. Como quiera que haya sido, Zeus, con su proeza amorosa, hizo que de la necesidad y de la justicia surgiera la belleza: Helena de Troya, la única hija mortal de Zeus; o bien Venus, que en la mitología romana simboliza la belleza, el amor y la fertilidad.

[40] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía, op. cit.*, p. 119
[41] Robert Grave, *Mitos griegos,* vol. 1, *op. cit.*, p. 255.
[42] Higinio, *Fábulas mitológicas, op. cit.*, Fábula 77.
[43] *Ibid.,* Fábula 197. *Cfr.* Robert Grave, *Mitos griegos,* vol. 1, *op. cit.*, p. 254.

Zeus hizo que la belleza brotara del seno de Némesis, por ello la justicia fue tenida como la mayor de las virtudes en la *polis* griega, con base en ella era posible erigir comunidades políticas fundadas en la equidad y la armonía y, con frecuencia, la paz. La violencia, por ser inherente a toda ley, no fue posible erradicarla; en consecuencia, tampoco las guerras. Estas últimas terminaron expulsando a la justicia de las comunidades políticas. "Una vez que la Justicia se hubo marchado al cielo, jamás volvió a vivir universalmente entre los hombres, sino sólo parcialmente en alguna ciudad, a la que convirtió en grande y poderosa, mientras fue recibida en ella".[44] Por esta razón es muy difícil encontrar entre las comunidades humanas un ejemplo que ilustre lo anterior. No obstante, entre los inmortales existe uno que puede citarse.

En un principio, antes de que el tiempo existiera, sólo había *Caos*: un hueco, una abertura, un vacío negro, obscuro, en el que nada podía distinguirse. Del seno de Caos emergió Gea, que posee una existencia opuesta y contraria a la de Caos. Él representa lo ambiguo, lo confuso e indeterminado, carente de forma; la existencia de Gea, por el contrario, es corpórea y posee una forma nítida, perfectamente delimitada. Es el basamento en el cual se erige toda forma de vida, razón por la que Gea, la Tierra, es la madre universal. Cuando emerge Gea aparece en ella misma el Tártaro, una abertura que lleva en su cuerpo, un hueco, un vacío obscuro y tenebroso que conduce a sus entrañas, es una especie de Caos secundario que no debe confundirse con el Caos primordial: origen de todo. Después de Gea y de Tártaro surgió Eros, también el Eros primordial o el vejo amor como se le nombraba, un amor que no necesariamente era sexuado, como el que personifica el Eros secundario, hijo de Afrodita y Hermes.

Del Caos también surgieron Erebo, dios primordial que personifica la obscuridad, y la negra Noche (Nyx), de la unión amorosa entre ambos nació Éter, el aire que respiran los dioses y el Día. Luego la terrible Nyx, sin acostarse con nadie, parió a las "Moiras y a las Keres, vengadoras implacables [...] También alumbró a Némesis, azote para los hombres mortales".[45] Némesis, la diosa justicia es hija de la Noche, o quizá sea la misma Nyx, pues la negra Noche existe cuando la luna se encuentra en su tercera fase; en este caso, Némesis, la ley

[44] Maquiavelo, "La justicia y la organización del Estado", en *Escritos políticos breves,* Técnos, Madrid, 1991, p. 128.

[45] Hesíodo, *Teogonía, op. cit.*, pp. 210-225.

debida, emerge del Caos para dar luz y generar la armonía en las comunidades de mortales e inmortales, razón por la cual gobierna los destinos de dioses y hombres. Es anterior a Urano, el primer monarca entre los inmortales.

Gea, sin acostarse con nadie, "alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses".[46] Pero, por obra de Eros primordial, Urano deseó no separarse nunca de Gea, la cubría por completo, de noche y de día copulaba con ella y no permitía que sus hijos salieran del seno de la madre Tierra, los mantenía ocultos, prisioneros en el tenebroso Tártaro. Por obra del Destino, Urano pagaría por sus crímenes. Gea tramó la venganza y Cronos la ejecutó. Urano personifica al deseo, es puro deseo, ausencia absoluta del *noûs*.

La castración de Urano representa la separación de la tierra y del cielo; es decir, la creación del espacio necesario para la existencia de toda forma de vida. Urano, el deseo, es el padre universal. Aun después de la castración, con su llanto, seguía fertilizando las hendiduras secretas de Gea.

Cronos accede al trono de los inmortales a partir de un crimen y por ello recibirá el justo castigo: el hijo parricida deberá morir a manos de su propio hijo. Cronos personifica la violencia, es el tiempo implacable, soberbio, no perdona a nadie, tarde o temprano termina destruyendo toda forma de vida. Es el dios más poderoso, únicamente Némesis lo iguala porque ella es también el tiempo, pero un tiempo diferente, con mesura, cíclico. Cronos es el tirano por excelencia, el amo absoluto, su acción es la muerte; mientras que la acción de Némesis es la vida, muere y renace constantemente y en cada renacer incorpora en su ser lo que antes era; de tal suerte, lo que muere en verdad no muere, vive entre nosotros. Cuando la *Ley Debida* baja del cielo y convive con mortales e inmortales destruye las relaciones interpersonales fundadas en la *Hybris* y la discordia para dar paso a la generación de comunidades erigidas a partir de la equidad y la libertad: *eleutheria,* término que tiene múltiples significados, entre otros: independencia, alteza de ánimo, generosidad, magnanimidad, honorabilidad, valentía. La palabra *eleutheria* (libertad) "designa la actitud propia del ciudadano libre, tanto en el modo de gastar su dinero como en el modo de expresarse o en cuanto al decoro externo de su

[46] *Ibid.,* p. 125.

modo de vivir [...] es la *paideia* del ciudadano libre, por oposición a la incultura y a la mezquindad del hombre no libre".[47] La libertad era un principio ético que ponía en contacto, que relacionaba a los integrantes de una comunidad política; es decir, a personas libres, sean éstas mortales o inmortales; suponía como condición necesaria de existencia a la igualdad y la prudencia.

A Zeus se le dio el epíteto *eleutherio*. Era hijo de un padre parricida y su destino era destruir, destronar a su padre y morir en manos de uno de sus hijos. Nunca intentó evadir su destino porque éste es ineludible. Enfrentó a Cronos, y con la ayuda de los dioses titanes, que le obsequiaron el rayo y el trueno, lo venció. Luego quiso gobernar acompañado de la prudencia, de la astucia, del *noûs*, y tomó como primera esposa a Metis, hija de Océano y Tetis, "la más sabia de los dioses y hombres mortales, más cuando faltaba poco para que naciera la diosa Atenea [...] engañando astutamente su espíritu con palabras ladinas, Zeus se la tragó por indicación de Gea y Urano".[48] Para cambiar su destino no bastaba con que Metis, sabiduría o prudencia, estuviera siempre a su lado, él mismo debería personificar al *noûs,* que es la capacidad de previsión, de anticiparse a las cosas antes de que ocurran. Metis poseía el don de la metamorfosis, Zeus tramó el engaño y fingió estar jugando con su esposa, le pidió que adoptara la forma de diversos animales, un feroz león, un ave, una liebre, finalmente que se convirtiera en una gota de agua y cuando Metis lo hizo se la tragó. Desde aquel entonces Zeus lleva en su ser a la astucia que le permite anticiparse a los acontecimientos antes de que ocurran. Cuando Zeus se tragó a Metis, ella se encontraba encinta, razón por la cual Atenea no nace del vientre de su madre sino de la frente de Zeus; de esta manera, el rey de los inmortales pudo educar a su hija y enseñarle lo bueno y lo malo, y así transformó su destino. Atenea es hija de un padre parricida, pero debido a la prudencia de Zeus ella no será parricida.

Zeus no acostumbraba recurrir a la violencia para imponer su voluntad. Algunas cosas las dejaba a la suerte y otras se decidían en asamblea. En la guerra de Troya, los inmortales, por iniciativa de Zeus, decidieron en asamblea no intervenir a favor de uno u otro de los contendientes. No obstante, Poseidón deseaba la victoria para los griegos

[47] Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 433.

[48] Hesíodo, *Teogonía, op. cit.,* 885.

y decidió ir a los campos de batalla e inclinar la balanza en contra del valeroso Héctor. Cuando Zeus se da cuenta de lo ocurrido envía a la veloz Iris para ordenarle a Poseidón que se retire a sus dominios. Iris le comunica el mensaje, pero Poseidón, irritado, le responde que Zeus no tiene potestad en la Tierra. Tres son los hijos de Cronos y Rea:

> Zeus y yo [Poseidón] y, el tercero,
> Hades, que es soberano de los muertos;
> y en tres partes está repartido
> y cada uno participa ya
> de su prerrogativa, a saber:
> yo obtuve, al ser echadas
> las suertes, habitar en la mar canosa y
> Hades obtuvo las brumosas sombras,
> y a Zeus le tocó el ancho cielo
> en medio de las nubes y del éter.
> Mas la tierra aún
> común a todos es,
> como también lo es el amplio Olimpo.[49]

Homero trae a la luz no sólo las discrepancias entre los inmortales, sino la forma de gobierno existente entre ellos. Una república, una *politeia*, un gobierno ejercido entre personas libres e iguales. Zeus no tomó nada por la fuerza, los dominios que a cada quien le correspondían fueron distribuidos por sorteo: una institución democrática, pues confirma la igualdad. Las decisiones concernientes a los asuntos comunes son tomadas en asamblea, con la participación de cada uno de los inmortales, de esta manera todos tienen una participación en el gobierno y, al mismo tiempo, se preservan lugares comunes: la Tierra y el Olimpo. Eso es lo justo. Zeus personifica a la comunidad política, a la *politeia*, al gobierno entre personas libres e iguales.

HESÍODO Y LA JUSTICIA ENTRE LOS MORTALES: TRABAJO Y LIBERTAD

En la antigua Grecia, trabajo y libertad fueron concebidos como espacios de convivencia antagónicos, la oposición fue planteada a partir de

[49] Homero, *Ilíada*, *op. cit.*, Canto XV, 185-195.

la necesidad. Trabajar implicaba estar encadenado a las actividades necesarias para el mantenimiento de la vida: los servicios domésticos, la recolección o producción de alimentos, la construcción de edificios públicos o privados, o la elaboración del vestido y el calzado; todo aquel que se veía en la necesidad de trabajar para vivir fue, por lo general, considerado un esclavo. El hombre libre debía sustraerse de los trabajos necesarios para el mantenimiento de la vida. Pero, como la vida está dominada por el mandato imperioso de la necesidad, la única forma de ganarse la libertad era mediante la dominación de otros seres: esclavizándolos y obligándolos a realizar los trabajos necesarios para mantener una vida libre (claro está, para una minoría de hombres). Una vida libre y, en consecuencia, creativa, pues la libertad presuponía la realización de obras y acciones que permitieran trascender a su autor. Como contraparte, una vida privada de libertad suponía la realización de un trabajo [εργον], de una actividad o energía [ενεργεια] que se consumía sin dejar nada tras de sí. Los servicios domésticos, la caza, la pesca y la recolección de frutos, lo mismo que la agricultura, la ganadería o la crianza de cualquier otro animal destinado a ser alimento humano, implican la realización de una actividad que no deja nada tras de sí, pues el fin de ésta es generar productos para el consumo humano.

Hannah Arendt utiliza el término de labor para designar las actividades que realizaban los esclavos en la antigua Grecia, porque se trata de una palabra de origen latino que designa fatiga, esfuerzo, sufrimiento y desgracia; éstas eran las calamidades que padecían los esclavos. "Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad [...] La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado".[50] El signo distintivo de toda labor "es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo".[51] No obstante su futilidad, ocupa un lugar sustancial en la *polis,* pues constituye el fundamento de la vida de la *polis* misma. Sin labor no hay vida biológica, el hombre comparte ambas con el resto de los animales, uno y otro se ven obligados a realizar una serie de actividades para obtener su alimento y preservar la vida; a realizar un gasto de energía:

[50] Hannah Arendt, *La condición humana,* Paidós, Barcelona, 2005, p. 109.
[51] *Ibid.,* pp. 111-112.

un trabajo, con la única finalidad de seguir viviendo. Por esta razón el esclavo, que solamente labora, fue visto como un animal. Sus vidas eran semejantes.

La labor es el fundamento de la vida biológica, mas no de la vida política[52] o ciudadana cuyo fundamento es la libertad, la creatividad, la capacidad para producir un orden de cosas distinto al que la naturaleza ha creado. Si el término labor denota las actividades comunes a los hombres y a los animales, el vocablo *faber* refiere a trabajos específicos de la especie humana: *faber* significa ingenioso o artesano; remite a los trabajos que se hacen a partir de cierto saber, de una técnica o de un arte [τεχνη]; a las obras que tienen como finalidad producir un bien con base en un conocimiento específico, a diferencia de la labor que se funda principalmente en la fuerza física.

> El *animal laborans*, llevado por las necesidades de su cuerpo, no usa este cuerpo libremente como hace el *homo faber* con sus manos, sus herramientas primordiales, motivo por el que Platón decía que los laborantes y los esclavos no sólo estaban atados a la necesidad e incapacitados para la libertad, sino que tampoco podían dominar la parte animal de ellos.[53]

Aristóteles también distingue la labor del trabajo: πονος y εργον; *ponos* es equivalente a labor, denota un trabajo fatigoso, la realización de una obra difícil y está asociado al dolor, a la angustia, a la infelicidad y a las disputas; mientras que *ergon* indica igualmente un trabajo, pero asociado con la industriosidad humana, por ello también significa empresa, obra, acción, ocupación o trabajo propio (εργον εστι). El *ergon* es un trabajo que se hace para uno mismo, y cuando se hace para otros implica una acción voluntaria, un intercambio y, en ciertos casos, la aceptación de una carga en beneficio mutuo, como ocurre en la sociedad conyugal: εργα γαμοιο, asuntos o trabajos del matrimonio o de amor; εργα εγειν, tomarse el quehacer, la molestia o tomar una carga. A este punto volveremos un poco más adelante pues ejercer un cargo público implica llevar sobre sí una carga; es aquí donde el trabajo se vincula plenamente con la vida política. El *ponos*, a diferencia del *ergon*, no es un trabajo que se haga para uno mismo, sino para

[52] En el antiguo griego el término político: πολιτικος; significa ciudadano.
[53] Hannah Arendt, *La condición humana..., op. cit.*, p. 134.

otro, y el único beneficio que se recibe es la conservación de la vida propia, por ello *ponos* está asociado con la infelicidad y con la necesidad, porque todo aquello que se realiza por necesidad se hace por fuerza. El esclavo labora por fuerza, movido por el temor de perder la vida biológica.

Entre los trabajos que se llevan a cabo de manera voluntaria e implican un intercambio se encuentra el trabajo asalariado, el cual se divide, a su vez, en:

> el trabajo de las artes mecánicas y luego el trabajo de los obreros no especializados que se sirven solamente de su cuerpo [...] De los oficios de que hablamos, los que más participan de la habilidad técnica son aquellos en que menos cabida tiene el azar; los más mecánicos son aquellos en que los obreros sufren el mayor deterioro corporal; los más serviles, aquellos en que la fuerza corporal tiene el papel principal.[54]

La diferencia entre lo libre y lo servil reside en el uso de la facultad deliberativa, en la aplicación del conocimiento o del pensamiento a las obras, actividades o acciones. De hecho, Aristóteles señala que aquel que "es capaz de prever las cosas con su mente naturalmente es gobernador y señor o jefe, y el que es capaz de hacer las cosas con su cuerpo es naturalmente súbdito y esclavo".[55] Las actividades que realizaban los esclavos requerían únicamente del uso de su cuerpo y de la fuerza física y nunca, o solamente de manera excepcional, el uso de la palabra: λογος, palabra, razón o inteligencia; motivo por el cual Aristóteles asemeja a los esclavos y a los animales domésticos, ya que las labores que hacen unos y otros no requieren del *lógos*, pueden ejecutarse en completa soledad, sin pronunciar palabra alguna. Por eso, señala, "la utilidad que obtenemos de los esclavos difiere sólo un poco de la que obtenemos de los animales; el servicio corporal de cara a las necesidades de la vida es un resultado de ambos, de los esclavos y de los animales domésticos por igual".[56]

El esclavo era considerado un artículo de propiedad, una herramienta animada, un ente cuya existencia pertenecía a otro ser.[57] Y es

[54] Aristóteles, "Política", en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982, 1258b 29 y 1258b 35.

[55] *Ibid.*, 1252a 30.

[56] *Ibid.*, 1254b 20.

[57] *Ibid.*, *cfr.* 1253b y 1254a.

esto, precisamente, el pertenecer a otro, lo que constituye la diferencia esencial entre un esclavo y un trabajador asalariado que realizaba las mismas labores que los esclavos; es decir, los trabajos necesarios para solventar las necesidades de la vida biológica. "La institución de la esclavitud en la antigüedad, aunque no en los últimos tiempos, no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de vida del hombre".[58] Cabe decir, de la vida del animal político o de la vida ciudadana, para con ello concebir un género de vida superior a la vida animal o biológica. El atributo que define a la ciudadanía es la libertad y la igualdad jurídica, una forma de libertad que se erige sobre la necesidad y, por ello mismo, constituye su negación. De esta manera eran concebidas dos formas diferentes de convivencia, la *idioteía*: ιδιοτεια, o vida privada; y la *politeía*: πολιτεια, vida política o ciudadana. La primera tenía como finalidad el mantenimiento de la vida biológica, era el mundo de la labor; mientras que la segunda pretendía crear un género de vida superior a la vida animal, se elevaba al ámbito de los valores, de la cultura, y hacía de la justicia el eje sobre el cual giraban las relaciones interpersonales.

En la antigüedad la esclavitud era, fundamentalmente, una institución política, al igual que la ciudadanía. Ambas dependían de la forma de gobierno; por ejemplo, en tiempos de Dracón, Atenas tenía un gobierno oligárquico y, por ley, los préstamos de dinero a interés tenían como garantía el cuerpo o la persona misma y de sus hijos. Esta ley fue la causa de que la mayor parte del pueblo cayera en la esclavitud debido a su pobreza. Al poco tiempo, el pueblo se levantó en armas contra los nobles y como las contiendas parecían no tener fin, de común acuerdo eligieron a Solón Arconte, y le encargaron la tarea de revisar la Constitución. Solón "liberó al pueblo tanto para el presente como para el futuro, prohibiendo los préstamos a interés garantizados con la propia persona, promulgó leyes y canceló todas las deudas privadas y públicas, cancelación que recibe el nombre de descarga, por ser como si se hubiera liberado a alguno de un peso".[59] Y literalmente se les liberó o descargó de un peso: de la obligación de realizar una labor en beneficio de otro sin recibir nada a cambio.

[58] Hannah Arendt, *La condición humana, op. cit.,* p. 110.

[59] Aristóteles, "Constitución de Atenas", en *Obras, op. cit.,* 1013-1014.

Ahora bien, dado que la esclavitud se consideraba una institución natural, los esclavos lo eran por naturaleza; en consecuencia, un giro en el *status* político y jurídico de los esclavos implicaba un cambio de naturaleza, pues cuando a un esclavo le eran otorgados los derechos de ciudadanía, éste dejaba de ser una propiedad, un instrumento animado destinado a la labor.

No obstante lo anterior y aun cuando en una democracia la ciudadanía comprendía a un mayor número de personas que en una aristocracia o en una monarquía, ésta nunca llegó a ser universal. La ciudadanía, además de ser una institución política y jurídica era una institución ética, el ciudadano debía poseer ciertos valores para conservar su *status*. Igualmente en Atenas, Solón promulgó una ley referente a la pérdida de los derechos políticos, "diciendo que el que cuando hubiere discordia en la ciudad no tomara las armas en pro de uno u otro de los bandos, quedaba condenado a la *atimia*[60] y dejaba de tener parte en la ciudad".[61] El honor era un principio político de exclusión, determinaba quién tenía derechos de ciudadanía y quién no. Al tratarse de un criterio de exclusión ciudadana, se entiende que los ciudadanos subordinaran su interés privado al interés público, y que, en la vida política, otorgaran un lugar privilegiado a la guerra, pues en ésta se luchaba en defensa de la ciudad y para preservar la libertad del pueblo; también permitía mostrar las virtudes que requería el ejercicio de los cargos públicos: la valentía, la prudencia y la magnanimidad. En Roma, los guerreros más distinguidos ejercían el cargo de cónsul, y una vez terminada su gestión pasaban a formar parte del senado. Los tribunos de la plebe también contaban con méritos militares. El código ético ciudadano subordinó la vida privada a la pública, y dio paso a una sociedad excluyente, fundada en la dicotomía libertad-esclavitud; una sociedad que vio con desprecio, en términos generales, al trabajo y, de manera específica, a la labor. Incluso en las democracias, donde la mayoría de ciudadanos eran pobres y tenían la necesidad de trabajar.

Quizá la única excepción haya sido Hesíodo. En su obra *Trabajos y días* revela el valor de éste y describe, propiamente dicha, una ética republicana e, incluso, democrática, donde el trabajo aparece como el

[60] La *atimia*, el deshonor, representaba la privación de los derechos de ciudadanía y la exclusión de la comunidad política.

[61] Aristóteles, *Constitución de Atenas*, o*p. cit.*, 1017.

fundamento de la virtud y de la justicia ciudadanas: es lo único justo, sólo él otorga a cada quien lo que merece.

> Su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo [...] En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar el *areté*. Así, resulta perfectamente claro que Hesíodo, con plena conciencia, quiere poner, al lado de la educación de los nobles, tal como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la *areté* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en que descansa.[62]

Para Hesíodo, al igual que para su contemporáneo Homero, la vida de los hombres era gobernada por voluntad divina, los bienes y los males que padecían eran obra de los dioses y las diosas. Los males soportados en el presente, no existieron desde un principio porque hubo diferentes estirpes de hombres. Cuando el inmortal Cronos gobernaba el Olimpo, los hombres vivían como dioses en una edad de oro, con un corazón libre de preocupaciones, sin fatiga, ni miseria, ni siquiera la vejez opacaba su felicidad, morían envueltos en un sueño. En vida poseían toda clase de bienes y alegrías. A esta estirpe Zeus la sepultó y por voluntad del Crónida son protectores de los mortales, vigilan las sentencias y las malas acciones y también son dispensadores de riqueza. Luego creó una estirpe de plata. Los niños permanecían durante cien años al lado de su madre y, cuando se hacían hombres, vivían poco tiempo llenos de sufrimiento a causa de su inexperiencia e ignorancia, no podían apartar de ellos la violencia ni querían rendir culto a los inmortales. Zeus, irritado, los destruyó y creó una tercera estirpe de bronce: terrible y vigorosa, pero soberbia. Sólo les interesaba la guerra y las contiendas: las luctuosas obras de Ares. Víctimas de sus propias manos se apoderó de todos ellos la negra muerte. Zeus, entonces, hizo aparecer sobre la Tierra una cuarta estirpe: héroes o semidioses, amantes de la guerra y dominados por la discordia, unos murieron frente a las puertas de Tebas, peleando por los rebaños de Edipo, otros en Troya. Luego Zeus creó la quinta generación: una estirpe de hierro agobiada por fatigas y miserias, nunca se verán libres,

[62] Werner Jaeger, *Paideia..., op. cit.,* p. 79.

ni de noche ni de día; no obstante, sus males se mezclan con alegrías. También será destruida cuando la vejez se apodere del hombre desde el momento de nacer. Los hijos despreciarán a los padres tan pronto se hagan viejos y les insultarán cruelmente con duras palabras, ningún reconocimiento tendrá ni el justo ni el honrado, la justicia tendrá más consideraciones con el malhechor que con el inocente y estará atada a la fuerza, a la violencia. La envidia, gustosa de mal, acompañará a todos los hombres miserables. Esta edad de hierro es la actual, en ella vivimos y existe desde los tiempos de Hesíodo, él mismo renegó de haber nacido en ella, para el poeta hubiera sido mejor morir antes o nacer después de la estirpe de los hombres de hierro.[63]

Por decisión y obra de Zeus Crónida, los hombres de la edad de hierro padecen crueles fatigas, angustias e infelicidad, pues ha decretado que deben trabajar para poder vivir. Sus sufrimientos no terminan con el día, por la noche la angustia invade sus mentes y la infelicidad está presente en todo momento. No obstante, para que esta generación de hombres pueda vivir un largo tiempo, mezcló sus sufrimientos con alegrías y envió a las Erides a gobernar. Dos diosas cuyo nombre es el mismo, pero su naturaleza diferente: una "favorece la guerra funesta y las disputas, la muy cruel. Ningún mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, veneran a la Eris amarga. A la otra la parió primera la Noche tenebrosa [...] y es mucho más útil para los hombres: ella estimula el trabajo".[64] La primera infunde en el corazón de los mortales la envidia y la codicia; promueve la enemistad, los hace desear el bien ajeno y les enseña que la violencia, la guerra y las disputas, son el único medio para obtener el bien deseado; la otra, Eris buena, no aflige los corazones de los mortales ni los mueve a la envidia; por el contrario, infunde la emulación: al ver el bien ajeno, el hombre no se entristece, ni pretende destruir o hurtar dicho bien; lo desea, pero, movido por la emulación, para obtenerlo se dispone a trabajar y, de esta manera, cuando lo adquiere su corazón se llena de alegría. La Eris buena promueve la justicia, el trabajo es la justa sentencia que determina qué es lo que cada quien merece. La Eris mala promueve, mediante la codicia, la envidia y la violencia, a la injusticia, que lleva a los hombres a tomar más de lo que merecen.

[63] *Cfr.* Hesíodo, "Trabajos y días", en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Barcelona, 2000.

[64] *Ibid.*, 15-20.

La hermosa y malvada Eris, para dominar a los mortales, se presenta ante ellos como un bien, primero los enaltece y glorifica hasta que se ven a sí mismos como dioses, luego invade su mente con la soberbia y los dispone a luchar unos en contra de otros hasta alcanzar su propia destrucción. Nada bueno hay en ella, pues todos los males que aquejan la existencia de los hombres salieron de la caja de Pandora. Zeus, para castigar al astuto Prometeo, quien con engaños le había robado el fuego para obsequiárselo a los hombres, lo cual les hizo la vida más cómoda,

> ordenó a Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundir voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes [...] dotarle de una mente cínica y un carácter voluble [...] Todos los que poseen mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.[65]

Para los que codician el bien ajeno y gustan de las querellas para obtener más de los que les corresponde, e interpretan las normas con veredictos torcidos; para "los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. ¡Necios, no saben cuánto es más valiosa la mitad que el todo ni qué gran riqueza se esconde en la malva y el asfódelo".[66] Los hombres devoradores de regalos ignoran el valor de la justicia y el poder nutritivo de la malva y el asfódelo, prefieren comer pan y vivir sin trabajar.

Una vez confeccionado el regalo, Hermes le dio el nombre de Pandora y, por órdenes de Zeus, se lo entregó a Epimeteo, hermano de Prometeo, éste con gusto lo aceptó y tomó por esposa a la hermosa mujer. Olvidó que Prometeo le había advertido que no aceptara ningún regalo de Zeus para que no sobreviniera una desgracia a los mortales. Cuando Pandora abrió la caja que llevaba consigo diseminó sobre la Tierra todos los males. Antes "vivían sobre la Tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas

[65] *Ibid.,* 60-80.
[66] *Ibid.,* 35-40.

enfermedades que acarrean la muerte a los hombres".[67] Después de que los dioses olímpicos confeccionaron su engaño, la discordia (Eris), la envidia, las disputas y la injusticia, emanadas de la caja de Pandora, han logrado que se destruyan por sí mismas tres generaciones de hombres. A la primera, Zeus, irritado por el engaño de Prometeo, la hizo desparecer. Las tres siguientes, la estirpe de los hombres de plata, la de bronce y la de los divinos héroes, se destruyeron ellas mismas, pues no supieron apartar de sus vidas a la terrible Discordia. Homero narra cómo se dieron muerte, unos a manos de los otros. En la guerra de Troya se involucraron todos los dioses, Hera y Atenea, protectoras de Agamenón y Menelao, tramaban toda suerte de males a los troyanos; Zeus y Apolo querían otorgarle la victoria a Héctor. Todos los combatientes fueron impulsados por las deidades, "a unos Ares, a otros Atenea, la diosa de ojos de lechuza, y el Terror y la Fuga y la Discordia [...] hermana y compañera de Ares asesino de guerreros",[68] también estuvieron presentes y marcharon entre la multitud.

> Cuando Zeus a Eris enviaba a las rápidas naos de los aqueos, funesta diosa, que entre sus manos empuñaba la señal de guerra. Y se paró sobre la nave de Odiseo, la cual, precisamente, se encontraba en el lugar más céntrico del campo para gritar a uno y a otro lado [...] allí de pie parada, dio un grito bien alto y tremendo y estridente, y en el pecho infundió de los aqueos [...] una grande e incesante fuerza para entrar en combate y batallar. Y, al punto, que la guerra se les hizo más dulce que volver [...] a la querida tierra de sus padres.[69]

La terrible Eris se apoderó de la mente de mortales e inmortales. Enaltecía e infundía fuerza y valentía a los dos bandos; a unos y a otros los llevó a terribles fatigas y sangrientas disputas, hasta que, finalmente, la estirpe de los héroes divinos se dio muerte a sí misma. "Y la Discordia, sí, precisamente, la de muchos gemidos, se alegraba al contemplarlos, pues, de entre los dioses, justamente, sólo ella se encontraba al lado de los combatientes [...] Y todos acusaban al Crónida, el de la nube oscura, porque, precisamente, a los troyanos él quería otorgarles la gloria".[70]

[67] *Ibid*., 90.
[68] Homero, *Ilíada,* Cátedra, Madrid, 2011, Canto IV, 440.
[69] *Ibid*., Canto XI 1.
[70] *Ibid*., 70.

La Eris amarga se presenta ante los mortales como una diosa dadora de bienes, pero en realidad lo que oferta son males que portan la vestimenta del bien, pues la Discordia también salió de la caja de Pandora: el engaño que Zeus tramó para vengar la ofensa de Prometeo. Zeus aceptó dejar el fuego en poder de los hombres, pero les intercambió este bien por un mal, mezcló los sufrimientos con las alegrías y les ocultó el alimento para que los mortales tuvieran que trabajar. La única fuerza terrestre que puede contraponerse al predominio de la envidia y las disputas es la Eris buena, con su pacífica emulación en el trabajo. El trabajo es una dura necesidad para el hombre, pero es una necesidad, y quien provee mediante él su modesta subsistencia, recibe mayores bendiciones que quien codicia injustamente los bienes ajenos. A Eris buena la engendró la Noche, sin haberse acostado con alguien, y Zeus le dio su morada en la Tierra para que enseñara sus artes a los mortales y éstos pudieran vivir en libertad y con justicia. Envió también a Eris amarga para castigar a los hombres devoradores de regalos, que ven en el trabajo a un mal y pretenden vivir del bien ajeno. Eris amarga procura que los amantes de la injusticia se destruyan a sí mismos envueltos en cruentas disputas.

En la mitología griega, el trabajo aparece unido a la justicia y a la libertad, de manera especial en Hesíodo, que es un poeta republicano que enaltece el *ethos* del pueblo campesino. Llama a los déspotas o tiranos reyes devoradores de regalos para señalar que son amantes de la injusticia porque pretenden vivir sin trabajar hurtando el bien ajeno. Además reivindica el valor del trabajo, reconoce la diferencia entre labor y trabajo, la primera es el esfuerzo penoso que no recibe recompensa, ha salido de la caja de Pandora, es producto de la injusticia y de la violencia que ejercen los hombres sobre los hombres mismos para poder vivir sin trabajar. Esta es la única diferencia que establece. En los trabajos inspirados por Eris buena *ponos* y *ergon* se confunden o fusionan, uno y otro otorgan a los hombres la justa recompensa por las fatigas padecidas y los esfuerzos realizados: alimentos y riqueza; libertad porque no dependen de otras personas. En este sentido, la esclavitud no es producto de la justicia divina, sino de la injusticia de los mortales. No obstante, los hombres devoradores de regalos pueden considerarla justa y natural, pues para ellos la justicia consiste en vivir conforme a la voluntad del más fuerte.

Como puede observarse, la frontera entre la vida de la labor y la vida del trabajo es tenue, lo mismo ocurre con la vida del trabajo y

la vida política o en comunidad. Trabajar implica llevar sobre sí una carga, lo mismo supone ejercer una función política, pues aceptar un cargo público implica llevar sobre sí una carga, un deber; es decir, una deuda que necesariamente tiene que pagarse para que la comunidad continúe. Si esta deuda no se paga y el cargo público se convierte en un negocio con miras al interés y beneficio del gobernante, la comunidad política se destruye dando lugar al surgimiento de la tiranía, de la vida despótica.

La deuda que necesariamente tiene que pagarse, por el hecho de aceptar el cargo público, es expresada por el mismo término de comunidad. La comunidad, *communitas* en latín, "es el conjunto de personas a las que une, no una 'propiedad', sino justamente un deber o una deuda [...] Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de te debo algo pero no me debes algo–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos".[71]

> El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis,* es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición "a propio" [...] es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina [...] y que por lo tanto es "público" en contraposición a "privado", o general (pero también "colectivo") en contraste con "particular".[72]

Al primer significado se agrega otro, que pone de manifiesto su complejidad semántica, y que deriva de los vocablos que componen a dichos términos: *cum* y *munus* (*com-munitas, com-munis*); el *cum* (con, en castellano), es aquello que vincula o que junta, no en el sentido de mezclar, sino en el de poner en relación a los unos con los otros; *cum* (con) significa también *con respecto a*, aquí es donde se aprecia su acepción en tanto que "relación": estar bien o mal con alguien; estar en paz con uno mismo. El *cum* remite a un ser con los otros, a un existir siempre en compañía de los otros. Es aquello que une al poner en relación a diferentes existencias y, al mismo tiempo, las separa para que la relación pueda darse, pues ésta requiere como condición necesaria la pluralidad: hace posible la unidad conservando la diversidad; es decir, es aquello que desvela a *lo Uno* como, necesariamente, *lo múltiple.*

[71] Roberto Esposito, *Communitas,* Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 29-30.
[72] *Ibid.*, p. 26.

La comunidad lleva invariablemente a la pluralidad, a la relación, a un ser o existir con los otros. No obstante, "la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación".[73] Es la existencia concebida como relación, el ser con los otros; pero un ser no en términos de una existencia individual o particular, sino común, pública, colectiva o general.

Si el *cum* pone de manifiesto a la comunidad en tanto que relación, el *munus* constituye la piedra angular sobre la cual se erige dicha relación. El vocablo *munus* está compuesto por la raíz *mei* que denota intercambio y el sufijo *nes* que indica una caracterización social. *Munus* implica, en primera instancia, un intercambio social y oscila entre tres significados, que si bien todos remiten a un deber, no son por completo idénticos. Se trata de *onus*: carga u obligación, cosa difícil o penosa, impuesto; *officium*: servicio, deberes de una función, cargo, deber; y *donum*: don, presente, ofrenda. En los primeros dos significados de *munus* la idea del deber se aprecia con toda claridad, en la carga que debe soportase, en las obligaciones que es menester cumplir, en las cosas difíciles o penosas que obligadamente habrán de realizarse, así como en los impuestos que ineludiblemente serán pagados; o en los deberes que implica desempeñar un cargo, una función o realizar un servicio. Mas no ocurre lo mismo con el tercero, ¿en qué sentido el *donum*, el don o la donación, la ofrenda o el presente que se obsequia a alguien, es una obligación o un deber? El don o la donación que expresa el *munus* tiene una especificidad que lo diferencia de su acepción más amplia contenida en el *donum*, la cual remite a un presente, a un obsequio que se hace de manera espontánea y, por tanto, eminentemente facultativa; es decir, puede realizarse o no dicho obsequio.[74] Por el contrario, el *donum* contenido en el *munus* implica una obligación. El deber (algo a alguien) es una deuda, la cual debe saldarse, o una carga que tiene que llevarse a cuestas. Es en este sentido que el deber es un don o dar algo.

> De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la especie al género [...] puesto que significa "don", pero uno particular, que se distingue por su carácter obligatorio implícito en la raíz *mei* que denota intercambio [...] Pero detengámonos en el elemento de obligatoriedad: una vez que

[73] Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 25.
[74] *Cfr.* Roberto Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, pp. 9-18 y 26-27.

> alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes o en términos de servicio (*officium*) [...] don y deber se encuentran fusionados en la expresión *munere fungi*.[75]

En la frase "desempeñar un cargo" (*munere fungi*) se superponen los significados de *don* y *deber* para expresar la obligatoriedad de la retribución, ya que implica, por un lado, un tomar, implícito en el aceptarlo y, por otro, un dar, explícito en el cumplimiento de las obligaciones y funciones inherentes al cargo; es decir, a la carga que debe llevarse. Es un tomar algo para poder dar y, con ello, retribuir lo que se debe o lo que es debido (lo justo). Tomar para dar, dar y tomar, remiten al sacrificio que lleva en sí soportar una carga y que esconde entre letras el vocablo *donum*, que como sustantivo quiere decir obsequiar algo, pero como verbo: *dônô*; significa dar o sacrificar. Es de esta manera que el *munus* de *communitas* expresa un deber o una deuda, en el sentido de te debo algo, pero no me debes algo.

El sacrificio, no está por demás recordarlo, es el ritual que se encuentra en el origen de toda comunidad; se erige como principio fundacional de la comunidad porque revela al ser humano una verdad invisible a sus ojos, desvela ante su mirada mundana que "cada uno de nosotros es dos, y no uno [...] El engaño sacrificatorio, que sacrificante y víctima son dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos".[76] La función esencial del sacrificio "es unir lo que ha sido separado y, por tanto, en lo que concierne al hombre, reunir su 'yo' con el 'Ello'. De aquí la *coniunctio*,[77] la *hierogamia*, que se entrelaza con los actos del sacrificio, fundamento ritual del entrelazamiento de Eros y Tanatos".[78] Vida y muerte se entretejen en el sacrificio, sacrificar quiere decir dar muerte, pero estrictamente significa hacer *sacro* a algo, deificar a la víctima. Empero, "para volver 'sacra' a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa a los dos universos; es el objetivo de dar muerte".[79] Al matar a la víctima se

[75] *Ibid*., p. 27.

[76] Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona, 1989, pp. 137-138.

[77] *Coniunctio*: unión, lazo, matrimonio, amistad.

[78] *Ibid*., p. 154.

[79] Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 84.

corta violentamente el vínculo que la une al todo; pero, al ofrecerla a una deidad el vínculo es reconstruido y ésta se reincorpora al todo para hacer posibles las relaciones interpersonales: entre seres humanos o entre mortales y personas inmortales. El término de persona se aplica a los hombres y a las deidades, como señala San Agustín: "Persona es un término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal".[80] El sacrificio representa una especie de pacto celebrado entre mortales e inmortales en beneficio mutuo. Los hombres toman la vida de la bestia y la ofrecen a una deidad, que requiere del derramamiento de sangre como condición necesaria para su propia existencia; acto seguido, el dios o la diosa devuelve a los hombres la vida de la bestia, pero transformada en razón, en ley, en los valores sociales y políticos que posibilitarán la vida en comunidad. El sacrificio une lo que ha sido separado, separa lo que ha sido unido, para mostrar a los hombres su verdadera dimensión natural, ser dos personas y no una como generalmente se cree: hombre y bestia unidos en una sola existencia.

La mitología griega representa, en el mito de Heracles, la unidad entre ambos en la figura del centauro, quien simboliza la unión, la relación, e incluso la confusión, entre dos existencias distintas; por ello mismo simboliza a la *Communitas*, al ser o a la existencia misma como relación: la entidad que une y separa a un mismo tiempo. Es el espacio donde las existencias singulares encuentran su unidad, pero conservan su pluralidad y diferencia.

La vida política o en comunidad, en común, exige, como condición necesaria de existencia, que las relaciones interpersonales giren en torno a un deber o una deuda. Dicha deuda es expresada de manera magistral por Evelyn Beatrice Hall en la frase con la que describe la actitud de Voltaire, adoptada en el *Tratado sobre la tolerancia*: "[...] desapruebo lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo".[81] La frase refiere a las libertades de pensamiento y de expresión, las cuales son concebidas como un bien público común; y la actitud de Voltaire es la de "te debo algo, pero no me debes algo", es la de pagar la deuda adquirida con sus semejantes, o lo que es lo

[80] San Agustín, "Sentido del término persona", en F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona, 2002, p. 40.

[81] Evelyn Beatrice Hall, *The friends of Voltaire,* University of California Libraries, 1906, p. 199.

mismo, poner en la dimensión de lo común los problemas de los otros, con el único objeto de que la libertad continúe como un bien común y pueda ser ejercida por todos los miembros de la comunidad, incluido él. Si la actitud de Voltaire hubiera sido otra, lo cual implicaría no hacer suyos los problemas de la familia Calas, la libertad hubiera dejado de ser un bien común y las relaciones interpersonales (la comunidad) en torno a ella hubieran desaparecido.

La justicia reencarna al deber, a la deuda, sobre la cual giran las relaciones interpersonales en la comunidad. Desde la antigüedad se consideró que lo justo es dar a cada quien lo que es debido; es decir, lo que se le debe, por el solo hecho de vivir en comunidad. Una deuda que debe ser pagada por todos y cada uno de los integrantes de la comunidad, con el único objeto de que las relaciones sociales giren en torno a la igualdad y a la libertad; en torno a todos aquellos bienes que se consideran comunes.

Para concluir, es pertinente señalar que el trabajo y la justicia son el fundamento de la *communitas*, de la vida política o en comunidad. Ejercer una función pública conlleva realizar un trabajo, el cual está simbolizado en la deuda que se contrae cuando se acepta el cargo (carga) público y se adquiere el compromiso de retribuir lo debido; es decir, lo justo, lo que se le debe a cada integrante de la comunidad. Si la deuda no es pagada, el cargo público se corrompe y da lugar a un negocio privado, cuya finalidad es el enriquecimiento particular a partir de los bienes públicos. El trabajo es inherente a la vida política y, sobra decirlo, posee un carácter social; es en este sentido que el trabajo tiene como fundamento a la justicia, la cual requiere que nadie pretenda vivir del bien ajeno y mucho menos de los bienes públicos. Exige que cada quien realice el trabajo que demanda *el existir con los otros*, el vivir en comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

Aristóteles, *Constitución de Atenas,* en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982.

——, *Ética Nicomaquea,* en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982.

——, *Política,* en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1982.

Baring, Anne y Jules Cashford, *El mito de la diosa,* Fondo de Cultura Económica-Siruela, México, 2005.

Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1994.
——, *La ruina de Kasch,* Anagrama, Barcelona, 1989.
Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía,* Tusquets, México, 2009.
Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones,* Era, México, 2000.
Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.
——, *Communitas,* Amorrourtu, Buenos Aires, 2003.
——, *Immunitas, protección y negación de la vida,* Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
Esquilo, *La Orestía, I Agamenón,* Rey, México, 1988.
Graves, Robert, *Los mitos griegos,* vol. 1, Alianza, Madrid, 1997.
——, *Los mitos griegos,* vol. 2, Alianza, Madrid, 1996.
Hall, Evelyn Beatrice, *The friends of Voltaire,* University of California Libraries, 1906.
Heidegger, Martin, *Parménides,* Akal, Madrid, 2005.
Heráclito, *Fragmentos presocráticos, de Tales a Demócrito,* Alianza Clásicos de Grecia y Roma BT 8297, Madrid, 2008.
Heródoto, *Los nueve libros de la historia,* en *Historiadores griegos, Heródoto, Tucídides, Jenofonte*, EDAF, Madrid, 1968.
Hesíodo, *Teogonía,* en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2001.
——, *Trabajos y días,* en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2001.
Higinio, *Fábulas mitológicas,* Alianza, Madrid, 2009.
Homero, *Ilíada,* Cátedra, Madrid, 2011.
——, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2000.
Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
Kurnitzky, Horst, *Edipo, un héroe del mundo occidental,* Siglo XXI, México, 1992.
Maquiavelo, "La justicia y la organización del Estado", en *Escritos políticos breves*, Técnos, Madrid, 1991.
San Agustín, *Sentido del término persona*, en Canals, Vidal F., *Textos de los grandes filósofos, Edad Media*, Herder, Barcelona, 2002.

Utopías y mitos, número 10 de la Colección Aportes de Investigación, se terminó de imprimir en octubre de dos mil dieciséis. El tiro consta de 500 ejemplares impresos sobre papel cultural de noventa gramos; cubiertas impresas sobre cartulina sulfatada de 14 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Carranza Trejo. Edición e impresión: *mc editores,* Selva 53-204, Insurgentes Cuicuilco, 04530 Ciudad de México, tel. (52) (55) 5665 7163, mceditores@hotmail.com.