

BREVE HISTORIA de la...

UTOPIA

Rafael Herrera Guillén



Desde la República de Platón o La nueva Atlántida de Bacon, hasta el mayo del 68, la globalización y los "indignados". Todas las claves filosóficas y culturales de las principales ideas utópicas que han dado identidad a cada época histórica. La apasionante crónica de la constante búsqueda de "un mundo mejor"

Lectulandia

Cada época histórica puede conocerse por lo que no fue, es decir, por lo que anheló llegar a ser. Descubra una historia apasionante sobre uno de los elementos culturales más constantes desde el principio de los tiempos: el deseo de un mundo mejor.

Conozca mejor al hombre de hoy y adéntrese en cuáles fueron las esperanzas que le impulsaron y los proyectos que soñó, desde el paraíso perdido de la Biblia hasta el altermundismo contemporáneo, pasando por el Rousseau, la Ciudad de Dios, el Mayo del 68 o el Movimiento del 15-M.

Rafael Herrera Guillén nos conduce en un viaje por las pasiones humanas que han configurado el mundo que conocemos, un mundo que busca el regreso a la naturaleza como paraíso perdido y la búsqueda de una sociedad superior.

Lectulandia

Rafael Herrera Guillén

Breve historia de la utopía

Breve historia: Pasajes - 25

ePub r1.0

FLeCos 16.06.2019

Título original: *Breve historia de la utopía*
Rafael Herrera Guillén, 2013

Editor digital: FLeCos
ePub base r2.1

más libros en lectulandia.com

A mi hijo Rafael

Prólogo

Nada ni nadie puede garantizarnos que, cuando despertamos de una pesadilla, no estemos entrando en otra nueva. Por el contrario, lo que parece siempre evidente es que, cuando la realidad nos despabila de un sueño maravilloso, es siempre para adentrarnos en un mundo más triste y enojoso.

Ahora son muchos quienes dicen que, durante los últimos años, estuvimos viviendo en un sueño liberal que en realidad era una trampa que nos conducía directamente al infierno. A estas épocas complejas socialmente y depauperadas económicamente se las suele llamar crisis.

Antes de que las crisis sobrevengan, siempre hay síntomas; de hecho, los intelectuales más sagaces suelen advertir inútilmente de la realidad penosa que se avecina... Sin embargo, o no suelen ser escuchados, o suelen ser despreciados como los aguafiestas de la orgía de felicidad general.

El ruido de la felicidad es siempre más ensordecedor que el tronar de la realidad venidera. Los antiguos solían interpretar estas situaciones como castigos divinos por no seguir los mandamientos celestes. Hoy sucede algo parecido: sólo que ya no hay dioses a quienes culpar; es por eso por lo que se buscan culpables del mal propio entre quienes tienen responsabilidades de poder.

Es entonces cuando la gente se moviliza y exige a los poderes públicos que devuelvan el sueño perdido de la felicidad pasada, que devuelvan la adormidera social y económica, que la prosperidad caiga sobre los hombres como un maná beatífico. Pues los seres humanos siempre tienen derecho a un mundo mejor.

Alguien podrá discutir si siempre lo merecen; pero lo que me parece incuestionable es que una sociedad, cuando sale a las calles a exigir que se cumpla su deseo de prosperidad, no necesita un cúmulo de frías razones intempestivas. No obstante, puede resultar útil reflexionar sobre las ideas de un mundo mejor que nos antecedieron. La suerte de los hombres es siempre una suerte compartida.

De esta situación nació la idea de este libro. Tras los llamados años de bonanza económica, España, y en general Europa, viven una situación social y económicamente crítica. El Viejo Continente es y ha sido siempre una potencia utópica incomparable. Casi se puede decir que la razón europea siempre incorporó dosis de utopismo que le dieron su forma característica.

Esta *Breve historia de la utopía* ofrece un viaje al lector por las ideas utópicas más importantes que se han producido a lo largo de los siglos, desde la Antigüedad griega y bíblica hasta la actualidad. Como veremos, hay una serie de ideas recurrentes que van apareciendo en todas las épocas pero con sus propias características en cada situación. Y, sobre todo, lo que siempre permanece en todo tiempo y lugar es el deseo de las personas de construir un mundo mejor.

Tanto en la mitología griega, como en la Edad Media o en la modernidad... hasta los movimientos cívicos actuales del 15-M u otros, los ciudadanos tienen en su capacidad de movilización la llave del futuro. Por tanto, que el tiempo venidero signifique la entrada en una nueva pesadilla o en un mundo mejor depende de azares incontrolables, bien es cierto, pero también de las acciones razonables que cada generación desarrolle en cada tiempo histórico.

Breve historia de la utopía pretende ser una pequeña aportación a esta época de crisis. Su espíritu radica en el deseo de colaborar a través de la filosofía en los procesos de mejora que desean la gran mayoría de los ciudadanos.

Este libro es un pequeño grano de arena que está dedicado a todos los hombres y mujeres sencillos que han visto cómo todos sus esfuerzos por sacar adelante a sus familias y a sí mismos se han visto defraudados por el presente y luchan por la regeneración de su propio mundo.

Tabla de abreviaturas

Con el fin de facilitar la lectura, se ha optado por referenciar mediante las siguientes abreviaturas las obras más citadas a lo largo del libro.

Aviso: FOURIER, Charles. *Aviso a los civilizados sobre la próxima metamorfosis social.*

Carta: SAINT-SIMON, Claude Henri. *Carta de un ciudadano de Ginebra a sus contemporáneos.*

CD: AGUSTÍN DE HIPONA, santo, *La Ciudad de Dios.*

Cr: ANDREAE, Johann Valentin. *Cristianópolis.*

CS: CAMPANELLA, Tommaso. *La ciudad del Sol.*

Discurso: COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo.*

DyE: BAKUNIN, Mijaíl. *Dios y el Estado.*

ECC: FICHTE, Johann Gottlieb. *El Estado comercial cerrado.*

El Único: STIRNER, Max. *El único y su propiedad.*

Gotha: MARX, Karl. *Crítica del programa de Gotha.*

Manifiesto: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista.*

Miseria: MARX, Karl. *Miseria de la filosofía.*

NA: BACON, Francis. *Nueva Atlántida.*

Org: SAINT-SIMON, Claude Henri. *El Organizador.*

Propiedad: PROUDHON, Pierre-Joseph. *¿Qué es la propiedad?*

PU-I: MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental. (Vol. 1). Antecedentes y nacimiento de la*

utopía I (hasta el siglo XVI).

PU-II: MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental. (Vol. 2). El auge de la utopía cristiana.*

PU-III: MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental. (Vol. 3). La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (ss. XV - XX).*

Rep: PLATÓN, República.

Rou: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obras.*

T: HESÍODO. *Teogonía.*

TCM: FOURIER, Charles. *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales.*

Teoría: FOURIER, Charles. *Teoría de la unidad universal, el nuevo mundo industrial y societario.*

Tr: HESÍODO. *Trabajos y días.*

U: MORO, Tomás. *Utopía.*

Zaj: ZAJÍCOVÁ, Lenka. «Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión»

1

Sueños míticos

EN EL PRINCIPIO ERA...

En el libro del Génesis bíblico encontramos dos narraciones fundamentales para comprender la evolución de la idea de utopía a lo largo de la historia: la fábula del huerto del Edén y la historia del diluvio universal. Su importancia radica en el hecho de que, con las modificaciones propias de cada época, estos dos mitos bíblicos se han repetido como anhelos permanentes a lo largo de la historia del ser humano.

El deseo que late subterráneamente en la historia de Adán y Eva evoca la idea de la pérdida de un mundo perfecto en el pasado, donde habitaron una vez los seres humanos. En cuanto al anhelo que surca la historia de Noé y el arca, este consiste en la ilusión utópica según la cual, algún día, unos cuantos elegidos se salvarán de la destrucción de un mundo corrupto sobre cuyas cenizas brotará de nuevo el paraíso perdido.

Estas dos ideas forman parte de todo el esquema mental de la utopía. Son como prototipos que se van reinterpretando.

Ante un mundo corrupto, el pensamiento utópico surge sobre la idea de que los seres humanos pertenecen y merecen un mundo mejor que se perdió en el pasado remoto (el Edén paradisíaco). Esta ensoñación, entonces, hace que el utopista se rebele contra el mundo presente corrupto y anhele destruirlo (diluvio) pero salvando solamente a unos elegidos virtuosos (Noé, sus hijos y la naturaleza). Estos serán quienes sobrevivan a la destrucción para refundar un mundo nuevo, justo y sin pecado.

Así pues, como vamos a ver a lo largo de las páginas que ahora comienzan, estas dos ideas bíblicas laten de uno u otro modo en el fondo de toda la historia de la utopía, y en el fondo de los deseos de cada ser humano.

El Edén, la pérdida del mundo perfecto

El mundo más perfecto con el que puede soñar un hombre sería aquel creado por el mismo Dios para el disfrute del ser humano. En la fábula del paraíso, la Biblia cuenta que Jehová «plantó un huerto en Edén» (Gn 2, 8) y colocó allí al hombre.

Según esta narración, el ser humano fue creado para disfrutar del huerto que Dios había plantado especialmente para él. Dios trabajó la tierra para que los hombres no tuvieran más que entrar en ella para disfrutarla. Ese huerto divino era feraz y agradable, y proporcionaba de modo espontáneo todo cuanto un ser humano podía precisar, sin necesidad de trabajar ni de ningún esfuerzo, sin sufrir enfermedades ni sufrimientos, pues la vida humana era eterna en el huerto que Dios cultivó para el hombre. Allí la felicidad humana no sólo era completa, sino eterna: «Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gn 2, 9).

La única condición para disfrutar de esta felicidad absoluta y de la eternidad, no obstante, era que el ser humano conservara su ingenuidad natural, manteniéndose alejado del árbol de la ciencia. Para esto, tenía que renunciar a conocer las nociones de bien y de mal, es decir, las ideas morales que regulan la existencia cuando esta no es perfecta. Pues una vida perfecta ejerce el bien de manera espontánea, como por instinto, sin tener la más mínima noción del mal.

Y esto fue justamente lo que perdieron Adán y Eva al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. El hombre natural, el hombre instintivamente en consonancia con la naturaleza y con Dios, al comer del fruto prohibido del conocimiento, se transformó en el hombre moral, es decir, en el ser humano que «conoce» en sentido profundo, que tiene noción del bien pero también del mal.

Para acceder a esta noción del bien y del mal, a esta sabiduría, Adán y Eva tuvieron que desobedecer a Dios, es decir, tuvieron que activar algo que ya estaba en su interior: la sed de conocimiento. Esta sed de conocimiento está ya en el interior del ser humano: en Eva, como pulsión pecaminosa hacia el saber. Esta voz interior está representada por la serpiente, que azuza la conciencia de Eva.

El hambre de conocimiento es una cualidad divina que está inscrita en el ser humano, pues este está hecho a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, prohibirle el conocimiento era

tanto como obligarlo a renunciar a su peculiaridad más propia. En este sentido, la caída en el pecado y en la desobediencia era intrínsecamente inevitable. El límite que Dios imponía a Adán y Eva era incumplible. Así, la serpiente le dice a Eva:

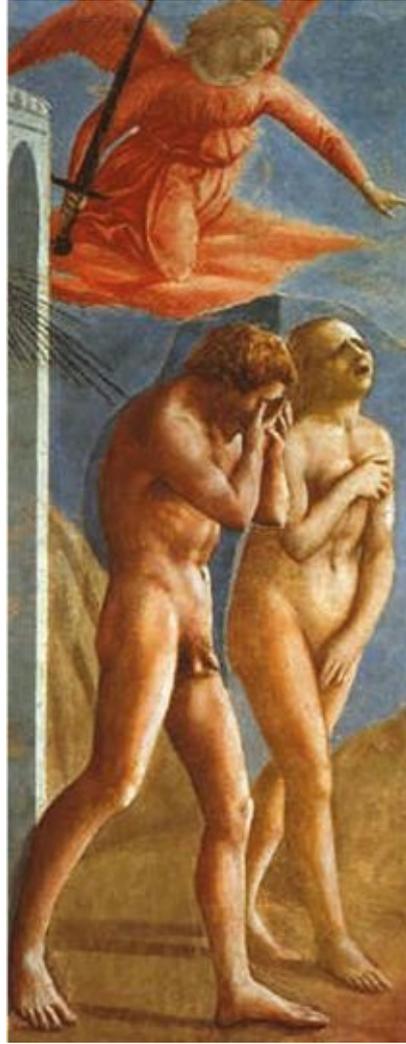
[...] sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.

Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella.

Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos, y entonces cosieron hojas de higuera y se hicieron delantales.

Gn 3, 5-7

Con la adquisición de la ciencia del bien y del mal, Adán y Eva pierden su ingenua naturalidad. Al abrir los ojos, se les aparece el mundo, y ellos mismos en él; comienzan a tener conciencia de sí, se miran a sí mismos y al otro; entienden que no pueden vivir desnudos, como animales, es decir, sin autoconciencia. Pero, justo cuando comprenden esto es cuando la máquina del castigo se va a poner en marcha. Cuando el ser humano toma conciencia de su desnudez ante la naturaleza, en ese mismo instante ya comienza a comprender que está condenado a construir, crear, tejer los días de su vida desnuda.



El precio por comer el fruto prohibido del conocimiento fue la expulsión del paraíso. El mito de Adán y Eva simboliza ese doloroso tránsito desde una vida feliz pero sin conocimiento, en el paraíso, a una vida desgraciada pero consciente sobre la tierra. Adán y Eva expulsados del Paraíso, de Massaccio.

El ser humano ganó la inteligencia y la libertad pero a costa de perder la felicidad eterna sobre la tierra: «A la mujer dijo: “Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces...”. Y al hombre dijo: “[...] Con el sudor de tu rostro comerás el pan...”» (Gn 3, 16-17.19).

Con esta condena, el ser humano perdió la dulzura de una vida ingenua, feliz y natural. Fue expulsado del paraíso con el fin de que no comiera del otro árbol prohibido, el de la eternidad. Así pues, al perder el paraíso, también perdió su derecho a la eternidad sobre la tierra, a cambio de disfrutar, expulsado del Edén, de una inteligencia esforzada y de su libertad para construir la vida.

Y dijo Jehová: «He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre».

Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado.

Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida.

Gn 3, 22-24

No obstante, a Adán y Eva, al menos, todavía les fue permitido vivir en tierra de Dios, si bien fuera del paraíso. Es decir, en cierto modo, Adán y Eva, y sus hijos Caín y Abel, llevaban una vida dentro del reino terrenal de Dios que, aunque exigía el esfuerzo del trabajo, no era una vida en la que el mal tuviera lugar. Es decir, el mundo fuera del paraíso todavía no era el mundo del mal que, según el Génesis, se extendió sobre la tierra con el asesinato de Abel a manos de Caín, su hermano.

El mal entró en el mundo cuando Dios expulsó a Caín de su lado, por haber derramado la sangre del fratricidio. Fue entonces cuando sobre la tierra se fundó la primera ciudad. Caín, el padre de la culpa, fundó la primera ciudad: «Salió, pues, Caín de delante de Jehová [...], y edificó una ciudad» (Gn 4, 16-17).

Sobre este pasaje, hacia el siglo V, el pensador cristiano san Agustín escribió en la *Ciudad de Dios* este elocuente pasaje: «La primera ciudad, el primer Estado están fundados por un fratricida. Un fratricidio ha manchado también los orígenes de Roma, tan manchado que puede decirse que es una ley que ha de correr antes sangre, allí donde ha de alzarse un Estado».

Antes de los pecados de Adán, Eva y Caín, la inocencia y el Edén eran el entorno del hábitat humano. Después, el precio de la libertad y del conocimiento fue la pérdida de la inocencia, de la felicidad y de la eternidad, y la condena al trabajo y al sufrimiento y a un mundo regido por la lucha y la voluntad de poder.

Noé, la regeneración destructora del mundo

La raza de Caín, así pues, se extendió sobre la tierra. El mal se hizo dueño del mundo. El conocimiento de la ciencia del bien y del mal llevó a Caín a cometer el primer asesinato de la historia, derramando la sangre del hermano. Entonces Dios expulsó lejos de su seno a Caín. Este fundó la primera ciudad, lejos, muy lejos del paraíso. Aquella ciudad fue la primera de las ciudades en las que habitarían los seres humanos imperfectos. Sus leyes estarían regidas por la guerra, el mal, la avaricia, el poder, y todo cuanto era vivo sobre la tierra quedó subsumido bajo la culpa: «Y vio Jehová que la maldad de los

hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal. Y se corrompió la tierra delante de Dios, y estaba la tierra llena de violencia» (Gn 6, 5.11).

Dios entonces se arrepiente de haber creado al hombre y decide destruir el mundo existente para crear un mundo nuevo más perfecto, habitado por los únicos justos que quedaban sobre la tierra. Así, avisa a Noé (el único hombre «justo» y «perfecto» sobre la tierra) para que construya un arca con la cual salvarse a sí mismo y a sus hijos del diluvio que va a enviar sobre la tierra para ahogar a toda la humanidad: «Dijo, pues, Dios a Noé: “He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y he aquí que yo los destruiré con la tierra [...], un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá”» (Gn 6, 13.17).



Diluvio universal, de Miguel Ángel. Este mito bíblico narra la historia de la decisión de Dios de eliminar a los injustos para que sobre la tierra sólo habiten los puros, los hijos de Noé. El pensamiento utópico heredará esta idea de fundar una ciudad justa en la que queden excluidos todos los malvados.

Tras el diluvio, el mundo comenzaría de nuevo, extendiéndose la estirpe de Noé sobre la misma tierra que antes había sido emponzoñada por la raza de Caín. La nueva estirpe vendría a purificar el orbe después de la destrucción de la vida corrupta del presente.

Esta es la promesa de Dios a Noé: para que el mundo vuelva a ser un mundo justo y perfecto, sería necesario destruir a cada hombre, a cada mujer, a cada niño y a cada criatura viva en la tierra. Esta destrucción purificadora implicará la muerte de millones de personas, pero a cambio Dios prometía al justo Noé la salvación de su familia y el nacimiento de un mundo feliz en el futuro.

Pues bien, a lo largo de la historia, el pensamiento utópico va a repetir, *mutatis mutandis*, esta misma estructura mítica de la Biblia para movilizar las energías revolucionarias del presente en pos de un futuro mundo mejor y feliz. De hecho, el mito de la revolución consiste en la apelación a los

considerados como justos a ejercer su derecho a destruir la corrupción actual del mundo para crear el mundo nuevo que ellos y los suyos tienen derecho a habitar. Esta idea de la regeneración del mundo a través de su destrucción previa se va a repetir en numerosas ocasiones. La historia de la utopía se puede sintetizar en la permanente promesa de la recuperación en el futuro de un paraíso perdido en el pasado mediante la destrucción del mundo del presente.

ESPERANZAS POÉTICAS

También la mitología clásica desarrolló importantes historias en torno a un pasado remoto en el que los seres humanos vivieron en perfecta felicidad. Junto a las narraciones judías de la Biblia que acabamos de ver, la cultura griega completa los dos pilares fundamentales de la civilización de Occidente. En este sentido, estos dos primeros epígrafes del capítulo 1 acerca de la Biblia y la mitología griega constituyen las bases fundamentales del pensamiento utópico que se ha venido desarrollando a lo largo de los siglos hasta el presente.

Dentro del inabarcable y riquísimo legado mitológico que hemos recibido de Grecia, en este punto me voy a centrar en la figura de uno de sus principales poetas, Hesíodo.

Hesíodo, realidad y sueño

Aunque no nos han llegado datos ciertos sobre este poeta de la Antigüedad, la crítica suele considerar el último cuarto del siglo VIII a. C. como la fecha más probable en que fueron compuestas sus obras. Acerca de su biografía apenas sabemos más de lo que el mismo Hesíodo dice de sí mismo en sus principales libros: la *Teogonía* y *Trabajos y días*.



Hesíodo y la Musa, de Gustave Moreau. El poeta Hesíodo nos legó una obra en la que las tradiciones mitológicas son interpretadas en un sentido pragmático que permite comprender fábulas como la maldición de Prometeo en clave social y utópica.

Según estas fuentes, Hesíodo debió de ser un hombre de vida sencilla y rural pero acomodada. Fue campesino y pastor de ovejas en la región de Beocia. Nació en Ascra, una aldea cercana a Tebas y a Tespias, donde la vida cultural giraba en torno a certámenes poéticos en honor a las Musas, que atraían a numerosos poetas de diferentes lugares. Se cree que su padre, un comerciante de la región asiática de Cime, se estableció en Ascra huyendo de la pobreza y que pudo participar en alguna de las competiciones líricas de la comarca. Tras la muerte del progenitor, Hesíodo entró en litigios con su hermano Perses por la herencia paterna. En algunos de sus versos, el poeta lanza contra su hermano diversas invectivas, especialmente referidas a su falta de moral del trabajo, y le da consejos acerca de la prosperidad de la actividad agrícola y de la navegación comercial.

Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena.

Pero tú, ¡oh Perses!, recuerda todas las faenas de cada estación y en especial las concernientes a la navegación.

Tr, 634-644

Junto con la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, las obras de Hesíodo constituyen el gran aglutinador de las fuentes orales mitológico-religiosas. En la *Teogonía* desarrolló una narración ordenada de las diferentes historias míticas de la tradición helénica en torno al origen del cosmos y de los dioses. En *Trabajos y días* se centra más bien en las relaciones de la vida humana con los dioses, y sus consecuencias.

En nuestra historia sobre la idea de utopía, conviene centrarse en dos narraciones hesiódicas de *Trabajos y días*: el mito de Prometeo y Pandora y el mito de las edades del hombre.

Prometeo y la maldición del trabajo humano

Al igual que en la fábula de Adán y Eva, Hesíodo explica el origen del trabajo como una penosa maldición divina contra los seres humanos por haber robado a Zeus el misterio del conocimiento.

En cierto modo, el trabajo constituye el símbolo arquetípico de todos los males de la vida humana: el sufrimiento, la enfermedad, el hambre... Todos estos elementos del dolor vital se sintetizan en el trabajo como esfuerzo casi inútil por liberar al ser humano de una existencia amenazada por la carestía y el dolor.

El propio autor, al elaborar esta interpretación mítica del trabajo, en el fondo no hizo más que trasladar cercanas experiencias familiares, como se pone de manifiesto en el fragmento antes citado, según el cual su padre hubo de emigrar para huir de la miseria que Zeus envía como castigo a los hombres. Pues bien, Hesíodo explica el origen de esta maldición con el mito de Prometeo y Pandora.

Un motivo recurrente en la idea de utopía es la imaginación de un mundo en el que la obtención del sustento sea tan sencilla para el hombre como alzar su brazo hacia los frutos que, generosamente, le ofrece la tierra. Hesíodo otorga una importancia radical al trabajo. De hecho, en su obra, especialmente en *Trabajos y días*, la realidad del trabajo es elevada al nivel de categoría existencial y mitológica. La propia vida del poeta como campesino y pastor, así como su experiencia comercial, nos revelan a un hombre con un profundo

sentido práctico de la existencia pero atravesado por todos los componentes poéticos y míticos de la época.

La primera idea que Hesíodo plantea en su versión del mito de Prometeo y Pandora es la distancia que hay entre la necesidad humana de alimento y su dificultad para lograrlo. Frente a los animales, a quienes les es suficiente tomar de la tierra cuanto necesitan, los seres humanos están condenados a elaborar esforzadamente su sustento en una lucha interminable con la naturaleza. Según el poeta, esta diferencia entre el hombre y la naturaleza estuvo determinada por un castigo divino: «Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos» (*Tr*, 45).

Este fragmento es magnífico, por cuanto sintetiza en pocas líneas la distancia entre la realidad inmisericorde del duro trabajo y el deseo de un mundo ideal en el que un solo día bastaría para obtener todo lo necesario para un año. Si los dioses no ocultaran el sustento a los seres humanos, estos, usando su inteligencia, podrían dedicar tan sólo un día de trabajo al año, para después disfrutar de todos los bienes en el calor del hogar. Pero los dioses concedieron al ser humano la inteligencia para que usara de ella en una permanente lucha por el trabajo.

A diferencia del resto de animales, los seres tienen conocimiento. Igual que en la Biblia, el disfrute de una cualidad diferencial tan importante como la inteligencia implica una contrapartida en forma de castigo o sufrimiento: la expulsión del paraíso en la Biblia o la imposibilidad de construirlo mediante el conocimiento en *Trabajos y días*.

La noción de inteligencia está representada en el mito de Prometeo a través del símbolo del fuego. Este símbolo opera de dos maneras, pues fuego es el calor del hogar pero también la luz que ilumina al ser humano para superar las dificultades de la vida. Pues bien, Hesíodo considera que este fuego no puede permanecer mucho tiempo en el hogar, si el ser humano no hace uso incansablemente de ese otro fuego de la inteligencia para mantenerlo. Es por eso por lo que se lamenta de que no sea suficiente con usar el fuego de la inteligencia una sola jornada para mantener vivo el fuego del hogar todo el resto del año.



Prometeo representa al benefactor de los seres humanos. Él se apiadó del pobre estado de los hombres antes de recibir el don de la inteligencia, y por eso robó a Zeus el fuego del conocimiento, para dárselo a los hombres. Ello le acarreó terribles castigos a él y a la humanidad.

Prometeo, de Rubens.

Hesíodo explica la causa de esta evidencia vital mediante la fábula de Zeus y Prometeo. Según el poeta, Zeus escondió el fuego. Sin embargo, Prometeo, el benefactor de la humanidad, conmovido por las devastadoras consecuencias que tendría para los seres humanos este ocultamiento, robó astutamente el fuego al padre de los dioses y se lo entregó a los hombres.

Al enterarse Zeus del hurto filantrópico de Prometeo, entró en cólera y castigó a los seres humanos con el trabajo, la carestía y las enfermedades. Zeus amenaza a Prometeo con engañar a los hombres, enviándoles una terrible desgracia, que ellos van a pensar ilusoriamente que es una bendición: «Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres futuros. Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia» (*Tr*, 55).

Zeus quiere demostrar a Prometeo y a los hombres que, a pesar de la inteligencia con que el robo del fuego les ha proveído, caerán en la trampa. Este escarmiento lo va a llevar a cabo a través de un engaño, que consiste en

el envío de «un bello mal» (*Tr*, 585), es decir, de una mujer, Pandora, cuya belleza les hará abrazar su propio mal.

Conviene aquí reparar en el hecho de que, al igual que en la Biblia, será la seducción de una mujer el punto de arranque de los sufrimientos de la humanidad. Esto puede tener una doble lectura: una inmediata, que habla del talante misógino de ambos mitos, y otra, de mayor calado, que, por el contrario, señala a la mujer como el origen de lo más propiamente humano: la sed de conocimiento. Al fin y al cabo es Eva quien primero prueba el fruto de la ciencia.

No obstante esto, es fundamental constatar cómo en este punto del mito desempeña un papel crucial el juego de la realidad y la apariencia. La fábula quiere mostrar que los seres humanos van a caer en el engaño porque su inteligencia no es lo suficientemente luminosa como para penetrar el fondo real de las cosas. Así, lo que ellos van a considerar superficialmente como un ser de extraordinaria belleza en su apariencia se va a revelar como una realidad maléfica.



Representación de Pandora en una vasija. Al igual que en la Biblia, en la mitología griega es la figura de una mujer quien hace que entre el mal en el mundo. Aquí Pandora abre su caja para esparcir la pobreza y las enfermedades sobre los hombres, como castigo por haber robado el fuego del conocimiento a Zeus.

La trampa demuestra que los seres humanos son inteligentes, es decir, disponen del fuego de la inteligencia, pero también son falibles y dados a la apariencia. Esta dualidad de profundidad inteligente y superficialidad estética están representadas respectivamente por los hermanos Prometeo y Epimeteo. En este punto, el fondo del mito, tal y como nos los relata Hesíodo, consiste en una realista constatación de que el ser humano construye su mundo a duras penas y, por lo tanto, es incapaz de fundamentar su existencia en una tierra ideal donde imperen la felicidad y la justicia. Veamos cómo se despliega el mito.

Zeus pone a trabajar a toda la maquinaria olímpica en su idea de castigar a la humanidad. Así, ordena a Hefesto modelar con tierra y agua una encantadora doncella bella como una diosa, a la que infunda voz y vida. Atenea le dota de saberes prácticos propios de su sexo. Afrodita la cubre de un halo de irresistible sensualidad. Por último, Hermes es el encargado de conferir a la dama «una mente cínica y un carácter voluble» (*Tr*, 60-70).

Entre tanto, *Prometeo* (el que ‘piensa con previsión’) había avisado a su hermano, *Epimeteo* (el que ‘piensa tarde’), de que, bajo ningún concepto, aceptara jamás ningún regalo de Zeus, pues, de lo contrario, toda suerte de males y desgracias devastarían a los seres humanos. Sin embargo, Epimeteo, que representa la parte superficial del hombre, que sólo aprende tras la comisión del error, cayó en la trampa. Era tal la belleza cautivadora de Pandora que la recibió como el más hermoso bien. Pero entonces esta belleza reveló su realidad profunda, irradiando su perniciosa fuente del mal. Pandora, el bello mal, destapó su jarra para que todos los males se expandieran sobre la tierra por primera vez y ya para siempre. «Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a capricho entre los hombres acarreamos penas a los mortales en silencio...» (*Tr*, 100).

Aquellos dorados tiempos

Toda construcción de un mundo perfecto, según la visión desesperanzadamente realista de Hesíodo, parece imposible, pues los seres humanos, a pesar de su inteligencia, sólo pueden prever con total eficacia (cual Prometeo) una vez que han sufrido y cometido toda suerte de errores (cual Epimeteo). Los seres humanos son tanto uno como el otro hermano. Son gemelos, el anverso y el reverso de una misma realidad.

Hesíodo se muestra pesimista respecto a la posibilidad del hombre para crear un mundo de felicidad exento de males. Una vez que Pandora abrió la caja del sufrimiento y la carestía, los seres humanos, tan prometeicos como epimeteicos, no podrán volver a guardarlos. No hay modo de neutralizar el mal para siempre. El ser humano está condenado a un trabajo permanente para evitar caer en el sufrimiento, que finalmente tiene ganada la partida.

No obstante, Hesíodo desarrolló un mito dorado de vida humana feliz; sólo que lo situó, no en el porvenir, sino en un pasado remoto ya irrecuperable. Según Hesíodo existió una vez una edad de oro anterior a la maldición pandórica, en la cual los seres humanos vivían en perfecta

felicidad. «En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrear la muerte a los hombres» (*Tr*, 90-95).

Estos hombres a los que se refiere en el mito de Prometeo corresponden a los hombres de la edad de oro, que pasa a relatar inmediatamente después en el mito de las edades.

Según el poeta griego, la historia de la humanidad se divide en cinco estirpes que han venido sucediéndose una a la otra, en una escala descendente desde la edad dorada a la actual edad de hierro.

La primera estirpe, la de los seres humanos de la edad de oro, fue creada por los dioses y vivieron bajo el eón de Cronos. Aquellos hombres disfrutaban de una felicidad completa. Eran ricos sin esfuerzo, sin maldad y, aunque eran mortales, pues eran hombres, nunca les atenazaban las enfermedades ni los sufrimientos de la vejez, sino que «morían como sumidos en un sueño» (*Tr*, 115-120). Pero esta estirpe desapareció, convirtiéndose en espíritus benignos que habitan la tierra. Los seres humanos no tienen posibilidad de recuperar aquella superior forma de vida feliz, pues ya desapareció para siempre.

A aquellos hombres los sustituyó la estirpe terrible de los hombres de plata, que vivieron en un matriarcado durante años en una violencia desorbitada (*Tr*, 135). La cuarta generación fue la de bronce, que estaba compuesta de hombres soberbios y también violentos. Tras esta, llegó la estirpe de los héroes, los cuales eran nobles, por su carácter de semidioses. Una parte de ellos murió en las guerras, y a la otra Zeus les concedió vivir en las Islas de los Afortunados, lejos de los hombres. La última generación es la estirpe de hierro, es decir, la del hombre histórico actual. Al hacer la descripción de esta quinta etapa de la humanidad, el poeta expresa todo su pesimismo:

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

Tr, 175-180

Pero estas alegrías no serán muchas y, a la larga, terminarán por ceder su lugar a un mundo de completo sufrimiento. A su juicio, en el futuro, no sólo no habrá lugar para la creación de un mundo justo y feliz por parte del ser humano, sino que, antes al contrario...

la justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso... La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables [...]. [Los dioses abandonarán] a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal.

Tr, 190-200

Este determinismo pesimista de la mitología hesiódica sitúa el mundo mejor como una utopía irrecuperable que sólo fue posible en el pasado.

En el siguiente epígrafe, no obstante, vamos a ver cómo el pensamiento utópico va a adquirir una fisonomía eminentemente racional, como proyecto humano basado en criterios de cohesión social inmanentes, es decir, no vinculados a decisiones divinas o azares religiosos. Con Platón, lo utópico comienza a ser un asunto meramente humano, desprovisto de la carga mitológica en cuanto a su fundamentación. Es el hombre quien tiene en su interior el deseo racional de levantar el edificio de la sociedad perfecta en la que habitar.

UN MUNDO PLATÓNICO

Platón retomó la tradición utópica de la religión pero para transformarla racionalmente. No hay en su pensamiento una añoranza arcádica y afectiva de un tiempo ancestral, como hemos visto en sendos mitos: bíblico y hesiódico. Este filósofo no sueña con un pasado brillante y gozoso digno de recuperarse en el presente. La suya es una utopía absolutamente racional, que se funda en criterios estrictamente filosófico-políticos. Se sirve de la religión para darle un uso que encaje en su doctrina filosófica.

Como vamos a ver, lo que Platón ofrece es una *utopía aristocrática*. Su objetivo es la instauración de un orden social permanente, dirigido por los *aristoi*, es decir, por 'los mejores', que a su juicio están representados por los filósofos, por los más sabios. Este es un orden «querido» por la razón, no por los dioses y, en tal sentido, es intemporal; no está vinculado al pasado ni a fuerzas superiores, sino a las posibilidades que en cada momento tiene la humanidad de acercarse a la instauración del mejor modelo racional de sociedad.

Platón, el más grande pensador de la historia

Platón nació en Atenas hacia el año 428 o 427 a. C., en el seno de una familia aristocrática. Su padre, Aristón, era descendiente del último rey de Atenas, Codro, y su madre, Perictione, descendía de prohombres como el gran legislador Solón y era familiar del sofista Critias. Tuvo una exquisita educación y mostró predilección por la poesía, hasta que en el 406 conoció a Sócrates, su maestro, cuya influencia decisiva hizo derivar su talento hacia la filosofía. No obstante, la brillantez y la fuerza metafórico-alegórica de su estilo dieron forma poética a su obra filosófica.

Durante su juventud participó en la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), de la cual saldrá victoriosa Esparta sobre Atenas. Este hecho tendrá mucha importancia en la vida y en la obra filosófica del futuro pensador.

Tras la guerra del Peloponeso, muchos nobles atenienses comenzaron a interesarse por el orden político tan sólido del que gozaba la victoriosa Esparta. La democrática Atenas, a pesar de su refinamiento y superioridad cultural, no sólo había perdido su hegemonía ante Esparta, sino que además padecía numerosos enfrentamientos internos entre las clases ricas y pobres. Por el contrario, la militarista ciudad-Estado lacedemonia ofrecía un modelo de estabilidad y unidad social envidiable.



El genial filósofo Platón consideraba que el mundo terrenal estaba alejado de la verdad y de la justicia, y que el único modo de construir un mundo ideal era instaurando una república gobernada por aquellos que conocieran las ideas verdaderas. De aquí que afirmara que los gobernantes debían de ser filósofos.

Platón, de Rafael.

Platón fue uno de aquellos aristócratas atenienses que miraban con cierta envidia el sistema espartano. Como vamos a ver inmediatamente, Platón desarrolla su teoría política utópica en la *República*, donde trasluce su inspiración espartana. El Estado ideal platónico plasma filosóficamente el sistema de castas espartano a su distribución jerárquica del Estado. El Estado espartano se componía de ilotas, es decir, de siervos agrícolas vinculados a la tierra, propiedad del Estado, y de espartanos, los ciudadanos-soldado

governados por la *gerusia* o ‘consejo de ancianos’. Como se verá después, Platón dividió su Estado ideal en tres castas (agricultores, guardianes y filósofo-rey o filósofos-reyes) que se inspiran en este modelo, aunque sublimado en la forma argumental filosófica.

Sin embargo, quien marcará más profundamente a Platón será su maestro, Sócrates, junto a quien estará hasta su muerte, acaecida en el 399 a. C., condenado a pena capital. Este hecho fue una de las causas principales que infundieron en Platón un arraigado desprecio por la democracia, pues fue bajo este sistema que el hombre más sabio de Atenas había sido condenado a muerte por pensar con atrevida y absoluta libertad.

Viajó entonces por diferentes países, hasta recalar en el 388 a. C. en Siracusa, donde llega a ser consejero de su gobernante, el tirano Dionisio el Viejo. Platón se pone a su servicio con la intención de instaurar, a través del tirano, sus ideas políticas. Sin embargo, Dionisio termina por expulsarlo y venderlo como esclavo en Egina, isla que estaba en guerra contra Atenas. Logró salvarse y ser rescatado de este destino. A su regreso a Atenas funda la Academia. Lleva entonces una vida intelectual enormemente activa durante unos veinte años, en los que escribe buena parte de sus diálogos.

No obstante, todavía volvería a intentar plasmar sus ideales utópicos dos veces más en Siracusa. Vuelve el año 367 a. C. para intentar que el nuevo rey, Dionisio el Joven, se convierta en filósofo e instaure ese Estado ideal pensado por el ateniense, en el cual deberían gobernar, o bien los filósofos, o bien los reyes-filósofos. Es nuevamente expulsado de Siracusa. El fracaso se volvió a repetir en el 361 a. C. Al año siguiente regresó a Atenas ya definitivamente. Su valedor en Siracusa, Dion, liberó aquel Estado de la tiranía y trató de llevar a cabo el proyecto utópico de Platón, pero fue asesinado en el 353 a. C. En el año 347 a. C. moría el filósofo en Atenas a los ochenta y un años.

La importancia de su obra es de tal envergadura que se puede afirmar que Platón es el filósofo más importante de la historia. De hecho, su pensamiento se considera una culminación intelectual imperecedera e insuperable.

El Estado ideal

Pues bien, el libro central para abordar la teoría utópica de Platón es la *República*. En realidad el título original del libro es *Politeia*, que significa ‘gobierno de la *polis* o ciudad-Estado’. La cultura romana tradujo el título por su equivalente *res publica*, cuyo significado latino era el mismo. Sin embargo, en castellano, la derivación de *res publica* a ‘república’ incorpora

matices políticos que nada tienen que ver con el sentido del título original. Esto debe tenerse en cuenta, con el fin de no confundir la teoría de Platón con supuestos antimonárquicos tal y como se puede desprender del concepto castellano de *república*.

La justicia

El punto de arranque del libro es un debate sobre la justicia. El Estado ideal será, pues, el Estado que instaure la justicia de manera perfecta.

Dentro del estilo dialogado de los libros de Platón, corresponde a cada personaje defender un tipo de justicia. Sócrates, personaje principal del diálogo, pondrá en tela de juicio estas definiciones, dando comienzo a un debate que servirá para ir desbrozando el Estado ideal platónico.

Polemarco afirma que el poeta Simónides tenía razón al definir la justicia como «dar a cada uno lo que se le debe» (*Rep*, 331e), y explica esta idea de justicia a partir de la relación amigo-enemigo. De este modo, Polemarco afirma que la justicia consiste en dar al amigo el bien y al enemigo el mal. Sócrates, sin embargo, demuestra a su interlocutor que su definición contiene una contradicción pues, si el justo es aquel que no comete injusticia, no puede resultar adecuado a un hombre justo hacer el mal al enemigo, pues esto implicaría aumentar «injustamente» el mal del enemigo. Con esto, el justo termina cometiendo injusticia y, por tanto, deja de ser justo. La justicia, en consecuencia, no puede ser definida como el resultado aritmético de saldar las deudas entre amigos y enemigos.

Polemarco cede entonces el testigo de la discusión al sofista Trasímaco, quien define la justicia en los siguientes términos: «Sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte» (*Rep*, 338c).

Según el sofista, el más fuerte es siempre aquel que gobierna. El gobernante, así pues, se eleva a la medida de toda justicia. El sistema de dominio es secundario. Ya sea una democracia o una tiranía, aquello que el gobernante decide como lo justo debe considerarse como una definición de la justicia. Trasímaco es un exponente del realismo político posterior.



La muerte de Sócrates, de J. L. David. El pintor refleja en esta obra la dignidad de la muerte de Sócrates (en el centro) a la vez que el dolor sufrido por sus discípulos. El pensamiento y la condena a muerte del maestro influirán de manera decisiva en la utopía política antidemocrática de Platón.

Sócrates ataca esta idea descarnada de lo justo, que parece justificar la validez de cualquier sistema de gobierno, con tal de que los ciudadanos cumplan las normas impuestas por el más fuerte, es decir, por el gobierno que detenta el poder. Sócrates afirma que el gobierno es una actividad que, como el resto, cumple su función si logra responder a su objeto propio. Este objeto propio de la política es la búsqueda del bien de los ciudadanos, no la búsqueda del bien del gobernante. Justo sería, por tanto, aquel gobernante que cumple la función de la política, que consiste en hacer justicia a los gobernados. Y esto está muy lejos de coincidir con cualquier idea según la cual lo que quiere el gobernante es lo que quiere el gobernado como justo para sí.

Lo injusto no dejará de serlo por una decisión del más fuerte. Si el gobernante, por mucho poder que tenga, toma una decisión injusta, los gobernados tarde o temprano la rechazarán, lo que generará toda suerte de enfrentamientos.

Por tanto, el único modo de comprender qué es la justicia será llevando a cabo una indagación sobre el origen del Estado.

Ciudad de cerdos

Según Platón, los primeros hombres fundaron Estados con el fin de colaborar en la provisión común del sustento. Así, cada uno se emplea en un área de trabajo útil para el resto. Unos serán agricultores, otros zapateros, herreros... A través del comercio, intercambian sus productos, conformando una sociedad fundada en el mutuo interés y beneficio.

El fin principal que impulsa el nacimiento de un Estado es la satisfacción colaborativa de las necesidades de todos y cada uno de los ciudadanos.

Partiendo de esta idea, Platón imagina cómo sería aquella sociedad primigenia formada por los primeros hombres. La primera idea que plantea el filósofo es que el Estado primigenio debía ser un Estado sencillo, en donde los seres humanos conformaban una sociedad natural dedicada a satisfacer las necesidades más básicas con ingenua felicidad:

Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias..., recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

Rep, 272b-c

En esta primera aproximación, Platón imagina un primer Estado original de carácter pacífico, natural y sencillo, que nos recuerda bastante al imaginario bucólico religioso. El filósofo describe un mundo humano idílico, donde los seres humanos viven en paz, en armonía entre sí y con la naturaleza. Esta primera ciudad ideal sería la ciudad primitiva, aquella que, según Hesíodo, se perdió para siempre.

Sin embargo, las alabanzas de la ciudad primitiva que Platón pone en boca de Sócrates son puestas en entredicho por Glaucón. Según este personaje, el Estado ideal natural no es en realidad más que una «ciudad de cerdos». A su juicio, la descripción de aquella sociedad no se diferencia en nada del modo de vida de una pira. Glaucón representa al ciudadano ateniense culto y refinado, para quien una sociedad así estaría muy lejos de los ideales de belleza y refinamiento de la civilización. Con ironía, responde de este modo a Sócrates:

Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos? [...] Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

Rep, 372d-e

Glaucón considera que una ciudad digna de los seres humanos debe contener una serie de lujos imprescindibles a su dignidad, que los diferencia de los animales. Sócrates, por su parte, reafirma su idea de que, «con todo, yo

creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: la ciudad sana, por así decirlo» (*Rep*, 372e).

No obstante, Sócrates admite que su modelo de Estado «sano» no puede servir, porque no se corresponde con la estructura profunda de los Estados humanos civilizados. Antes al contrario, las sociedades humanas, de uno u otro modo, incorporan elementos de lujo que las separa del ideal natural. El lujo, desde la perspectiva socrática, es una especie de enfermedad que brota del fondo apetitivo del espíritu humano, que siempre desea más de lo que la naturaleza por sí sola puede proporcionarle.

Lo que para Sócrates representa el ideal de una «ciudad sana» para Glaucón constituye la imagen de una «ciudad de cerdos», muy lejos de poder ser considerada una utopía deseable. El lujo, el no conformarse con lo natural, es una cualidad esencialmente humana, que nace de su sed de conocimiento. Lo que en Sócrates aparece como enfermedad es en Glaucón virtud.

Una ciudad de cerdos, de sencillez absoluta, es para el contrincante de Sócrates un Estado sin ambición y, por tanto, sin posibilidad de progreso en el conocimiento, pues el lujo impulsa el comercio y la imaginación creativa pero a la vez también, como recuerda Sócrates, a la competencia y a la guerra.

El Estado de extrema sobriedad que delinea Platón recuerda a Esparta. Pero, con profunda agudeza, el filósofo reconoce que este Estado original no puede durar mucho tiempo entre hombres «infectados» por la enfermedad del lujo. En un tiempo remoto, en todo caso, pudo existir; pero la propia forma de ser del hombre, que siempre aspira a más, lo hace imposible.

Esta pulsión a salir de un sistema de vida sencillo y natural ya la hemos visto en el mito bíblico y en el hesiódico: el árbol del conocimiento y el fuego son los resortes que terminan con el utópico estado natural primigenio de felicidad. El castigo es la enfermedad, la finitud y ahora Platón plantea también la guerra, pues la sed de más impulsa a las ciudades a apropiarse del territorio vecino, lo que genera enfrentamientos permanentes.

¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable... [impulsados por] un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

[...]

Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir [...]

Rep, 373d-374a.

Toca, en consecuencia, considerar cuál sería el Estado ideal pero contando realísticamente con los elementos que conforman al ser humano, dado que el hombre no es sólo naturaleza; también tiene apetitos de ambición y conocimiento. La situación original del hombre natural que limitaba hasta su procreación para impedir la guerra por la adquisición de los medios de subsistencia no parece una situación de partida viable para la investigación. Es condición fundamental, para pensar el mejor Estado posible, conocer muy bien cómo son los seres humanos reales, puesto que no tendría sentido elaborar un sistema político ideal habitado por seres humanos irreales. El Estado utópico debe pensarse como un lugar habitado por seres humanos reales.

Filósofos, perros guardianes

Los seres humanos ambicionan más bienes de los naturalmente necesarios. En consecuencia, el Estado natural primitivo comienza a ser sustituido por un Estado de lujo, que se ve en la necesidad de contar con un nuevo género de ciudadanos que antes no existían: los guerreros o guardianes.

Si antes la ciudad contaba con artesanos, agricultores, etc., ahora se hace imprescindible contar con un grupo de ciudadanos que se especialicen en defender al propio Estado. La guerra, el conflicto amigo-enemigo, se presenta como el elemento sustancial de los Estados reales, una vez se ha perdido para siempre la inocencia del Estado natural. La violencia determina la supervivencia de los Estados. En tal sentido, hay que centrarse en la figura de los guardianes a la hora de investigar cuáles han de ser las características del Estado ideal.

En el estado primitivo no había ningún poder público. En una especie de natural anarquía armónica, los ciudadanos convivían en un intercambio sencillo de bienes. Sin embargo, cuando esta situación originaria termina, se produce un incremento de la complejidad social que hace fundamental el surgimiento de un poder público que establezca los límites del orden, tanto en el interior del Estado (amigos) como en relación con el exterior (enemigos).

Los guardianes surgen como respuesta al mayor nivel de complejidad que ha adquirido la sociedad. Ahora la ciudad necesita un estamento especializado en el establecimiento del orden, pues el equilibrio primitivo ya no se puede guardar de modo espontáneo: «Por consiguiente —seguí diciendo—, cuanto más importante sea la misión de los guardianes, tanto más preciso será que se desliguen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con la máxima competencia y celo» (*Rep*, 374e).

El punto crucial, entonces, en opinión de Platón, residirá en la indagación crítica acerca de las cualidades más excelentes que han de poseer los ciudadanos que van a formar parte del poder público, a saber: los guardianes.

Las cualidades que ha de tener un guardián, opina Platón, parecen en primera instancia contradictorias, pues requieren el equilibrio de aptitudes en principio contrarias. Así, un ciudadano estará en condiciones de adquirir la condición de guardián si muestra tener un carácter a la vez fogoso y temperado, violento y pacífico, y que a estos contrarios sepa sumar un espíritu filosófico.

La explicación de esta compleja personalidad es sencilla: el guardián ha de ser fogoso y violento para estar en disposición de atacar al enemigo y defender al amigo; debe ser temperado y pacífico para sentir amor por sus conciudadanos y, por último, debe tener un impulso filosófico que le sirva para formar su espíritu en los valores adecuados, de tal manera que sepa mantener sus impulsos en los límites de la justicia. Como vamos a ver en estos pasajes, el guardián tiene el doble carácter de un perro de buena raza y de un filósofo.

SÓCRATES: ¿Qué hacer entonces? —pregunté—. ¿Dónde vamos a encontrar un temperamento apacible y fogoso al mismo tiempo? Porque, según creo, mansedumbre y fogosidad son cualidades opuestas.

GLAUCÓN: Así parece.

SÓC: Pues bien, si una cualquiera de estas dos falta, no es posible que se dé un buen guardián [...]. No nos hemos dado cuenta de que en realidad existen caracteres que, contra lo que creíamos, reúnen en sí estos contrarios.

GLA: ¿Cómo?

SÓC: Es fácil hallarlos en muchas especies de animales, pero sobre todo entre aquellos con los que comparábamos a los guardianes. Supongo que has observado, como una de las características innatas en los perros de raza, que no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos a los que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario.

[...]

»¿Pero no crees que el futuro guardián necesita todavía otra cualidad más? ¿Qué ha de ser, además de fogoso, filósofo por naturaleza?

GLA: ¿Cómo? —dijo—. No entiendo.

SÓC: [Los perros] se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y, en cambio, hacen fiestas a aquellos a quienes conocen aunque jamás les hayan hecho ningún bien [...]. Pues bien, ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico.

GLA: ¿Y cómo eso?

SÓC: Porque —dije— para distinguir la figura del amigo de la del enemigo no se basan en nada más sino en que la una la conocen y la otra no. Pues bien, ¿no va a sentir deseo de

aprender quien define lo familiar y lo ajeno por su conocimiento o ignorancia de uno y otro? [...] Ahora bien —continué—, ¿no son lo mismo el deseo de saber y la filosofía?

GLA: Lo mismo, en efecto —convino.

SÓC: [...] para que el hombre se muestre apacible para con sus familiares y conocidos es preciso que sea filósofo y ávido de saber por naturaleza [...]. Luego [cada guardián] tendrá que ser filósofo, fogoso, veloz y fuerte.

Rep, 375c-376c

Esta difícil compatibilización de elementos contrarios que conforman el carácter del guardián puede conseguirse mediante la correcta educación: «Tal será, pues, su carácter. Pero ¿con qué método los criaremos y educaremos?» (*Rep, 376c*).

Educación y virtudes de los ciudadanos

Platón establece una relación muy estrecha entre política y educación. De hecho, se puede decir que la *República* es a la vez un libro de filosofía política y un tratado de educación. La idea que subyace a esta fuerte relación de proximidad entre ambas esferas reside en la creencia platónica en que la fundamentación y cohesión de un Estado depende de la correcta formación y selección de los ciudadanos.

La educación constituye el abono a partir del cual el Estado identifica a sus élites y se nutre de gobernantes, a la vez que sirve para establecer la correcta diferenciación social, de tal modo que cada miembro ocupe el lugar que por aptitud y capacidad le corresponde.

Un buen sistema educativo es aquel que es capaz de detectar con antelación las cualidades de cada ciudadano, con el fin de prepararlo para la función que va a desempeñar dentro de la clase social en la que va a vivir, conforme a sus virtudes inherentes. Así, primero de todo, los ciudadanos han de cultivarse en las artes gimnásticas. Estas fortifican el cuerpo del educando y posibilita descubrir posibles guardianes, al menos en cuanto a la cualidad de la fuerza física.

Del mismo modo, los ciudadanos deben estudiar música pero no cualquier tipo de música, sino aquella que eduque el espíritu del joven en valores de templanza y nobleza. En tal sentido, Platón proscribe todo aquel tipo de música cuyo exceso melódico debilite el ánimo. En este extremo es cuando surge la célebre prohibición de la poesía en la ciudad ideal platónica.

A la música y a la gimnasia hay que añadir la matemática y la geometría, disciplinas a las que Platón concedía gran importancia. La matemática

contenía leyes universales, que servían para que los ciudadanos fueran comprendiendo que la realidad en sí no estaba en las cosas materiales, sino en las ideales, tal y como se mostraba en el hecho de que las matemáticas ofrecen verdades universales, que no se apoyan en cosas materiales. Así, por ejemplo, que un triángulo consta de tres lados es una verdad absoluta; es una idea incontrovertible, que no necesita apoyarse en lo material. Sería cierta incluso en el caso de que en el mundo material no hubiera ningún objeto con esta figura geométrica.

Mas, ya en este punto del proceso educativo, muchos ciudadanos van a ser excluidos. Aquellos que no han mostrado cualidades suficientes para ascender en la complejidad del proceso van a pasar a engrosar las filas de los artesanos. Para la educación de estos es suficiente un conjunto de enseñanzas básicas, que los capaciten para desenvolverse con eficacia en sus tareas físicas. No precisan de una educación superior más refinada, que los prepare para la captación de realidades más profundas.

La educación está concebida en un sentido ascendente: desde lo más bajo, lo material, que corresponde al nivel alcanzado por las castas de artesanos y agricultores, hasta el medio de la geometría y el más alto, el de la filosofía. Estos últimos ya tocan el mundo de las ideas, es decir, la escala más alejada del mundo de la materia. A estos escalones llegan aquellos que van a ser los guardianes y los magistrados que se seleccionarán de entre ellos. Así, hasta llegar al máximo nivel de conocimiento, que corresponde a la idea de bien y de justicia, que sólo alcanza el rey, que se convierte por ello mismo en filósofo-rey, ya que es él quien tiene, como rey, el máximo poder y, como filósofo, el máximo saber.

Se debe tener muy presente que el filósofo no plantea en ningún caso una educación fragmentada, que discrimine a los jóvenes conforme a la casta a la que pertenecen. Antes bien, lo que la *República* plantea es sustancialmente diferente, a saber: una educación *a priori* igual para todos sirve para seleccionar la casta en la que ha de vivir cada ciudadano. El sistema educativo no es estamental de principio, puesto que un hijo de artesanos bien puede gozar de unas virtudes tales que le hagan merecedor a ascender en la escala social.

La educación sirve al Estado para situar a los ciudadanos de un modo coordinado y estable, en función de las propias predisposiciones naturales de su alma. Conforme sea la parte del alma que más pesa en cada ciudadano, así será su lugar en la sociedad. En realidad, el Estado responde a la vocación

interior de cada ciudadano, con el fin de dotarle de las herramientas necesarias para desarrollarse en su estamento.

El Estado se dividiría, por tanto, en tres capas, que responden a otras tantas predisposiciones anímicas.

Los artesanos y agricultores, cuyo espíritu tiende a los placeres inmediatos de lo material y de la riqueza, se dedican al trabajo manual, a cuidar de la tierra y a las diferentes artesanías. Les basta, por tanto, una educación básica.

Los guardianes, cuyas características ya hemos visto, se forman en ámbitos más profundos, como matemáticas y geometría, porque su espíritu no se deja llevar sólo por lo material, sino que tiene aspiraciones de profundidad, de acceso a la realidad que constituye el mundo de las ideas.

Los magistrados, por último, proceden de la clase de los guardianes. En ellos predomina un espíritu desprendido, que no se deja llevar por los apetitos materiales y los placeres sensuales. Por el contrario, más bien ascéticos, ellos tienden al conocimiento de la realidad más profunda, la de las ideas y, por tanto, son los idóneos para establecer justicia.

El cenit de todo el sistema sociopolítico lo encarna el filósofo-rey, que es aquel ciudadano que llega al conocimiento más alto posible, el conocimiento genuinamente filosófico. Él ha sido capaz de sobreponerse a todas las barreras de la realidad material, hasta ascender al mundo realmente real, el mundo de las ideas. Con este bagaje de conocimiento, él sabe perfectamente qué es la justicia y qué es el bien, y puede aplicarlo con absoluta certeza a todo el Estado. Se produce, pues, una correlación entre sociedad ordenada y política justa.

Comunismo platónico

La cuestión que se plantea, llegados a este punto, es cómo han de vivir estos estamentos, de tal manera que prevalezca el sentido de justicia perfecta que ha de imperar en el Estado. Aquí es donde cobra toda su radical importancia el comunismo platónico. Como vamos a ver inmediatamente, el suyo es un comunismo aristocrático, no del trabajo, sino «del no-trabajo», «de campamento», «monástico», como diría el filósofo marxista Ernst Bloch.

La idea de justicia que fundamenta el Estado ideal sólo es dable si los ciudadanos consideran superior el bien de la comunidad al bien propio. Esto implica un conflicto directo con la idea de familia, pues esta aglutina un núcleo de intereses de parentesco que distorsiona la idea de comunidad. Para Platón, la única familia real que debe ser tenida en cuenta es el Estado. Frente a este, toda otra realidad con intereses grupales debe ser eliminada.

Ahora bien, por otro lado, Platón se da cuenta de que la familia cumple una función de satisfacción e identidad de grupo que no puede ser eliminada por completo de la sociedad. En tal sentido, reconoce que, entre los artesanos y agricultores, no puede desaparecer la familia, pues estos hombres viven apegados a lo terrenal y precisan de esta institución para vivir. Los artesanos y agricultores llevan a cabo una existencia apegada a la tierra y a la ganancia que los obliga a tener propiedades. Sobre esta propiedad se asienta la familia, formada por hombres y mujeres cuyo carácter propende a lo material.

Sin embargo, a diferencia de esta casta inferior, los guardianes se caracterizan por su carácter desprendido, que, como el perro, no mira por su propio bien y satisfacción, sino por el de la comunidad. Es por ello por lo que no tienen propiedades.

El linaje de los guardianes está formado por hombres y mujeres, cuya alma desprecia el propio interés en beneficio del interés del Estado. Platón afirma la igualdad de géneros, haciendo la excepción evidente de la diferente constitución y fuerza física que, no obstante, no se considera óbice para que las mujeres formen parte de la casta de los guardianes. Entre estos no puede haber propiedad, porque su espíritu los hace desprendidos. Sin propiedad implica que sus bienes son de todos. Es decir, que entre ellos todos los bienes son comunes. Y, en tanto que tal, tampoco hay familia entre ellos, pues una familia implica la posesión de una porción de bienes y tierras, que deja al resto de los ciudadanos al margen de su detentación.

Los guardianes viven en una comunidad absoluta. La familia es totalmente desconocida entre ellos. De hecho, el amor es completamente libre, hasta el punto de que los hijos que nacen en su seno no pertenecen a nadie en concreto, sino a la comunidad, que los alimenta y protege. Es más, Platón se cuida mucho en su libro de que ningún progenitor llegue a conocer la identidad de su hijo, pues cualquier relación parental de afecto puede poner en peligro el sentido comunitario del colectivo de guardianes, al introducir elementos de diferenciación entre sí, que pudieran distanciar a un grupo respecto del resto: «Esas mujeres serán todas comunes para todos esos hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre» (*Rep*, 457d).

A diferencia de lo que posteriormente se ha creído, el comunismo platónico está reservado sólo para una parte de la sociedad: los guardianes, las clases dirigentes. Lo paradójico, desde un punto de vista moderno, es que Platón reserva este sistema de organización social a la parte más excelsa del

Estado, mientras que, por el contrario, adjudica la institución de la propiedad privada y de la familia como males inevitables a las clases inferiores de artesanos y agricultores.

Esto debe tenerse en cuenta a la hora de valorar correctamente el sistema platónico como utopía comunista. Lo es, pero sólo en parte, pues reserva la institucionalización de lo comunitario a las élites del Estado. Este primer comunismo no fue pensado por Platón sobre criterios de justicia social y de felicidad común, sino basándose en elementos de funcionalidad y de sacrificio. Platón se sitúa a mucha distancia de los parámetros del comunismo moderno, al menos en este sentido. Mientras que las clases bajas llevan una vida de trabajo, propiedad y familia, en la utopía platónica, las clases dirigentes viven en un sistema comunista cerrado, que acoge a los mejores elementos que van naciendo en el seno de toda la sociedad y excluye al resto.

Este comunismo hermético rompe las cadenas del amor filial y obliga a sus miembros a amar solamente al Estado, por cuyo bien hacen todos los sacrificios. Incluso los de la estirpe propia, pues la fertilidad se pone al servicio público, en una suerte de primera idea de una afinidad electiva entre comunismo y eugenesia, que tendrá mucho éxito en las ideas modernas de ingeniería social, puestas en práctica por el comunismo y otros totalitarismos: «Pues bien, tomarán, creo yo, a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado—, los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto» (*Rep*, 460c).

El nivel de ascesis y desprendimiento de sí que Platón exige en los guardianes llega al límite de socavar cualquier suerte de relación afectiva de los miembros de la comunidad con su descendencia, que se pone al servicio del bien público. Salvando todas las distancias en este punto, se ha visto en esta relación de igualdad y camaradería absoluta de una vida en común puesta al servicio de un fin superior colectivo un antecedente de la vida monástica y del comunismo cristiano primitivo —que veremos más adelante, en este mismo capítulo.

No obstante, aunque el texto anterior sugiere un uso machista de la mujer por parte del hombre, esto no es del todo cierto. Platón ciertamente considera a la mujer como una fábrica de hijos para el Estado. No la observa como una madre o una hermana. Pero, en este mismo sentido, los hombres son elementos de fertilización al servicio del Estado. Ellos son usados también. De hecho, el filósofo desarrolla todo un entramado de control de las

relaciones sexuales y de la crianza que convierte la utopía (una vez más) en una pesadilla. Así, por ejemplo, propone que sea el Estado quien imponga determinadas relaciones, en conformidad a criterios establecidos sobre ejemplares cuya descendencia puede mejorar la raza. O ese mandato de arrebatar los hijos a las madres para impedir cualquier posibilidad de apego, con el objetivo de que la comunidad entera considere a cualquier pequeño como su propio hijo, pues los menores son hijos de todos, ya que los padres no saben quiénes son sus descendientes biológicos.

En este sistema comunista se observa ya un antecedente de una de las características que serán reiteradas por las futuras ideologías comunistas: la fuerte carga de reglamentación de los poderes públicos sobre la población. Sin embargo, en este sistema social tan férreamente reglamentado, Platón defiende la igualdad entre hombres y mujeres, contraviniendo todo el conjunto de prejuicios y creencias de su época, e incluso de tiempos recientes.

Para el filósofo era evidente que la mujer es físicamente más débil, por lo cual hay trabajos que cuantitativamente podrá desempeñar mejor el varón que la hembra. Ahora bien, en cuanto al valor cualitativo del desempeño, la mujer puede hacerlo igual o mejor que un hombre. El desempeño de una función se establece en conformidad a las cualidades que muestra cada ciudadano en el proceso educativo, con independencia de distinciones de sexo. Platón desarrolla este argumento, adelantándose dos mil quinientos años a las luchas y consecuciones de la igualdad entre géneros.

—Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.

[...]

Pero diremos, creo yo, que existen mujeres dotadas para la medicina y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por naturaleza para la música.

—¿Cómo no?

—¿Y no las hay acaso aptas para la gimnasia y la guerra y otras no belicosas ni aficionadas a la gimnástica?

—Así lo creo.

—¿Y qué? ¿Amantes y enemigas de la sabiduría? ¿Y unas fogosas y otras carentes de fogosidad?

—También las hay.

—Por tanto, existen también la mujer apta para ser guardiana y la que no lo es. ¿O no son esas las cualidades por las que elegimos a los varones guardianes?

—Esas, efectivamente.

—Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la ciudad, sólo que la de aquella es más débil y la de este más fuerte.

—Así parece.

Rep, 455d-456a

La obra de Platón tuvo una repercusión enorme. Sus detractores fueron muy tempranos (Aristóteles, Aristófanes) y llegan hasta el siglo xx, cuando Karl Popper dedica buena parte de su célebre libro, *La sociedad abierta y sus enemigos*, a criticar demoledoramente el sistema utópico de la *República*. Mas, a pesar de todo, su influencia fue y es decisiva para comprender la historia de las ideas políticas. De hecho, su pensamiento comenzó a irradiar su influjo en los utopistas de la Antigüedad, llegando a configurar la base para el estilo utópico que se desarrollará con Tomás Moro y evolucionará hasta el socialismo decimonónico.

Pero la filosofía política de Platón atrajo asimismo críticas casi desde el principio. La crítica más seria de la Antigüedad contra la *República* de Platón la llevó a cabo su discípulo, Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.), quien, especialmente en el libro II de su obra *Política*, defiende un tipo de política republicana más democrática y realista, en la que, paradójicamente, a la mujer se le reserva un lugar inferior. El comediógrafo Aristófanes (444 a. C.-385 a. C.), asimismo, arremetió irónicamente contra la utopía del modo más intenso. En su comedia *Los pájaros* atacó la construcción racional de la utopía de Platón. Aristófanes relata cómo el único modo de construir una ciudad ideal es poniéndola en el aire, por obra de pájaros, no de seres humanos. La idea, irónica, es a la vez sugestiva en torno a la voluntad de ensoñación del ser humano y la férrea realidad que lanza sus sueños a los confines del aire, allá donde es imposible sostenerlos.

PRIMERA UTOPIA GLOBAL

Pero estas críticas de la filosofía y de la comedia a la utopía no impedirán que los anhelos de una vida mejor y paradisíaca regresen al pensamiento humano rejuvenecidos.

Con las expediciones de Alejandro Magno (356 a. C. - 323 a. C.) el mundo se hizo más grande para el hombre de la Antigüedad. Occidente, entonces, comenzó a soñar con tierras de promisión lejanas. Estos paraísos terrenales nacían de una imaginación inspirada por las narraciones de los

hombres que acompañaban al general en sus campañas militares. La fantasía de los europeos se dejó seducir por las historias de mundos utópicos existentes en las tierras de Oriente (India y Arabia...).

La sed de dominio militar del imperialismo alejandrino fue acompañada por el anhelo de mundos mejores desconocidos y dignos de conquistar por la imaginación utópica. La fantasía se convierte en un lugar que señala un objetivo a la eficacia guerrera. Conquistar tierras era el camino para constatar la existencia de los sueños. Otro tanto les pasará muchos siglos después a los españoles con Eldorado.

Evémero y Yambulo: dos soñadores misteriosos

Uno de los más célebres utopistas del período helenístico fue Evémero. Se cree que nació en Messina (Sicilia) hacia el año 330 a. C. y que falleció en Alejandría (Egipto) alrededor del 250 antes de Cristo.

En su obra retoma el impulso utópico platónico, pero vertiéndolo en un estilo literario que mezclaba ideas y fantasías sobre islas paradisíacas en tierras lejanas. Se puede decir que, junto con Yambulo –de quien hablaremos en breve–, es el padre antiguo del género utópico. Como veremos asimismo, aún más adelante, en el paradigma moderno del género (Tomás Moro), en la obra de estos dos autores de la Antigüedad se hallan ya prácticamente todos los elementos del utopismo moderno, entendido como filosofía social y política envuelta en un estilo literario, que ubica al personaje en una tierra lejana, una isla, acerca de la cual narra un sistema de convivencia perfecto, rodeado de tierras hermosas y feraces, que contrastan con la realidad social y natural del lector europeo.

Evémero escribió una especie de novela (de la cual sólo se conservan fragmentos) titulada *Inscripción sagrada*. La historia narra cómo en uno de sus viajes por el mar de Arabia llega a una tierra ignota, llamada Panquea, en donde los hombres viven en completa armonía. En Panquea no hay propiedad privada, todo es común e igualitario, y el suelo es tan ubérrimo que no precisa apenas ser trabajado. Asimismo, su organización social no requiere de la fuerza ni de una autoridad para salvaguardar la armonía, pues sólo hay unos sacerdotes que mantienen las leyes por todos compartidas que Júpiter les había enseñado a todos cuando vivía entre ellos antes de morir.

La ciudadanía está dividida en tres castas: la primera allí es la de los sacerdotes, a la que se adscriben la de los artesanos; la segunda casta es la de los agricultores; y la tercera la de los guerreros, a los que se agregan los pastores. Los sacerdotes están al frente de todo, emiten sus

juicios en los pleitos y tienen la autoridad en los demás asuntos públicos. Los agricultores, que se dedican a trabajar la tierra, ponen sus productos en un depósito común y aquel que parece haber cultivado mejor el campo recibe una parte especial en el reparto de los productos; los sacerdotes deciden quién es el primero, quién el segundo, y así en orden hasta diez para estímulo de los restantes. De igual modo, los pastores entregan a la comunidad los animales para los sacrificios y para el resto de los ciudadanos, unos en función del número y otros del peso, con gran exactitud. En suma, no está permitido tener algo en propiedad a excepción de una casa y un jardín. Los sacerdotes recaudan todos los productos y los ingresos y distribuyen con justicia lo que a cada uno le corresponde, y sólo a los sacerdotes les toca el doble.

García Gual, 6

El poder amable y consensuado que los habitantes de Panquea conceden a los sacerdotes procede de su creencia en que este cuerpo social no hace más que aplicar las normas de convivencia establecidas entre ellos por los mismos dioses.

Evémero aseguraba haber leído en una inscripción sagrada del templo de Júpiter (de ahí el título de su escrito) el relato acerca del origen de las divinidades. Según aquella piedra, los dioses habían sido simples mortales, príncipes virtuosos, cuya sabiduría había sido entregada a los habitantes de Panquea para vivir en armonía y paz. Estos benefactores príncipes fueron posteriormente divinizados por sus sucesores humanos.

Así, pues, la utópica Panquea había sido posible por la acción de hombres ejemplares, cuya sabiduría había hecho realidad el mejor estado social posible. Su divinidad, por tanto, procedía de su eficacia política para establecer la convivencia perfecta. Esta sublimación de los príncipes benefactores como dioses fue olvidada con el tiempo por los otros mortales, quienes pasaron a considerar a los dioses como poderes divinos sin recordar ya que una vez fueron seres humanos.

Paradójicamente, según la narración de Evémero, aquellos pueblos que olvidan el origen humano de sus dioses son justo aquellos que no disfrutan de un sistema de vida social perfecto y caen bajo la dominación de fuerzas que emplean medios de coerción para mantener el orden social. Muchos siglos después, pensadores de la talla de Ludwig Feuerbach (1804-1872) llegarán a conclusiones muy parecidas, al señalar el origen de la religión como una alienación del hombre respecto de sí mismo, de sus deseos, que le hacen elevar a omnipotencia realidades que proceden de él. Por esta vía, Marx señalará que la religión es el opio del pueblo, pues es establecida por los poderosos para mantener un orden injusto como si viniera ordenado por una fuerza superior, cuando la realidad de fondo, como señalaba la fábula de

Evémero, es que todo poder divino no es más que un poder humano mistificado hasta el punto de olvidar su origen terrenal. Desde una perspectiva radicalmente diferente a la marxiana, Nietzsche despreciará lo divino como una mentira humana que debilita a los seres humanos, mientras que Freud señalará a la religión como una sublimación de tabúes subjetivos.

Pero, antes de todo este proceso en la evolución de las ideas, el antecedente más próximo a Evémero en lo que respecta a sus tesis sobre la religión fue el sofista Pródico de Ceos (h. 465-h. 395 a. C.), cuya visión naturalista de los dioses como creaciones antropológicas fue el caldo de cultivo de lo que posteriormente será conocido como *evemerismo*, que consistió en una doctrina antigua que explicaba los mitos como idealizaciones de realidades históricas olvidadas.

En los pocos fragmentos que nos han llegado de la obra de Evémero, se observa su radical importancia. La *Inscripción sagrada* constituye una ficción formal y literaria, cuyo fondo intelectual y filosófico es enormemente trascendente. Evémero estableció la conexión entre utopía social y explicación racional de la realidad, sin necesidad de mistificaciones.

La utopía alcanza el nivel de genuina desveladora de la fantasía religiosa. A partir de las intuiciones de Evémero, se abre el camino hacia el desenmascaramiento del sueño de un mundo mejor primitivo o ultraterreno como el resultado de una mentira que ha terminado convirtiéndose en verdad. Esta será la vía que explotará Nietzsche con consecuencias decisivas para la filosofía contemporánea. Mas por otro lado, en lo que se refiere al contexto que explicaría la poderosa intuición de Evémero, su obra se puede interpretar también como la traslación a la isla imaginaria de Panquea de las acciones de divinización que sus contemporáneos habían llevado a cabo con la figura de Alejandro.

En la misma estela literario-utópica de Evémero se encuentra Yambulo (II a. C.). Su obra también nos ha llegado fragmentariamente, gracias a los extractos recogidos por Diodoro Sículo en su *Bibliotheca historica* (2, 55-60). Como tendremos oportunidad de ver más adelante, sus ideas, o al menos su imaginario básico, influyeron e inspiraron a otros utopistas.

Yambulo imaginó un lugar ficticio, la Isla del Sol, cuyos habitantes se organizaban de un modo completamente colectivista. Todo era de todos y no existía la propiedad privada. A diferencia del viaje ficticio que narra Evémero, en la Isla del Sol no existía siquiera la propiedad de una casa y un jardín, como en Panquea. Tampoco había castas, sino que todos vivían en

igualdad absoluta, sin distinciones ni privilegios, como los que todavía hemos visto que Evémero reservaba para los sacerdotes.

Incluso Yambulo va más lejos en su ficción utópica, al plantear la idea de la obligatoriedad universal del trabajo. En la Isla del Sol todos los ciudadanos tenían el deber ineludible del trabajo, sin excepciones. Este punto es muy relevante, pues contiene una idea tan moderna como la comprensión del trabajo como elemento de igualdad social. Este ideal del trabajo como deber igualitario será defendido por las revoluciones liberales para terminar con los privilegios de la nobleza. Asimismo, la influencia de Yambulo alcanzará también la corriente socialista utópica, a través de su idea del colectivismo como forma de organización social equitativa, y en autores tan peculiares como el renacentista Campanella, cuya obra principal llevará por título precisamente *La ciudad del Sol*.

El ciudadano del mundo

El pensamiento utópico llegó a hacerse todavía más ambicioso. Las incursiones imperiales de Alejandro, como acabamos de ver, habían incentivado el nacimiento de utopías que soñaban con islas de perfección en tierras lejanas. Esta idea de lo pequeño, del mundo perfecto como un espacio extraordinario reducido, estaba determinada por una mentalidad que tenía como modelo social y político la pequeña ciudad-Estado griega. Las conquistas de Alejandro habían logrado excitar la imaginación de exotismo, pero el ideal del Estado pequeño como entorno sociopolítico perfecto se mantuvo al principio.

Un paso más en este proceso fue el salto hacia el mundo como entorno «utopizable». Si la apertura del mundo que provocó el Imperio alejandrino hizo soñar con pequeñas tierras lejanas al principio, posteriormente la imaginación se desbordó hasta querer conquistar toda la tierra, como espacio adecuado para la creación de un mundo perfecto universal.

El propio agrandamiento de la Tierra en el imaginario humano favoreció el nacimiento de una utopía universal, que aspiraba a la construcción de un mundo mejor (no de una isla) para toda la humanidad (no sólo para los isleños). Así nació la idea estoica del mundo como ciudad de todos los seres humanos: el cosmopolitismo.

El cosmopolitismo estoico planteó la idea de una república universal de toda la Tierra. Los filósofos estoicos fueron los primeros en pensar el espacio político como globalidad. El ideal cosmopolita se levantó sobre las cenizas de

las divisiones nacionales y estamentales, para proponer una unidad superior, íntima, de todos los seres humanos como habitantes de la misma patria común: la Tierra. Esta idea abstracta estoica, que bebía de la apertura alejandrina del horizonte físico y mental del mundo, será transformada posteriormente por el Imperio romano a través de su idea de *ecúmene*. El ideal cosmopolita de la *humanidad* quedó reducido al ideal romano de la *romanidad*, y la Tierra como entorno global (cosmos) se redujo a la idea de imperio. La *humanitas* estoica se redujo a *romanitas* latina.



El genial militar Alejandro Magno, con sus formidables conquistas, abrió las fronteras del mundo antiguo. Ello influyó para que también la imaginación utópica se lanzara a soñar con islas afortunadas y felices en las tierras de Oriente.

En realidad, el estoicismo proponía un ideal de *ecúmene* moral, en cierta medida aristocrática. Según este ideal cosmopolita, la ciudadanía estaba formada por aquellos hombres lo suficientemente sabios como para sobreponerse a los límites nacionales, sociales y políticos que sometían al resto de sus congéneres. Son los sabios que conforman la *ecúmene* moral del estoicismo quienes habitan esta sociedad cosmopolita moral; ellos se saben ciudadanos del mundo y conciudadanos de sus iguales y, por tanto, nada pueden influirles las tramas sociales y políticas que limitan ficticiamente la profunda unidad del mundo y los seres humanos.

Por tanto, el sabio no lucha contra los límites sociales (estamentos, clases...) ni políticos (guerras, naciones...), sino que se sobrepone a ellos moral e intelectualmente, porque los considera seudorealidades, que ocultan la verdadera realidad del todo y de la humanidad, cuyo conocimiento comparte con sus iguales en sabiduría y ciudadanía. En tal sentido, el cosmopolitismo estoico constituye una utopía moralmente radical pero políticamente conservadora. No ataca a los poderes fácticos. Los deja estar, como entidades que no le afectan; su cometido es la progresiva conformación de una ciudadanía universal, a la que todo ser humano tiene derecho por sí

mismo, si llega al más alto conocimiento de la realidad del mundo como unidad.

Para el estoicismo, la comunidad de la humanidad forma parte de la gran unidad cósmica. Y el único poder que gobierna el mundo es la razón, el Logos. La razón se considera la cualidad unitaria fundamental, que equipara a todos los seres humanos. Ni la raza, ni la casta, ni el estamento, ni la riqueza, ni el sexo..., ningún límite social y político era significativo en comparación con la igualdad fundamental de todos los seres humanos como entes racionales.

Sobre esta base, el estoicismo redujo la realidad de cada Estado a la de una mera casa situada en la gran megalópolis humana, sobre la cual gobierna el Logos que preside la gran comunidad cósmica y cuyo seguimiento por todos los hombres daría lugar a la armonía universal, a la gran fraternidad de la razón.

Esta corriente influirá mucho a la hora de establecer posteriormente el Derecho natural, que funda su universalidad en la común racionalidad del hombre, de tal manera que los derechos naturales se asientan en la universal evidencia de su legitimidad racional. Del mismo modo, este ideal de ecúmene estoico confluirá con electiva afinidad con el carácter universalista del cristianismo. Así, por ejemplo, san Pablo cita a los estoicos Cleantes y a Arato en *Hechos* 17, 28 para probar la intrínseca unidad de la humanidad bajo la razón universal, frente al particularismo judío. Dice Pablo: «Porque en él vivimos, nos movemos y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: “Porque linaje suyo somos”». En su prédica en Atenas, san Pablo invocó estas palabras de un verso estoico, con el fin de hacer congruente la mentalidad filosófica griega con la tradición religiosa del judaísmo cristiano.

Pues bien, llegados justo a este punto, en el que la tradición clásica de la filosofía griega se cruza con la tradición religiosa del cristianismo, estamos en condiciones de abordar el componente utópico del cristianismo.

CRISTIANOS Y COMUNISTAS

Con el nacimiento del cristianismo se produjo un cambio decisivo en la historia de la utopía. Con esta nueva religión, la imaginación utópica se desbordó. Hasta entonces la fantasía utópica había puesto sus ilusiones en pequeñas islas, hasta llegar al punto de rebasarse en los grandes ensueños

mundiales del cosmopolitismo estoico. Pero el cristianismo representó un punto de inflexión en la escalada utópica del pensamiento humano.

Para los estoicos no era suficiente una utopía que tejía sus ilusiones en pequeños territorios, en islas, y por eso plantearon la idea de una utopía mundial, que implicaba a todos los seres humanos de todos los territorios. Pues bien, este gran paso estoico en el acrecentamiento de las exigencias de la utopía será superado por el cristianismo.

Para los cristianos no era suficiente con una utopía terrena, por mucho que abarcara a todos los hombres y mujeres de todo el orbe. El cristianismo llevó a cabo un gran salto mortal, ultraterreno, hasta situar la utopía en un espacio trascendente, absolutamente alejado de la tierra. Para esta nueva forma de mirar al mundo, el mundo perfecto era siempre un mundo no terrenal. Sólo el cielo era suficiente para acoger los sueños de redención y salvación utópicos de los cristianos.

Esta nueva perspectiva implicaba trasladar la utopía al terreno de lo no humano, de lo celestial. La única vida perfecta y feliz sólo podía darse más allá de la vida. Esto era tanto como decir que ninguna institución humana ni ninguna realidad terrenal (familia, patria, riquezas...) podían contarse entre los elementos de la felicidad humana. La idea de que la felicidad absoluta quedaba más allá de la tierra y de la vida resultaba de todo punto extraña a la tradición cultural grecorromana, que pronto arremetió contra el cristianismo. Así, Celso (h. 178 d. C.) comienza de este modo tan contundente *El discurso verdadero contra los cristianos*: «Hay una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero autoglorificándose con la común execración: son los cristianos» (Celso, 11).

Para la mentalidad grecorromana, los cristianos eran hombres nuevos y peligrosos porque no reconocían las tradiciones clásicas paganas, que consideraban a la autoridad pública y la vinculación a la comunidad social y política como ligazón fundamental del sentido de la vida. Para los cristianos era indiferente el lugar donde se nacía: romano, egipcio, hispano...; lo único significativo era la unión con Cristo. Todo lo humano era secundario. Esta idea de unos hombres que vivían en el mundo sin reconocerse en lo más profundo como miembros de este mundo constituía un atentado contra las creencias mucho más terrenales de griegos y romanos.



Los primeros cristianos se reunían (y escondían) en catacumbas donde celebraban sus rituales. En los primeros tiempos los cristianos vendían sus posesiones y vivían en comunidad, compartiendo todo, en pobreza y hermandad. Esta forma de vida será a menudo el ideal de cristianismo puro. Catacumba de Comodila, en Roma.

Para dar respuesta a las relaciones que los cristianos debían mantener con los poderes del mundo pagano sin granjearse el odio de los gentiles y los judíos, el apóstol Pablo impuso entre los cristianos su propia interpretación de las palabras de Jesucristo: «Dad a Dios lo que es de Dios, y a César lo que es de César».

Según Pablo de Tarso, esta frase de Jesús implicaba la obediencia cristiana a los poderes del mundo, pues cuánto se sometieran en este mundo era indiferente para su salvación, en la medida en que el reino que importaba al cristiano no era de este mundo. De esta manera, san Pablo desactivaba el potencial revolucionario del cristianismo a la vez que intentaba hacerlo más atractivo a los gentiles.

El cosmopolitismo estoico había considerado al mundo y a la humanidad como una gran ecúmene dirigida por el Logos, a la que los sabios pertenecían como ciudadanos morales del «mundo real y racional». Los cristianos transformaron esta idea de ecúmene, señalando que toda la humanidad pertenecía a la Iglesia en Cristo, que había venido a salvarnos.

No obstante esta interpretación eclesial de lo ecuménico inspirada en Pablo, el peso desestabilizador del cristianismo, siguió siendo una realidad para los defensores de las tradiciones romanas (tal y como acabamos de ver en Celso).

Los primeros cristianos se consideraron testigos de una verdad universal que debía extenderse por todo el orbe, pasando por encima de clases, Estados, estamentos o cualquier otro tipo de interés político o mundano. Ellos se

comprendían como los portadores de una verdad que había de regir el mundo y salvar a toda la humanidad sin excepción.

El camino hacia la extensión sobre la tierra de esta ecúmene cristiana comenzó en las pequeñas comunidades que se organizaron tras la muerte de Jesucristo. Estas pequeñas comunas estaban llamadas a propagar por el mundo la nueva utopía, el gran sueño de una absoluta salvación en el más allá.

No obstante, a pesar de que los primeros cristianos se consideraban una comunidad ajena a cualquier idea de utopía terrena, su ejemplar vida en común representó por sí misma un ideal utópico de gran trascendencia para el futuro tanto del cristianismo como de la utopía en general. Me refiero al comunismo cristiano primitivo.

En los *Hechos de los Apóstoles* se narra la vida de los primeros cristianos. La imagen principal que quiere resaltar su autor es la de una vida sencilla en la cual no existía la propiedad privada, pues todos los bienes eran comunes y repartidos equitativamente:

Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno.

Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón...

Hechos 2, 44-46

Poco después, como el grupo crecía, los miembros de la comunidad comenzaron a poner sus bienes a disposición de los apóstoles, para que fueran estos quienes los repartieran entre todos los demás con justicia:

Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común.

Y con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos.

Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido [...], y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad.

Hechos 4, 32-35

Cuando posteriormente creció ya demasiado el número de los cristianos, los apóstoles crearon, por así decir, la primera estructura administrativa de la Iglesia. Esta función de administradores la iban a ejercer los diáconos, que se

convirtieron en la primera instancia burocrática de la Iglesia pensada para permitir el correcto desarrollo de una misión celestial: la caridad. Esta primera estructura administrativa de la Iglesia a partir del siglo I cumplía además tres funciones.

La primera era vigilar para que todos los cristianos se desposeyeran de sus bienes y los dieran a la comunidad (bajo riesgo de muerte sobrevenida por Dios). A este respecto, el libro narra la historia de Ananías y su esposa Safira, quienes vendieron sus posesiones y sólo repartieron una pequeña parte entre los demás, tratando de engañarlos:

Pero cierto hombre llamado Ananías, con Safira su mujer, vendió su heredad [...]. Y sustrajo del precio, sabiéndolo también su mujer; y trayendo sólo una parte, la puso a los pies de los apóstoles.

Y dijo Pedro: «Ananías, ¿por qué llenó Satanás tu corazón para que mintieses al Espíritu Santo, y sustrajeses del precio de la heredad?

[...] No has mentido a los hombres, sino a Dios».

Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Y vino un gran temor sobre todos los que lo oyeron.

Y levantándose los jóvenes, lo envolvieron, y sacándolo, lo sepultaron.

Hechos 5, 1-6

Ni que decir tiene que su esposa, Safira, intentó el mismo engaño corriendo idéntica suerte. Las otras dos funciones que cumplía el diaconato eran repartir las riquezas de la Iglesia, de manera que todos recibieran lo mismo, sin discriminación entre judíos o gentiles, y liberar ese tiempo dedicado a la economía para que los apóstoles se centraran en lo verdaderamente importante: extender la palabra del Dios del Mesías.

En aquellos días, como creciera el número de los discípulos, hubo murmuraciones de los griegos contra los hebreos, de que las viudas de aquellos eran desatendidas en la distribución diaria.

Entonces los doce convocaron a la multitud de los discípulos, y dijeron: «No es justo que nosotros dejemos la palabra de Dios, para servir a las mesas.

Buscad, pues, hermanos, de entre vosotros a siete varones de buen testimonio, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, a quienes encarguemos de este trabajo.

Y nosotros persistiremos en la oración y en el ministerio de la palabra».

Agradó la propuesta a toda la multitud [...]

Hechos 6, 1-5

En los *Hechos*, pues, se encuentra el primer germen del progresivo nivel de complejidad que la Iglesia iba a adquirir en su configuración histórica, a partir de un sistema comunitario de vida que se iba a convertir en ideal primitivo para los futuros cristianos de la posteridad y que también iba a servir de modelo e inspiración para las futuras ideologías comunistas.

Dios toma el mando

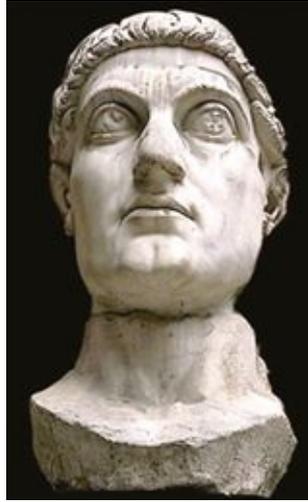
LA CIUDAD DE DIOS

Adiós a los viejos dioses

Tres siglos después, aquellas pequeñas comunidades se fueron expandiendo por todo el Imperio romano. Se infiltraron en todas las capas de la sociedad. Aquellos pequeños grupos de fanáticos, de extraña mentalidad para la cultura grecolatina, pasaron a permear la sociedad imperial en todos sus recodos.

Hasta el siglo IV los emperadores romanos eran considerados semidioses guardianes del politeísmo clásico, amparados por Júpiter. Sin embargo, esto cambiaría radicalmente. El incremento de la influencia de la secta cristiana llegó al punto de incidir en la cúspide del poder.

En el 312, poco antes de la batalla del puente Milvio, Constantino tuvo una visión en donde se veía vencedor con la ayuda de Cristo, cuyo símbolo, la cruz, se reflejaba iluminado por un sol esplendoroso. Oyó entonces una voz que le advertía: «Con ese signo vencerás» (*In hoc signo vinces*). Y, efectivamente, Constantino siguió aquella voz, poniendo en su estandarte romano el crismón de Jesús y, tras la batalla, se alzó como el incontestable emperador romano de Occidente.



El emperador Constantino puso fin a la religión tradicional latina e impuso un nuevo dogma, el cristianismo. Su poder político se apoyó desde entonces en las nuevas élites cristianas, comenzando una unión cuyo exponente máximo se producirá a lo largo de la Edad Media.

Un año después, en el Edicto de Milán, el emperador Constantino estableció la libertad de culto, que ponía fin a las seculares persecuciones contra los cristianos y ordenaba la devolución de sus posesiones. Y, lo que es más importante, se les concedió el derecho a acceder a la magistratura romana. Pronto la ascensión social de los cristianos se transformó en una efectiva influencia política, que convertiría a los obispos en piezas fundamentales del poder.

En el año 380, a través del Edicto de Tesalónica, el nuevo emperador Teodosio no tuvo más que dar legitimidad jurídica al poder que los cristianos habían adquirido gracias al favor de Constantino. Si Constantino había dado libertad y poder a los cristianos, Teodosio les concedió el máximo estatus, al decretar al cristianismo como la religión oficial del Imperio romano.

Paradójicamente, aquellas pequeñas sectas perseguidas por el poder romano y despreciadas por la alta cultura grecolatina, tal y como trasluce de las palabras de Celso, se convirtieron en el núcleo del Imperio, desbancando a la religión pagana tradicional.

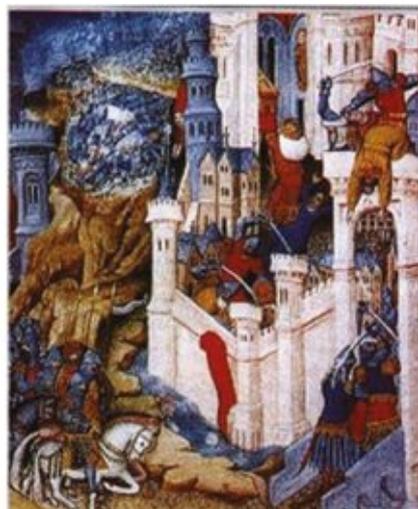
No obstante, obviamente, fueron muchos en el Imperio los que continuaron abrazando la antigua fe en sus dioses, y se sintieron incómodos con la nueva religión oficial. Esta tensión fue incardinando un resentimiento creciente, en la medida en que, a la humillación de ver relegada la religión tradicional latina, los no cristianos tuvieron que ver cómo los puestos más relevantes y las mayores cotas de poder fueron pasando a manos de las nuevas élites cristianas.

Los bárbaros arrasan la ciudad eterna

Tan sólo treinta años después de la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, su capital, la Ciudad Eterna, sufrió una terrible invasión. El 24 de agosto de 410, el rey de los visigodos, Alarico I, entró a sangre y fuego en Roma, causando una gran conmoción en todo el Imperio. Era la primera vez, en ochocientos años, desde la primera invasión en el 387 a. C., que la inexpugnable y poderosa Roma sufría una humillación de tal magnitud.

Muchos romanos, entonces, señalaron al cristianismo como principal causa de esta dolorosa afrenta. Los defensores del paganismo tradicional acusaron a la nueva religión de la catástrofe. De hecho, ya antes de la violenta algara de Alarico, muchos romanos no cristianos habían establecido una estrecha relación entre lo que consideraban como los primeros síntomas de decadencia imperial y la llegada del cristianismo al poder. Incluso, llegó a popularizarse un refrán maledicente que culpaba a los cristianos de cualquier mal y que decía: «Falta la lluvia. La culpa es de los cristianos» (CD, 8*).

Estas corrientes anticristianas reaccionaron con fuerza a la devastación producida por los bárbaros, con argumentos bien elaborados, que incluso ponían en dificultades la propia fe de muchos cristianos.



La entrada de los bárbaros en Roma causó una gran conmoción en el Imperio. Gran parte de los antiguos romanos culpaban a los cristianos de la debilidad de Roma. San Agustín luchó con su obra por desmentir estas acusaciones contra la nueva fe. Miniatura del siglo xv del saqueo de Roma.

Un ciudadano romano, Agustín, se hizo eco de estas tesis anticristianas y se enfrentó a ellas desde muchos frentes pero, sobre todo, con la redacción de lo que llegará a ser uno de los libros más importantes de la historia cultural de

Occidente: *La ciudad de Dios (Civitas Deis)*. No obstante, antes de pasar a estudiar esta obra magna, capital para una historia de la utopía, conviene ver mínimamente los argumentos a los que se enfrentó el obispo de Hipona y que sirvieron de acicate para redactar una obra que superó ampliamente estos sucesos contemporáneos. Los paganos afirmaban que...

[...] antes, cuando ofrecíamos nuestros sacrificios a nuestros dioses, Roma se mantenía en pie; ahora que ha triunfado y abundado el sacrificio de vuestro Dios, y han sido prohibidos y proscritos los nuestros a los dioses, ved en qué desventura se halla nuestra Roma [...]. En los tiempos cristianos es devastado el mundo, se viene abajo el mundo. He aquí que en los tiempos cristianos Roma perece.

CD, 9*

Estas visiones de la devastación de Roma como señal de decadencia fatal serán posteriormente ratificadas por la historia, que señalará el saqueo de Roma como uno de los síntomas cruciales del principio de la caída del Imperio. Sin embargo, Agustín defenderá al cristianismo de las acusaciones, afirmando que... «Roma no perece, Roma recibe unos azotes; Roma no ha perecido; tal vez ha sido castigada, pero no aniquilada. Tal vez Roma no perezca, si no perecen los romanos» (CD, 9*).

Muchos paganos nos objetan esto: «Explicadnos por qué vino Cristo y qué progreso trajo para el género humano. ¿Acaso desde que vino Cristo no van las cosas humanas peor de lo que fueron antes? Antes de la venida de Cristo los hombres eran felices más que los de ahora. Díganos, pues, los cristianos, qué bienes nos trajo Cristo. Explíquennos por qué sostienen que después de la venida de Cristo han mejorado las cosas humanas. Han caído por tierra los teatros, circos, anfiteatros... Nada bueno ha traído Cristo: sólo trabajos ha traído Cristo». Y comienzas a explicar a estos hombres, que así hablan, de los bienes que trajo Cristo y no entienden; les declaras los frutos de la predicación evangélica, y como si hablastes a las paredes.

CD, 11*

La situación de confrontación era extrema. Había dos mundos de valores que no parecían poder convivir en el mismo espacio. Para fortalecer la fe cristiana, entonces, Agustín se puso manos a la obra: «Por eso yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, y para refutar sus blasfemias, resolví escribir la *Ciudad de Dios*» (CD, 13*).

Este libro constituirá un exponente fundamental para comprender toda la historia ulterior y, en particular, para entender la enorme influencia que va a representar en el pensamiento utópico posterior, cuya trascendencia llega hasta nuestros días.

La utopía del cielo en la tierra

San Agustín (354-430) fue obispo de Hipona, en la actual Argelia. De formación romana pero de madre católica, desarrolló la más elaborada construcción utópica del cristianismo, al transferir filosóficamente los anhelos humanos de salvación y felicidad perfecta al más allá. De este modo, la tierra, la ciudad del hombre, se redujo a un terreno baldío y estéril incapaz para la implantación de la esperanza, que sólo podía fructificar en una ciudad celestial que, al final de los tiempos, descendería a la tierra para extender su dominio.

De un modo sencillo, se podría decir que lo que Agustín hizo fue decir que los hombres tienen una doble ciudadanía: una ideal, la ciudadanía cristiana, y otra corrupta, la ciudadanía civil (romana). Su tesis consistía en la promesa de que la ideal se plasmaría en la civil, a través de una dialéctica entre las dos ciudades.

Esta idea de la doble ciudadanía tenía que ser sentida como un sacrilegio a oídos de un romano formado en los valores cívicos tradicionales, para quien la ciudadanía romana, la real, era la culminación de los valores eternos. Y, sin embargo, los cristianos venían a considerarla como mera corrupción.

Por el contrario, el cristianismo agustiniano enseñaba que el bautismo dotaba al romano de una ciudadanía nueva y verdadera, frente a la ciudadanía civil que le atribuía la administración imperial.

En la misma línea de san Pablo, el de Hipona desarrolla la división del mundo en terrenal y celestial, sobre la idea de que el mundo humano no es mejorable ni, en el fondo, relevante para la felicidad. De hecho, el cristiano, a su juicio, debía colaborar y resignarse a los designios de los poderes mundanos. Estos no podían resultar significativos para el creyente, pues su salvación dependía del mundo divino y de los mandamientos y la gracia de Dios, que en nada refieren a las acciones mundanas.

Dentro de este esquema, Agustín caracterizaba al Estado histórico como un territorio dominado y fundado por el mal. Todo poder político, todo imperio, es fundado por un criminal. Está, pues, emponzoñado por el pecado.

«Es una ley que ha de correr antes sangre, allí donde ha de alzarse un Estado» [...]. Así que lo que aconteció entre Remo y Rómulo nos manifiesta cómo se desune y divide contra sí misma la ciudad terrena; y lo que sucedió entre Caín y Abel nos hizo ver la enemistad que hay entre las mismas dos ciudades, entre la de Dios y la de los hombres. Sostienen entre sí guerra los malos con los malos, y asimismo debaten entre sí los buenos y los malos; pero los buenos con los buenos, si son perfectos, no pueden tener guerra entre sí. Pero los proficientes, los que van aprovechando y no son aún perfectos, pueden también pelear entre sí, como un

hombre puede no estar de acuerdo consigo mismo; porque aun en un mismo hombre «la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne».

CD XV, 5

Sin embargo, es este un mal inevitable, pues siempre es mejor un orden instituido cualquiera, a pesar de su origen pecaminoso, que un mundo en desorden absoluto, anárquico, que sería el Estado satánico entendido como una organización de fuerza primitiva. Ahora bien, en la medida en que todos los Estados terrenales proceden de la culpa y se elevan sobre el estado primitivo satánico, son ellos mismos también estados satánicos.

Sobre esta base, Agustín desarrolla toda su idea de la historia como un proceso de enfrentamiento entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre. Esta última siempre se ha comportado como enemiga de la Ciudad de Dios.



San Agustín, uno de los llamados padres de la Iglesia, creó la base fundamental para el pensamiento utópico posterior, al afirmar que la Ciudad de Dios, es decir, la ciudad perfecta, algún día se plasmaría sobre la tierra, y que toda la historia de la humanidad se dirige hacia este objetivo. *San Agustín de Hipona*, de Botticelli.

En cada época, la historia muestra diferentes tipos de Estados satánicos, regidos por la fuerza. Estos Estados pecadores, es decir, Estados humanos, son enemigos del Reino de Dios, contra el cual luchan por imponerse sobre la tierra. No obstante, la Ciudad de Dios, aun siendo trascendente, finalmente vencerá y se implantará en la historia, formando el Reino de Jesucristo sobre la tierra, a través de la Iglesia, en el Juicio Final.

Es a Dios a quien compete la destrucción y ajusticiamiento de los Estados satánicos fundados por el hombre pecaminosamente a lo largo de los siglos, para fundar sobre sus cenizas la Ciudad de Dios. La providencia divina va organizando el mundo como un gran poeta va engranando cada verso hasta conformar la pieza ideal. Para ello, antes tendrá que tachar, enmendar,

sustituir vocales, palabras, frases y versos enteros: «Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas parcelas se ajustan cada una a su tiempo, como un magnífico verso de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios suban a la contemplación eterna de su hermosura, aun mientras dura el tiempo de la fe» (CD, 35*).

Tras esta hermosa metáfora teológico-poética, se oculta una verdad histórico-política, cuya plasmación mitológica hemos visto ya en la fábula bíblica de Noé. Se trata de la idea de que Dios deja al mundo humano discurrir libremente. Según Agustín, en este discurrir, la Ciudad de Dios terrena (la Iglesia) acoge a justos e injustos, y convive en la Ciudad terrenal, en una lucha por neutralizar el pecado, con la ayuda de Dios, hasta la final victoria. En este proceso, Dios lleva a cabo correcciones traumáticas en forma de castigo, plagas o invasiones (como la sufrida por Roma a manos de Alarico). El Gran Poeta, entonces, al observar la corrupción del mundo humano, al contemplar la fealdad del mundo, al sentir que la tierra se ha convertido en un feo poema de pecado, envía su enmienda sobre el mundo, sus tachaduras sobre las vidas prosaicas del tiempo humano, y las aniquila purificadoramente. Sin embargo, la Ciudad de Dios no triunfa nunca del todo, mientras la historia perdure, al igual que sucedió en la fábula de Noé, cuyos hijos, una vez salvados del diluvio universal aniquilador y purificador, continuaron la estirpe de los pecadores.

Si echamos un poco la vista atrás, recordaremos que el cosmopolitismo estoico había interpretado el mundo como un lugar concluido y perfecto, presidido por la razón. Los sabios eran aquellos ciudadanos del mundo que se consideraban más allá de los límites impuestos por los Estados terrenales, porque para ellos el mundo era una entidad presidida y dominada por el Logos, por la Gran Razón, no por los reyes. Esta interpretación estoica del mundo no ponía en peligro a los poderes institucionales, pues el estoico consideraba que el mundo ya estaba hecho y terminado en toda su perfección. Para acceder a él bastaba con guiarse exclusivamente por la razón, no por las pasiones, despreciando las realidades del mundo social y político de la historia como meras apariencias que en nada incumbían a la realidad profunda que dominaba el Cosmos.

Con el cristianismo, y especialmente con san Agustín, el mundo de la tierra se considera un mundo también de apariencias, que no contiene la verdad. Ahora bien, la gran diferencia respecto al estoicismo reside en que el cristianismo condena este mundo, y en modo alguno lo considera concluido y racional. Antes al contrario, la escatología agustiniana hace que este mundo

esté sometido a purgas, a destrucciones providenciales que lo enderecen en su camino histórico por el pecado hacia la redención.

El cristianismo impulsó así, con este esquema histórico de progreso traumático hacia la salvación, una fuerza utópica imponente, al poner en funcionamiento la idea de que el Estado ideal, es decir, la Ciudad de Dios, en ocasiones irrumpe en el curso de la historia humana, en el curso de la historia del pecado, para destruir a los pecadores y fundar un nuevo mundo, mejor ordenado a imagen de Dios. De este modo, la historia se convierte en la narración de la perfectibilidad del mundo, por obra de designios divinos destructores y rejuvenecedores, y su destino es la implantación del reino de Dios sobre la tierra.

Estas ideas de la historia basadas en la teología dieron origen a una estructura de pensamiento potencialmente revolucionaria, al establecer una distancia absoluta entre el mundo real y el mundo ideal. Esta distancia había de superarse con la destrucción de aquel en el Juicio Final, cuando la felicidad perfecta del reino de Dios se impusiera sobre el mundo. Sólo entonces la Iglesia de Dios que actúa como lugar de encuentro en ambas ciudades, al acoger en su seno a elegidos y pecadores, será ya definitivamente la Iglesia de Dios compuesta sólo por los elegidos de Dios, los justos. Ya no habrá entonces pecado ni pecadores sobre la tierra, pues el mundo será ya una gran Iglesia compuesta por escogidos, por santos, por «ciudadanos perfectos» y absolutamente felices. La tierra entonces recibirá al cielo en su seno, al fundarse victoriosamente la ciudad perfecta del reino de Dios sobre la tierra.

Esta organización del pensamiento será la que veamos emerger a lo largo de la historia en las diferentes utopías sociales, no sólo en las medievales, sino incluso en aquellas marcadamente ateas de los siglos XIX y XX. Al cabo, del mismo modo que el cristiano espera la acción mesiánica de Dios para la venida del mundo bienaventurado, los revolucionarios esperarán la acción humana violenta sobre la tierra para instaurar el nuevo mundo anarquista, socialista o comunista. La historia se convierte en el tiempo de una promesa, en la espera de una redención, en la confianza en el advenimiento del paraíso terrenal.

LA CIUDAD DE CRISTO

Unos siglos después, avanzada la Edad Media, un monje calabrés, Joaquín de Fiore (1130-1202), desarrollará esta idea mística agustiniana de la historia, lo

que dará pie al nacimiento de la herejía joaquinista.

Joaquín de Fiore desarrolló una especie de filosofía de la historia teológica que partía de la agustiniana idea de la historia como promesa de advenimiento de la Ciudad de Dios sobre la tierra.

Dividió toda la historia de la humanidad en tres partes, cada una dependiendo de un testamento y una persona divina. Así, la primera época de la historia fue la época del dominio o del temor, que corresponde al Antiguo Testamento, en donde se manifestó el terrible poder de Jehová, del Padre.

La segunda es la época de la gracia, que corresponde al Nuevo Testamento, cuando Jesucristo vino al mundo para anunciar el reino del amor, la época del Hijo, donde nace la Iglesia y la separación entre clérigos y laicos.

La tercera época corresponde a lo que Fiore consideraba el final de la historia, su propia época, en la que se anunciaba el Tercer Evangelio, que estaría representado por el Espíritu Santo, y que unificaría a la humanidad en el reino de Dios, sin la escisión entre Iglesia y mundo laico, entre clérigos y seculares:

Joaquín substituyó la idea de una angustiada espera de una Catástrofe Final por la espera optimista de una nueva era final y ya próxima a este mundo. Esta forma tan optimista de presentar el futuro próximo adquiere una poderosa fuerza atractiva, incluso embriagadora, para muchos occidentales que ya tienen su mente instalada en la visión lineal del tiempo y consecuentemente en la importancia vital del futuro.

Piensa, 134

Fiore piensa en el advenimiento de una democracia monástica universal, que implica la transustanciación del mundo en una gran Iglesia universal que, por ello mismo, terminaría con las divisiones entre Iglesia y mundo y entre señores y siervos de la segunda época. Será la «época de los monjes»; todos los seres humanos serán hombres de Dios sobre la tierra, y en la tierra disfrutarán del cuerpo y del alma, como en el paraíso.

Este democratismo místico constituye una promesa utópica radical, pues implicaba que la Iglesia se disolvería en la *societas amicorum* (sociedad de los amigos) del Tercer Evangelio. Cristo ya no sería la cabeza de la Iglesia, cuyo representante era el papa, sino que se extendería por todo el cuerpo de la sociedad, santificando y señalando a todo hombre como su representante en la tierra.



Joaquín de Fiore da un paso más allá en la historia de la utopía y su relación con el cristianismo, al desarrollar la idea de que el advenimiento de un mundo perfecto y feliz había de cumplirse, no en el más allá ni en el futuro, sino en el presente.

Lo que en el fondo estaba proponiendo Fiore era una universalización del cristianismo primitivo. A través de una especie de comunismo místico universal, Fiore defiende que, al igual que una vez los cristianos fueron una comunidad sin jerarquía en la que todos eran iguales representantes de Dios y convivían en armónica amistad, el reino del Espíritu Santo, el de la tercera época que se aproximaba, el reino del final de la historia, sería un lugar en el que toda la humanidad sobre la tierra viviría en la armonía y la amistad comunista de los primeros cristianos. El mundo será entonces la tierra de la *Civitas Christi*, de la Ciudad de Cristo. En síntesis, Fiore añade un elemento fundamental para la historia de la utopía: la exigencia de que el paraíso en la tierra no puede posponerse, sino que el presente tiene ya derecho a él y, en consecuencia, tiene el deber de exigirlo. En definitiva: Fiore establece la aceleración del tiempo hacia la salvación del mundo, la exigencia del cumplimiento en el presente de la promesa de la redención del hombre.

3

El hombre comienza a despertar

INTRODUCCIÓN

El Descubrimiento de América en 1492 va a tener una influencia decisiva en el pensamiento utópico. Como ya vimos, en la Antigüedad las campañas de Alejandro Magno habían excitado la imaginación utópica, lo que dio lugar a fabulaciones sobre islas maravillosas y felices en las tierras de Oriente. Pues bien, algo análogo pero de mayor calado sucederá en Europa cuando los españoles desembarquen en América.

Por todo el Viejo Continente correrá como la pólvora la buena nueva de un gran mundo lleno de riquezas, cuyos habitantes vivían en una perfecta felicidad natural. Esto contrastaba con una realidad europea llena de carencias, hambre y guerras. El imaginario que se produjo alrededor del Nuevo Continente extendió la idea de un Nuevo Mundo, de nuevos mundos más perfectos y humanos.

Como vamos a ir viendo, las principales ideas que hemos analizado hasta aquí serán los núcleos principales sobre los que se desarrollará el pensamiento utópico posterior. Desde el Renacimiento hasta la actualidad, el utopismo bebe de sendos hontanares grecolatino y cristiano.

Los hombres del Renacimiento desearon romper con el mundo medieval y mirar hacia el futuro, pero sirviéndose de los modelos del clasicismo de la Antigüedad y del cristianismo primitivo anterior al surgimiento de una Iglesia politizada. La vida comenzaba a dejar de girar en torno a Dios y a la Iglesia. El ser humano y la vida en este mundo se fueron convirtiendo en el centro de las preocupaciones de los intelectuales. El hombre adquirió una nueva dignidad como criatura libre, que podía construir su propia vida individual y

social, a través del uso de su inteligencia, sin tener que someterse a la autoridad ni del papa ni del rey.

De este estado de ánimo general brotaron por ejemplo las preocupaciones sociales de Tomás Moro y de Maquiavelo. Aunque desde perspectivas muy diversas, ambos filósofos compartían la idea de que los hombres tienen que construir su propio modelo de vida política y social. En un libro sobre la historia de la utopía, Tomás Moro ocupa un lugar central, por cuanto es él quien inaugura el pensamiento utópico moderno, e incluso es su libro *Utopía* quien da nombre a toda la corriente de pensamiento que venimos abordando aquí.

Tenemos por tanto tres elementos fundamentales que inspiraron el rejuvenecimiento y las especificidades del utopismo renacentista y moderno: el clasicismo grecolatino, la Iglesia primitiva y el Descubrimiento de América. Estos tres ingredientes sirvieron de acicate para construir ideales utópicos frente a una realidad bélica y de carestía.



Tomás Moro despidiéndose de su hija Margaret, de Edward Matthew Ward (1816-1879). El pintor aquí refleja la serenidad de Moro ante su inminente ejecución y su gesto consolador hacia su hija. Según la leyenda (que algunos dan por real) Moro pidió ayuda a su verdugo para subir al cadalso, «pues descender [dijo] creo que me será más fácil». Esto revela su fino sentido del humor y su inteligente ironía hasta el final de su vida.

LA ISLA DE UTOPIÍA

Tomás Moro o cómo jugarse el cuello y perderlo

La vida y la obra de Tomás Moro (Thomas More en inglés) reúnen paradigmáticamente las características y las tensiones propias de su tiempo.

Nació en Londres en 1478 y murió en la misma ciudad en 1535, decapitado por orden de Enrique VIII. Fue acusado de alta traición por diversas causas, como negarse a reconocer el divorcio regio con Catalina de Aragón y su posterior matrimonio con Ana Bolena. Asimismo, Moro se mantuvo siempre fiel a su fe católica y nunca comulgó con la reforma anglicana. Enrique VIII obligó a todos sus súbditos a romper con Roma y a reconocerlo a él como cabeza espiritual suprema de la nueva Iglesia anglicana. El escritor inglés reconoció siempre el poder temporal y político de su rey, pero su conciencia le impedía aceptar otra autoridad espiritual que no fuera la del papa. Esto le costó la vida.

Su postura contra las reformas protestantes que irrumpieron en Europa le valió su canonización como santo Tomás Moro. Incluso en el año 2000, el papa Juan Pablo II lo proclamó patrón de los políticos y gobernantes, dando con ello una inequívoca señal de la íntima relación del utopismo político con ciertos valores cristianos.

Durante el siglo XVI Europa comenzó a sufrir las devastadoras consecuencias de las guerras de religión, que se alargarían hasta mediados del siglo siguiente. Tomás Moro, que fue una de sus víctimas más conspicuas, consideraba que esta disgregación de la fe podía desembocar en la ruina del continente. Por eso se mantuvo fiel a la Iglesia católica.

No obstante, al igual que el resto de humanistas, consideraba que Roma debía reformarse en profundidad y regresar a los valores de la Iglesia primitiva. En esta idea trabajó toda su vida su gran amigo Erasmo, quien además le inspiró y animó para que redactara una obrita en la que reflejara cuáles consideraba que podían ser las medidas más útiles para conformar un sistema político y social justo, en que los hombres vivieran en igualdad, paz y perfecta armonía. Este será el mensaje de *Utopía*.

Aquella isla en ninguna parte

La importancia de *Utopía* radica en el hecho de que es un libro inaugural, pues da forma y nombre a esa corriente de pensamiento que venía

especulando desde la Antigüedad con la idea de crear un sistema de gobierno perfecto para el ser humano: la utopía.

En 1516 Moro publica *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopiae*, es decir, *Sobre el estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*. Este opúsculo será popularmente conocido como *Utopía*, y narra el sistema de gobierno perfecto del que gozaban los imaginarios habitantes de una isla llamada Utopía. El libro reúne todas las cualidades de la Antigüedad, pero está a la vez dotado de todos los elementos de la utopía moderna.

Por un lado Moro recoge la tradición helénica al situar su sistema imaginario en una isla lejana y al proponer un sistema de reglamentación social de inspiración platónica. A la vez tiene muy presente a lo largo del libro el ideal del comunismo cristiano primitivo, como mejor forma de cohesionar la vida de los habitantes insulares en el valor de la igualdad común. Asimismo, se hace eco de las nuevas esperanzas que brotaron con el Descubrimiento de América, al ubicar su isla en «aquel Nuevo Mundo» (U, 28).

Pero, por otra parte, Moro desarrolla ideas que pasarán al socialismo posterior, como su crítica a un incipiente sistema capitalista, que dejaba a los campesinos en una situación de empobrecimiento y exclusión.

Utopía se divide en dos libros: en el primero se produce un diálogo sobre el estado «real» de la Inglaterra de su tiempo. En el segundo asistimos a la descripción de la vida de los *utopianos*, habitantes de Utopía. El contraste entre estos dos mundos sirve para señalar la distancia entre una penosa realidad y el deseo de una vida mejor.

Parte 1: la realidad

Según su amigo el humanista Erasmo de Róterdam, el objetivo de Moro era criticar «la constitución inglesa principalmente, que él tan bien conoce y entiende» (PU-I, 188). Esto es evidente sobre todo en la primera parte del libro. Por tanto, el valor del pensamiento utópico no sólo reside en la construcción de mundos imaginarios más o menos imposibles o disparatados, sino que contiene una suerte de dura crítica contra el presente en que surge.

Así, pues, la obra de Moro constituye un lúcido análisis crítico de la Europa de su tiempo. Las utopías no sólo son fantasmagóricos mundos pensados irresponsablemente, como ciertas corrientes sostienen; también pueden ser atinadas formas de denunciar indirectamente realidades inmediatas intolerables. La clave de la inteligencia es hallar el término medio virtuoso entre la crítica al presente y las posibilidades reales de una utopía. De este

modo, ni caemos en la parálisis derrotista de una crítica excesiva que lleva al pesimismo ni nos despeñamos por un activismo ingenuo que exige sueños sin considerar las posibles consecuencias indeseables de su realización. Este término medio se logra inyectando justas dosis de ironía tanto en la crítica al presente como en los sueños del futuro. Y por eso *Utopía* es un libro tan importante, porque detrás de ambas realidades Moro hace un uso muy inteligente de su fina ironía humanista.



Tomás Moro, de Hans Holbein el Joven (1497-1543). La riqueza de la obra de Moro se revela también en su propia vida. Él, que siempre despreció los oropeles del poder, y tachó el oro de piedra de esclavos, luce en este famoso retrato con los emblemas propios del lord canciller.

Para empezar, todos los nombres de las personas y lugares que aparecen en el libro son jocosos. El mismo nombre de la isla cuya perfección se narra, *Utopía*, significa ‘en ninguna parte’. El país perfecto, por tanto, es y está «en ninguna parte». Es más, el río principal de aquella tierra maravillosa se llama *Anhidro* (‘sin agua’).

Rafael Hitlodeo es el narrador principal del libro. Él es quien relata a Tomás Moro y su amigo Peter Gilles las maravillas que vio durante su viaje con Américo Vespucio por aquella isla situada en el Nuevo Mundo. Se ha insistido a menudo en el significado del apellido del narrador principal: *Hitlodeo*, que se traduce por parlanchín, charlatán, cuentacuentos... Por tanto, la historia de *Utopía* (es decir, de «ningún lugar») sería narrada por un charlatán fabulador. La veracidad de la historia queda irónicamente en entredicho. Sin embargo, no se ha insistido lo suficiente en el significado de su nombre: *Rafael*, que significa ‘Dios ha curado’. Si unimos la etimología del nombre del narrador (Rafael Hitlodeo), quedaría este nombre: ‘Dios ha

curado [al] charlatán'. Entonces quizá las fabulaciones no sean tan jocosas, y haya que tomarlas en serio, o con cierta atención. La ironía hace que el texto tenga que ser leído con toda su ambigüedad y riqueza, sin tomarlo demasiado en serio, como si su autor realmente quisiera imponer su ideal a toda costa, ni demasiado en broma, como si ciertos valores que propone no los tuviera en gran consideración.

Pero además este narrador es también el interlocutor que va a debatir sobre las cosas de Inglaterra pues, antes de embarcarse por tierras utopianas, Rafael Hitlodeo conoció la otra isla, la real, la británica. El diálogo sobre esta isla ocupa la primera parte del libro.

Hitlodeo cuenta a sus interlocutores, Peter y el mismo Tomás Moro, sus debates con ciertas personas que halló en Inglaterra. Lo primero que cuenta es cómo cierto cardenal se ufanaba de que la justicia inglesa colgara a los ladrones. Rafael critica esta idea y señala que es una pena demasiado desproporcionada. Asimismo, aprovecha para criticar un sistema social injusto en el que unos cuantos nobles empobrecen a la mayoría. Afirma que, si los hombres pudieran disponer libremente de los medios para trabajar y vivir de su esfuerzo, no habría apenas robos. Mas, por el contrario, sucede que los ociosos, tanto nobles como servidores de estos, arruinan a los campesinos.

A esta crítica al sistema de dominación estamental medieval, Hitlodeo añade otra, que apunta a una crítica más moderna, contra el incipiente capitalismo que se va abriendo paso en Inglaterra. A su juicio, el gran número de pobres que surcan la isla surge como consecuencia de su exclusión de las tierras de labrantío, que se cercan para montar explotaciones lanares. El cercado de las tierras reduce a los labradores marginados de la sociedad, pues son expulsados de su lugar de trabajo tradicional, en beneficio de una industria lanar que convierte las tierras de labor en terrenos de pasto ovino.

Ahora no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas [...]. Para que uno de estos guardiños [...] pueda cercar una serie de tierras unificadas [...], ha tenido que forzar a sus colonos a que le vendan sus tierras.

U, 81

Es muy interesante observar el fino olfato de Moro sobre las devastadoras consecuencias que tendrá este incipiente capitalismo sobre las formas de economía tradicional. Estos procesos de alienación, de proletarización de los campesinos, eran la cantera de donde nacían los ladrones cuyas ejecuciones celebraba el cardenal. Igualmente, estos hombres, mujeres y niños serán los

antecesores de las grandes bolsas de desempleados, dejados al margen del sistema de producción, cuyas consecuencias se sienten hasta la actualidad. Moro señala que no es verdad que estas personas no quieran trabajar, todo lo contrario, lo que sucede es que «por más que ellos se empeñen en trabajar [...], no hay nadie que quiera darles trabajo. Por otra parte, ¿cómo darles trabajo si en las faenas del campo que era lo suyo ya no hay nada que hacer? Ya no se siembra» (U, 81).

Quienes a juicio de Hitlodeo eran ociosos, holgazanes y nada provechosos a la sociedad eran los nobles y terratenientes que copaban las tierras y no las trabajaban. Estos grupos conformaban un oligopolio que impedía la libre disposición de mercado. Con ello, no sólo los campesinos sino también el resto de comerciantes quedaban a su merced, sobre todo habida cuenta de que aquellos gozaban del favor de los poderes políticos para lograr sus objetivos. Por todo ello, algunos estudiosos consideran que sería más correcto afirmar que lo que Hitlodeo critica no es tanto un sistema de libre mercado como un sistema mercantilista. En cualquier caso, al margen de estas disquisiciones técnicas, lo cierto es que Moro, a través de las críticas de Hitlodeo, muestra una gran agudeza de juicio en estas críticas, que para un lector contemporáneo son claramente actuales.



Retrato de Erasmo de Róterdam, por Hans Holbein. Junto con Platón, Erasmo es una de las principales inspiraciones en la obra de Tomás Moro. De hecho, fue este célebre humanista holandés quien animó a su amigo inglés a escribir Utopía.

En relación con la propiedad privada, Moro hace a su personaje entroncar su argumento contra la Inglaterra de su tiempo con el pensamiento de Platón y de los primeros cristianos. Afirma que los utopianos disfrutaban de un sistema

más perfecto que los ingleses porque, «en ambos casos [en la República platónica y en Utopía], todas las cosas son comunes, mientras que aquí [en Inglaterra] rige la propiedad privada» (U, 101).

Hitlodeo cita la autoridad de Platón en este sentido. Considera que la institución de la propiedad colectiva de la *República* muestra su justicia, en la medida en que es la fuente de felicidad principal de los utopianos. Y, por el contrario, la propiedad privada es la causa primera del sufrimiento de la población y de la inseguridad pública de los ingleses y, mientras no se erradique, no habrá justicia en el mundo. Así lo afirma en este famoso pasaje que tanta fortuna hará en el pensamiento de Rousseau y del futuro comunismo: «Por todo ello, he llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuará [...] la pobreza y la miseria» (U, 104).

En este punto, por último, señala a los predicadores como culpables por legitimar un sistema de propiedad completamente ajeno al verdadero cristianismo. La Iglesia había venido adaptando la verdadera palabra de Jesucristo a los intereses de los poderes de cada pueblo. Por ello, en lugar de seguir el ejemplo primitivo, en que todos los bienes eran comunes entre cristianos, legitimaron la usurpación del sistema estamental. Hitlodeo afirma que «verdad es que muchos predicadores, como gente avispada que son [...], al ver que la ley de Cristo encajaba mal en la vida de los hombres, han preferido adaptar el evangelio a la vida, moldeándolo [...]. ¿Y qué han logrado [...]? Nada, si no es poder ser peores con mayor impunidad» (U, 102).

Es decir, que el cristianismo de los predicadores, a diferencia del verdadero cristianismo, el primitivo, sólo servía para que los poderes de los pueblos pudieran «obrar mal con» la conciencia plenamente tranquila. De este modo, Moro identifica cómo los poderes espirituales se habían puesto al servicio de los poderes políticos y económicos, para controlar a las masas y mantenerlas sometidas bajo un sistema injusto que, presuntamente, era el sistema que Dios había impuesto. Este uso alienante de la religión hará fortuna en el marxismo posterior.

Todas estas críticas, así como su defensa del sistema de gobierno que había visto en la isla de Utopía, lleva a sus interlocutores, Peter Gilles y el propio Tomás Moro, a solicitar a Rafael Hitlodeo que les relate pormenorizadamente cómo eran aquellas tierras y aquellos hombres que, al parecer, eran más sabios que los hombres de Europa.

Parte 2: la utopía

Lo primero que narra Hitlodeo es la orografía de la isla y sus buenas cualidades defensivas, al ser de difícil acceso. La insularidad es un aspecto clave en la caracterización de Utopía. Junto a la ventaja que constituye el mar como defensa natural contra posibles enemigos, la insularidad posibilita un cierto aislamiento que frena a su vez perniciosas influencias externas que no puedan ser bien controladas.

Esta cualidad insular no tiene un origen natural, sino que fue provocada por la técnica. Y aquí hay que reparar en la importancia que en el Renacimiento se comenzó a dar a la ciencia y a la técnica que, como veremos, tendrá su mayor exponente en Francis Bacon.

Hitlodeo afirma que aquella tierra estuvo unida al continente, pero Utopo, quien dio nombre a la isla, al invadir aquellas tierras, llevó a cabo la escisión respecto al continente. Y fue con esta separación cuando los utopianos comenzaron su prosperidad y civilización.

Si recordamos lo dicho en el capítulo anterior acerca de Evémero, vemos cómo Moro se sirve de su idea de que los dioses no eran más que seres humanos sabios que fundaron las ciudades. En efecto, tal y como narra Hitlodeo, Utopo no fue más que un hombre, un general sabio, que invadió pacíficamente aquel territorio y les dio la civilización. Así pues, en este punto la vieja idea helénica de Evémero de que los dioses eran seres humanos deificados por la costumbre se une con la nueva idea de la técnica y la ciencia como fuerzas de construcción sociopolítica civilizatoria.

La forma isleña es por tanto un artificio de la sabiduría humana, como lo es también la distribución de los territorios entre las diferentes ciudades que conforman la isla. La principal es Amaurota ('sin muros'), que es la capital donde se reúnen los diputados enviados por cada ciudad para abordar los asuntos comunes. Se ubica en el centro. Como se aprecia, Utopía es una construcción racional en sus aspectos espaciales. Esto no tiene nada que ver con las conformaciones territoriales al uso de los países reales, cuyas características vienen determinadas por diferentes azares del pasado, que no tienen nada que ver con una cohesión racionalmente establecida, sino con luchas de poder y presiones que tienen como consecuencia una distribución espacial a menudo desigual.

Por el contrario, las ciudades de Utopía han sido instituidas mediante una distribución casi de tiralíneas. Este aspecto científico de su planta urbana es completamente divergente con los territorios europeos, cuya distribución se caracteriza por las luchas de poder entre los diferentes estamentos a lo largo

de toda la Edad Media, y que tuvo por corolario espacios irregulares con dispares jurisdicciones. Utopía es por tanto un espacio sociopolítico instaurado por la razón, no por la tradición. Las tierras fueron repartidas equitativamente entre todas las ciudades, no ganadas bélicamente a un enemigo. Esta igualdad territorial además garantiza la paz en Utopía. Dice Hitlodeo: «Cada ciudad tiene asignados [los mismos] terrenos cultivables [...]. Ninguna ciudad tiene ansias de extender sus territorios. Los habitantes se consideran más agricultores que propietarios» (U, 114).

Desde el principio, Moro se asegura de señalar dos de los *leitmotiv* del libro: la universalidad del trabajo y la propiedad común del suelo. En *Utopía* no existe la propiedad privada, sino un perfecto equilibrio en la disposición común del territorio, trabajado entre todos por igual.

En toda esta descripción de la implantación de las ciudades, de la distribución de los suelos, del reparto del trabajo por turnos, hay un presupuesto que, con el tiempo, se ha visto que tiene consecuencias muy negativas para las sociedades. Este presupuesto es el de que pueda parecer posible que un determinado territorio pueda, en un determinado momento, elaborar un plan de cohesión social perfecto y detener, por así decir, el tiempo para aplicarlo. Es la creencia de lo que en el siglo XX la sociología denominó como «ingeniería social». El ejemplo más radical y conocido de ingeniería social fue la Revolución cultural china, que impuso la ideología comunista sobre inmensas capas populares a través de cualquier medio, porque así lo había establecido el plan del partido. Pues bien, lo que vemos en *Utopía* es la implantación pacífica de un proyecto de ingeniería social que Utopo logró imponer hacía mucho tiempo: «Se dice, en efecto, que fue el mismo Utopo [“el fundador de la ciudad”] el que trazó el plano de la ciudad desde el principio» (U, 118).

Lo importante aquí es comprender que el peligro no es tanto una utopía en sí, sino la falsa sensación de que un buen plan, por el hecho de serlo, puede imponerse a la realidad, por más que esta se niegue a ello. En este sentido, Kant habría defendido que lo utópico es positivo como ideal regulador de la acción, como objetivo común, pero puede ser terrorífico si se quiere imponer a toda costa. Esta será la principal lección extraída de la Revolución y del terror revolucionario, que paradójicamente se produce justo allí donde se intenta imponer un ideal a toda costa.

Por tanto, la idea moreana de un reparto equitativo del trabajo y de la tierra parece justa idealmente. No obstante, siempre que esta idea se ha intentado llevar a cabo, ha habido grandes enfrentamientos y guerras, porque

los seres humanos no suelen aceptar de buen grado que un poder lo obligue a trabajar en algo y cuando ese poder lo ordene. Del mismo modo, cuando un determinado poder ha querido hacer un reparto igualitario de las tierras, se han producido brutales guerras civiles o asesinatos masivos de campesinos, porque ningún propietario acepta de buen grado que le enajenen su propiedad o que le quiten sus posesiones (muchas o pocas) para repartirlas.

Asimismo, el ataque contra la propiedad privada tiene como corolario el ataque a su vez contra la vida privada. En este punto, Moro inaugura una línea de argumentación que hará fortuna en el comunismo. En efecto, Hitlodeo asegura que en Amaurota, la capital de Utopía, y en el resto de ciudades que la componen las casas no son propiedad de las familias y, por lo tanto, lo que ocurre en su interior debe ser tan público como todo lo demás: «[Las puertas de las casas] se abren con un leve empujón [...]. Todos pueden entrar y salir en ellas. Nada se considera de propiedad privada. Las mismas casas se cambian cada diez años, después de echarlas a suertes» (U, 118).

En esta misma dinámica, tampoco existe una elección privada del trabajo. Todos, sin excepción, se dedican a labores agrícolas. El igualitarismo en Utopía es más radical que en la República platónica, donde el trabajo agrícola era exclusivo del estamento más bajo, y la comunidad de bienes era sólo establecida para los guardianes. Los utopianos, por el contrario, conforman todos una única clase. Esto equivale tanto como afirmar que en Utopía no existen clases sociales. Esta idea de la abolición de clases será muy próspera en el comunismo.

No obstante, Moro permite un pequeño resquicio a la vocación profesional. Además de la agricultura, los utopianos aprenden un oficio, que es casi siempre el de sus padres. Las familias son algo así como gremios. Si algún hijo desea aprender otro oficio diferente al de sus progenitores, se le concede, a condición de ser adoptado por otra familia-gremio, y siempre que el Estado lo permita. Pues es el gobierno de la ciudad quien decide si un ciudadano puede cambiar de oficio, en función de las necesidades de la economía dirigida. Por tanto, tampoco hay una elección privada del trabajo. Cualquier vocación queda supeditada a las necesidades del Estado. Esta idea, como veremos más adelante, será muy influyente en la idea de Estado comercial cerrado de Fichte —el filósofo alemán, padre del idealismo— y en la del llamado socialismo de Estado.

Toda esta distribución ordenada del trabajo y la propiedad permite a los utopianos disfrutar de una jornada de trabajo de seis horas. Moro es un adelantado también en esto. Para él era evidente que las largas jornadas de

trabajo que sufrían los europeos se debían a una injusta distribución de las tareas y de las riquezas, que obligaba a muchos a trabajar sin descanso para mantener a grandes grupos de ociosos. Si se eliminara a cuantos no ejercen ninguna actividad productiva, la jornada podría, a su juicio, ser de seis horas. Como veremos, la República guaraní logrará un siglo después llevar a cabo esta jornada laboral.

La forma de vida de los utopianos es muy sencilla y natural. No hay en ellos el más mínimo interés consumista. De hecho, para ellos el oro es un metal odioso. Sólo lo usan para hacer cadenas para los presos y los esclavos. Visten de un modo decente pero sin lujos y dedican buena parte de su tiempo a la cultura: «[...] se da una educación liberal a todos los niños. Por su parte, casi todos los ciudadanos, hombres y mujeres, consagran al estudio durante toda su vida las horas que [...] les quedan libres» (U, 143).

Este ideal de fuerte sabor renacentista, sin embargo, no impide a Moro comprender que no todos los utopianos tienen por qué tener una vocación humanista. Aquellos que no dedican su tiempo a aprender lecciones, afirma, consagran su ocio a perfeccionarse en sus labores. Pero no se hacen distinciones de clase entre quienes se cultivan y quienes no, pues afirma Hítlodeo que todos son igualmente útiles a la sociedad.

A pesar de todo este igualitarismo utopiano, hay sitio en Utopía para una pequeña élite. La conforman aquellos ciudadanos que tienen una especial vocación y talento para la cultura. A estos se les permite no trabajar la tierra ni practicar oficio práctico alguno. Quien desde niño revela esta superior aptitud se le fomenta. Del mismo modo ocurre entre los adultos. Ahora bien, si, llegado el caso, no cumplen con las expectativas que la comunidad puso en ellos, se les obliga a trabajar la tierra como a todos los demás. Pero los que no defraudan a la ciudad suelen ser con el tiempo elegidos como miembros del gobierno.

Utopía no tiene ejército, porque el ejército son todos y cada uno de los utopianos, hombres o mujeres. Todos se ejercitan igualmente en el arte de la guerra. Aunque son pacifistas y deploran la guerra, no obstante, son conscientes de que su régimen no puede perdurar si no tienen un buen sistema preventivo contra los enemigos. Moro defiende aquí un pacifismo nada ingenuo. Es consciente de que ningún Estado puede sobrevivir sin una fuerza que lo proteja. En este punto, recurre al mito republicano del pueblo en armas, tan del gusto de su contemporáneo Maquiavelo, y que será tan protagonista siglos después, en las múltiples revoluciones populares que estallarán en el mundo.

La defensa de Utopía es un deber de todos. Ahora bien, su nivel de civilización es tan alto, sugiere Moro, que prefieren usar sus riquezas para contratar a mercenarios para que hagan la guerra por ellos. En este punto ya se aleja de Maquiavelo, quien veía en estas tropas el peligro más grave para una república. Sólo cuando no funciona este recurso, ellos mismos afrontan los peligros de la contienda bélica. Lo hacen sin ardor guerrero, con la valentía propia de un pueblo civilizado. Y no tienen inconveniente en someter a algunos de sus enemigos a esclavitud. Del mismo modo, la superioridad de su civilización les permite considerar moralmente justo emprender una guerra contra un territorio habitado por hombres poco civilizados, que no saben explotar sabiamente sus recursos. Esta última idea moreana ha sido considerada por muchos intérpretes del libro como un antecesor del imperialismo europeo. Y, en efecto, los utopianos se consideran legitimados para emprender una acción imperial en aras a una hipotética exportación de su civilización sobre territorios mal gobernados, cuyos recursos no están siendo aprovechados por sus habitantes.

Por último, en Utopía rige una religión natural. No hay un credo único. No hay una autoridad religiosa que imponga su voluntad. La vida entre los utopianos es morigerada por su alto nivel de civilización cultural, no porque estén guiados por un poder eclesiástico. Hitlodeo afirma que su comportamiento es superior al de los cristianos, a pesar de no haber conocido la palabra de Dios. Su religión natural es algo así como un cristianismo intelectual. Por su esfuerzo en el estudio, han llegado a un nivel moral y religioso paralelo al cristianismo, cuyas máximas morales son de suyo naturales. Hacer el bien, respetar al prójimo, trabajar por el bien común son ideales que regulan su vida y conforman su civilización. Por eso, asegura Hitlodeo, han recibido con tanta fruición las nuevas enseñanzas cristianas que él y sus compañeros les comunicaron al vivir entre ellos.

No obstante, los utopianos mantienen la libertad religiosa como uno de sus fundamentos. No renuncian a ella. Sólo persiguen a los materialistas recalcitrantes que niegan la existencia del alma. A estos no se les permite extender sus ideas entre la población, pero se los invita a debatirlas con los sabios de Utopía, porque tienen la convicción de que se los puede convencer racionalmente de su error.

Como hemos visto, por tanto, en *Utopía* Tomás Moro no sólo recoge elementos de la tradición, sino que confiere un legado de ideas y argumentos que serán adoptados por los siglos posteriores. Proporciona los principales argumentos contra la propiedad privada, la explotación, la marginalidad, el

consumismo, y a favor del reparto equitativo de las riquezas, la dignidad del trabajo, la inclusión social y la libertad religiosa.

LA NUEVA ATLÁNTIDA

Francis Bacon o cómo nadar y guardar la ropa

También fue Inglaterra la cuna de otra de las grandes utopías modernas: la Nueva Atlántida, de Francis Bacon.

Francis Bacon nació en Londres el 22 de enero de 1561 y murió el 9 de abril de 1626; es decir, casi un siglo después del otro gran utopista inglés: Moro. Estamos en una época más avanzada del Renacimiento. La mentalidad de Bacon es ya la de un hombre moderno, muy cercano a nosotros.

Tomás Moro había detectado con genial prontitud las principales consecuencias que se derivarían del sistema capitalista apenas incipiente. Este sistema había impulsado el cercado de las tierras para su explotación. Un siglo después, los inauguradores de la ciencia moderna van a proponer «cercar» las supersticiones medievales a través de la razón.

A la cabeza de estos pioneros estaba un contemporáneo de Bacon, Galileo (Pisa, 1564-Floencia, 1642), padre de la revolución científica moderna, que luchó contra el escolasticismo medieval porque se basaba en fantasías. A su juicio, el verdadero saber sólo se podía establecer mediante hechos contrastados por la experiencia.

Esta misma línea será la que siga Francis Bacon. Sin embargo, él dará un paso más allá en su defensa de la nueva ciencia moderna. Obsesionado por el poder y las riquezas, se dio cuenta de que la ciencia no sólo servía para hallar la verdad, como afirmaba Galileo. Según Bacon, la ciencia era poder y era el arma de la inteligencia para poner la naturaleza al servicio del hombre. Este cambio es fundamental: constituye el paso de la ciencia como búsqueda de la verdad a la ciencia como herramienta de poder.



Francis Bacon, retrato de pintor desconocido. Este filósofo y estadista inglés fue el creador de la utopía científica. Su revolucionario modo de considerar la ciencia como paradigma de conocimiento e instrumento de poder, frente a la fe y la política, lo convierten en un precursor de los modelos contemporáneos de sociedades altamente tecnificadas.

Un contemporáneo de Moro, el humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), escribió el célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre*, que supuso un enorme cambio respecto de la imagen del hombre medieval. Pico defendía la idea de que los seres humanos tienen su propia dignidad y que, por tanto, no tienen que vivir pendientes de Dios, pues este mundo tiene su propio valor. Esta idea evolucionó hacia la noción del mundo como un objeto digno de estudio, no como un mero lugar de paso. Este interés renacentista por el mundo se transforma en Bacon en un interés de dominio.

La naturaleza para este inglés no sólo es digna de ser estudiada científicamente, sino que, a través del método científico, puede y debe ponerse al servicio del hombre. Por tanto, si el Renacimiento había puesto las bases de la ciencia como disciplina que busca la «verdad» de la naturaleza, la ciencia de la era moderna considera la ciencia como una disciplina para poner a la naturaleza bajo el «dominio» del hombre. Aquí reside el punto central de la utopía de Francis Bacon: la Nueva Atlántida.

Como vamos a ver inmediatamente, la república perfecta que soñó el inglés estará gobernada por sabios científicos que saben usar el poder de la ciencia para gobernar a los hombres. En la breve narración filosófica de su libro *Nueva Atlántida*, Bacon nos propone su Estado ideal, haciendo una evidente alusión a Platón, quien ya había escrito muchos siglos antes acerca de un continente perdido llamado Atlántida.

Bensalem

Como ya vimos, el descubrimiento de América había tenido una notable influencia en la época, disparando la imaginación de los hombres sobre tierras ubérrimas e ignotas. Esto lo hemos visto en Moro y ahora lo vamos a ver en Bacon.

La historia de *Nueva Atlántida* comienza con la deriva de un barco que había partido de Perú y consigue salvarse milagrosamente al arribar al puerto de una tierra desconocida. Los lugareños les impiden en un principio adentrarse a puerto, hasta cerciorarse de que no son piratas y aseguran en un acto jurídico que son hombres de bien y cristianos, es decir, civilizados. Nótese que los personajes se entienden entre sí en español.

Es muy interesante observar cómo se produce la llegada a tierra. Lejos de una escena de desesperación, en la que un grupo de naufragos arriba a puerto, Bacon describe un «proceso» de entrada muy racionalizado, en el que los lugareños primero detienen la embarcación, después interrogan a sus integrantes, para más tarde permitirles el acceso pero no a toda la isla. Como medida cautelar, los confinan en la Residencia de Extranjeros. Todo transcurre de una manera ordenada y metódica, que no deja de recordarnos a algunos procedimientos de extranjería posteriores: «[El notario] nos dijo que a las seis de la mañana siguiente vendría a buscarnos para conducirnos a la Residencia de Extranjeros (de este modo la llamó) donde se nos proporcionaría todo lo necesario» (NA, 238).

Los habitantes de aquella tierra exigen dos requisitos previos antes de permitir el acceso a su ciudad: que se trate de personas civilizadas, para lo cual envían al notario, y que no traigan enfermedades contagiosas, para lo cual el «jefe de sanidad» ordena un cordón sanitario de seguridad.

La descripción del edificio nos muestra una Residencia de Extranjeros parecida a una residencia sanitaria, cuyos espacios están racionalmente distribuidos para cumplir funcionalmente su objetivo de retención, curación y control de los recién llegados. Es un lugar amable, no obstante, y espacioso. No da la sensación de prisión. Podría decirse que son como uno de esos «encerramientos» de los que en el siglo xx hablará el filósofo Michel Foucault (1926-1984) para referirse a los edificios con que en la época actual se controla a los marginados: desde los manicomios, geriátricos y hospicios de pocas décadas atrás hasta los actuales hospitales psiquiátricos, residencias de mayores, etc., descendientes eufemísticos de aquellos. Son lugares muy racionalizados, funcionales, que no dan la sensación de control por parte del

poder, porque lo ejercen de una manera *amable*: «Habéis de saber que la costumbre establecida en este país exige que [...] permanezcáis durante tres días sin salir de la Residencia. Pero esto no debe entristeceros ni humillaros, pues el propósito no es otro que el dejaros descansar tranquilos» (NA, 239).

El trato y la generosidad de los autóctonos son de tal grado que los recién llegados sienten que van a entrar en «un lugar de consolaciones», en un «feliz y santo territorio», en «la tierra de los ángeles». Aquella tierra se llamaba Bensalem, trasunto evidente de Jerusalén. Estamos pues ante la nueva Jerusalén, la Jerusalén de la ciencia moderna. El saber será la salvación, el mayor poder.

Los habitantes de Bensalem no sólo son cristianos, sino que, a pesar de vivir muy lejos de Europa, conocen las principales lenguas occidentales. A diferencia de Utopía, en aquella isla sí eran cristianos. Esto se explica a través de un milagro fundador. El gobernador de la Residencia de Extranjeros explica a los europeos que su isla fue fundada por un apóstol de Jesús, san Bartolomé, que el año veinte les entregó un arca con los libros bíblicos e hizo también el milagro de hacerles entender las lenguas occidentales, además del griego y el latín.

Este origen da idea de cómo Bacon quiere justificar su proyecto. En efecto: el pueblo mejor organizado sobre la tierra fue fundado por un emisario del propio Jesucristo, y les dio la sabiduría para hacer un uso de su inteligencia de manera científica, para poner la naturaleza bajo el poder de los hombres. Y esta sabiduría les llegó en un arca, porque, al igual que en la historia de Noé, el Señor designa a sus elegidos salvándolos con un arca que les permita sortear los peligros del mar de la vida.

No obstante, después de esta especie de bendición divina inicial, Bacon se asegura de que su utopía no parezca una simple ensoñación religiosa. Para ello, hace decir al personaje del gobernador de la Residencia que «hará unos mil novecientos años reinaba en esta isla un rey, cuya memoria entre la de todos los otros adoramos, no supersticiosamente, sino como a un instrumento divino aunque hombre mortal. Era su nombre Saloma, y está considerado como legislador de nuestra nación» (NA, 250).

Es decir, que aquel abstracto inicio, aquella fantasía del milagro de san Bartolomé, para llegar a ser real, hubo de ser aplicada por una mente sabia y metódica como la del rey Saloma, cuya proximidad nominal a Salomón es evidente. También es evidente la influencia aquí del evemerismo que ya vimos en el capítulo anterior, a propósito de la consideración de los fundadores de ciudades como meros hombres sabios, no como dioses.

En este orden de cosas, aquel rey sabio fundó la institución más importante de Bensalem, la Casa de Salomón: «Nuestro rey, sintiéndose semejante en muchas cosas a este otro gran rey de los hebreos [...], quiso honrarle dando su nombre a la fundación» (NA, 252).

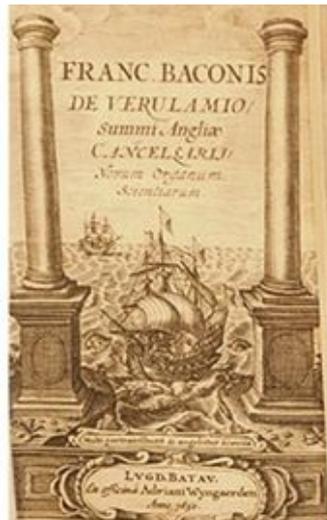
Esta Casa constituye el núcleo de la organización del Estado. Está compuesta por los más sabios y su cometido es el estudio científico. Aunque los viajes al extranjero están muy regulados, para impedir la corrupción de costumbres, cada cierto tiempo, algunos miembros de esta Casa viajaban al exterior para conocer los adelantos científicos logrados en el resto del mundo e importarlos: «El comercio que mantenemos no es por el oro, la plata, la joyas [...], sino sólo por adquirir [...] conocimiento» (NA, 253).

La misión de estos exploradores consistía en «traernos [...] las ciencias, artes, fabricaciones, invenciones y descubrimientos de todo el mundo» (NA, 253).

Como en *Utopía*, la narración de las leyes y costumbres de Bensalem representan la imagen crítica de los Estados europeos. En la parte más puritana del libro, se narra la castidad y decencia de los bensalianos, quienes lo son por carácter y por considerar que el uso «natural» del matrimonio es a la vez el más racional. Y, en tal sentido, así lo protegen las leyes sabias, que prohíben cualquier «desviación» sexual, que no cumpla con el cometido de la procreación saludable establecida por el matrimonio.

Pero, volviendo a la institución más importante de Bensalem, la Casa de Salomón, pudiera afirmarse que representa algo así como un trasunto de la Iglesia, una Iglesia científica.

La nueva Atlántida que nos relata es una utopía no igualitarista. Parece estar sustancialmente compuesta por una masa ordenada de ciudadanos, gobernados por una clase superior reverenciada, los miembros de la Casa de Salomón. El sistema social que se plantea sería como un sistema tecnocrático, en el que la figura papal tiene su paralelo en el «padre de la Casa de Salomón». La descripción de su llegada a la ciudad recuerda al júbilo de un pueblo ante la llegada de un pontífice. Eso sí, en este caso, las muestras de alegría y los rituales de la recepción popular están sometidos a un orden minucioso. Este pontífice hace su entrada en una carroza tejida de oro y azul: «Al pasar levantaba su mano desnuda en ademán de bendecir al pueblo. En la calle reinaba un orden perfecto [...]. Tampoco en las ventanas había aglomeración, sino que cada cual se mantenía en ellas como si le hubieran colocado» (NA, 262).



Portada de la *Instauratio Magna*, de Francis Bacon, que contiene su libro más importante a nivel filosófico: *Novum Organum*. En esta obra plantea un nuevo método de investigación científica, que trasladará como ficción utópica en su *Nueva Atlántida*.

Los visitantes de la isla tienen la fortuna de conocer a este gran señor, el «padre de la Casa de Salomón», a quien se describe en su estancia rodeado de una solemnidad y oropel propios de una personalidad religiosa. De hecho, bendice a sus huéspedes con un ademán similar a la gestualidad sacramental de un papa.

En la conversación que entabla con uno de sus invitados, este «padre» de la Iglesia científica explica los secretos de la Casa de Salomón. En esta parte del libro es donde se encuentran las intuiciones más poderosas de Bacon, pues algunas de sus sugerencias fantásticas se fueron verificando con el tiempo. Esto es lo que da un valor añadido a su *Nueva Atlántida* como obra adelantada a su tiempo.

En esta descripción de la Casa de Salomón vemos muy claramente cómo muchos nombres y conceptos más propios de la religión se transfieren a ideas científicas modernas que todavía están en germen. Así, por ejemplo, se nos habla de ermitaños que trabajan en grandes cuevas y en grandes torres aisladas. Pues bien, estos ermitaños, lejos del ideal medieval de la vida contemplativa, pasan el tiempo en soledad estudiando y haciendo experimentos. Son, por tanto, más bien antecesores del futuro científico en su laboratorio. Asimismo, las «grandes cuevas» y las «altas torres» son como espacios dedicados a la experimentación, no al rezo. Allí los ermitaños-científicos hacen sus experimentos y posteriormente explican los resultados a los otros sabios de la Casa de Salomón.

Del mismo modo, la Casa dispone de tecnologías que nos recuerdan más al deseo de dominio del hombre sobre la naturaleza que a la sencilla sed de

conocimiento humanista. Así, la élite científica de Bensalem dispone del poder de crear artificialmente fenómenos atmosféricos como nieve, lluvia, granizo, vientos. Estas técnicas aproximan al ser humano a Dios, a su poder de control y dominio de la naturaleza. Crean imitaciones de animales y tienen establecimientos muy similares a los modernos laboratorios de experimentación animal:

Tenemos parques y corrales con toda suerte de bestias y pájaros, que no conservamos sólo por recrearnos en su apariencia o rareza, sino también para disecciones y experimentos que esclarezcan ocultas dolencias del cuerpo humano; logrando así varios y extraños resultados como el de prolongarles la vida, paralizar y hacer morir diversos órganos..., resucitar otros en apariencia muertos y cosas por el estilo.

NA, 266

También dominan la luz, creando incluso arcoíris artificiales; disponen de un líquido al que llaman «agua del paraíso», que cura y alarga la vida. Todo el reino animal, natural y mineral está, finalmente, al servicio del hombre, que lo somete según sus necesidades y en función del nivel de progreso alcanzado en su poder de control.

Nueva Atlántida puede ser considerada como una utopía científico-social, que está muy lejos de los ideales de igualdad usuales en obras de este tipo. De hecho, Bacon no plantea en ningún momento de su obra un sistema político cuyos fundamentos sean valores cívicos como la igualdad y la justicia. Antes bien, fía el logro del orden social al conocimiento científico como orden superior para cohesionar el sistema político. En este sentido, lo que plantea *Nueva Atlántida* es la consolidación de un Estado con cualidades parecidas a las de cualquier otro Estado real pero perfectamente organizadas gracias al poder del saber. Así, por ejemplo, Bensalem no es un país sin clases sociales, sino que está formado por una gran masa social perfectamente ordenada y una élite superior que domina por su prestigio científico, que es el único socialmente reconocido, y que además dota a sus integrantes de cualidades cuasi religiosas.

Tampoco es un lugar ajeno a la realidad de la guerra. Por el contrario, usan su conocimiento para disponer de un sistema de armamento superior a cualquier otro. Por tanto, se puede concluir que Bacon plantea un programa de acción para un Estado real. Este programa consistiría en la paulatina sustitución de las élites tradicionales por nuevas élites científicas cuyo prestigio se basara en su saber, pues este saber sería la clave para obtener un

Estado perfectamente organizado, bien armado y con poder sobre la naturaleza y sobre los hombres.

La ciencia queda elevada a categoría de poder político absoluto, como antaño el poder espiritual dominaba el poder temporal. Los mandamientos de Dios antes servían para legitimar los poderes de los estamentos que organizaban y dominaban los Estados. En Bensalem son los mandamientos de los sabios que descubren los secretos de Dios y los ponen a su servicio quienes dictan las leyes a los hombres. Por eso, el libro finaliza con la imagen de un sabio científico cubierto con los ropajes de un sacerdote: «Y en diciendo esto, el buen padre se puso en pie y extendiendo la mano derecha sobre mi cabeza inclinada, dijo: “Dios te bendiga, hijo mío, y Dios bendiga este relato que te he hecho”» (NA, 272).

Como apuntaremos más adelante, todo este imaginario científico-político hará fortuna en el sueño positivista de Comte (1798-1857), quien defenderá la necesidad de acabar con las fuerzas políticas tradicionales, para que el poder lo ejerzan los hombres del verdadero saber: los científicos.

LA CIUDAD DEL SOL

Campanella o la sed del ahogado

Tommaso Campanella (Stilo, Calabria, 1568-París, 1639) es el nombre con el que entró en la orden de los dominicos y con el que ha pasado a la historia Giovanni Domenico Campanella. Figura enigmática, de vida novelesca y trágica, Campanella legó a la posteridad un ideal utópico que no obtuvo la notoriedad que merecía durante años pero que, como vamos a ver, representa un hito en la historia de la utopía.

Aficionado a la magia como medio de conocimiento precientífico, fue sospechoso de herejía toda su vida y condenado a prisión durante gran parte de ella por cuestiones políticas.

Campanella asumió de manera obsesiva la división de la cristiandad, ocasionada por los protestantes y las múltiples guerras de religión que asolaron Europa. Se consideraba a sí mismo como un enviado de Dios para restablecer la unidad perdida. De este sentimiento de anhelo de unidad universal brotará su ideal utópico.

Su obra es fruto del ansia de libertad de un hombre que apenas disfrutó de ella. De los diferentes procesos y condenas que sufrió, el más importante fue

el que se derivó de la conjura contra la monarquía española.

Campanella lideró los planes de rebelión contra la ocupación y dominio de España sobre el suelo italiano de Calabria. Su objetivo era derrocar al gobierno intruso e instaurar una república filosófico-teológica. Fue descubierto y torturado y, de no haberse hecho pasar por loco, lo habrían condenado a pena capital. Sufrió pena de cadena perpetua. Estuvo preso desde 1599 hasta 1626, año en que sus hermanos de congregación dominica obtuvieron su libertad de las autoridades españolas, por intermediación del papa Urbano VIII. En 1634, temeroso de volver a ser encarcelado, escapó a París, donde murió en 1639.

Preso de su imaginación

Como decíamos, el pensamiento utópico campanelliano está marcado por su deseo de unidad entre todos los seres humanos. De hecho, su ideal de Estado, que llamará *Ciudad del Sol*, se puede considerar como un proyecto de Estado global en el que impera la igualdad.

El calabrés repite el tópico de la isla como un lugar alejado y ficticio en donde un grupo de hombres viven en el mejor sistema sociopolítico. Como vimos, esta idea literaria de la Antigüedad fue incorporada en la modernidad por Tomás Moro, de quien Campanella se siente deudor, sobre todo en ideas como la defensa de la igualdad del género humano y del trabajo como deber común a toda la sociedad, sin distinción de estamentos.

No obstante veremos que, tras esta ficción insular, se esconde un ideal de un Estado sin fronteras, de un único mundo humano gobernado por una sola autoridad. Esta noción de gobierno mundial, como vimos, es de raíz estoica, si bien llega a Campanella con el tamiz del cristianismo, que interpretó el ideal universal basándose en ideales místico-teológicos.



Tomás Campanella, de Francesco Cozza. El retrato expresa muy bien la vida sombría que sufrió el autor. Estuvo casi toda su vida preso por intentar llevar su ideal utópico a la práctica. De hecho, su principal obra, *La ciudad del Sol*, la escribió en prisión.

Cuando se lee *La ciudad del Sol*, se ha de tener en cuenta que se está leyendo la obra de un hombre genial pero privado de libertad. Hemos de imaginarnos a un hombre rodeado de oscuridad, en una penuria física terrible, que tiene como refugio el vuelo de su imaginación, que lo lleva a construir proyectos de libertad para toda la humanidad.

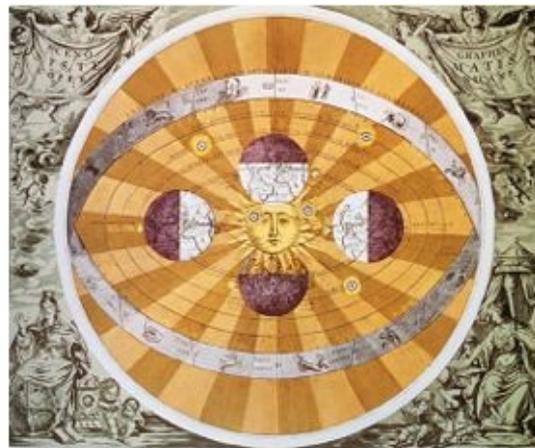
Pero al mismo tiempo, como lectores, hemos de tener en cuenta esta situación biográfica para entender algunas cosas que se dejan leer sólo entre líneas. Así, por ejemplo, lo primero que salta a la vista es que Campanella subtitulara *La ciudad del Sol* de este modo: *Poetica idea Reipublicae philosophicae (Idea poética de una república filosófica)*. Esta designación del libro como «idea poética» era una prevención cautelar contra el peligro de ser acusado de conspiración. La carga revolucionaria del libro se encubría bajo la máscara de un mero juego de ficción poética. Hemos de tener en cuenta que *La ciudad del Sol* es una especie de traslación lírico-filosófica del proyecto de rebelión contra los españoles que lo había llevado a la cárcel.

El libro, por lo demás, repite los lugares comunes de las utopías renacentistas y modernas. Tenemos dos interlocutores principales. Uno de ellos, Hospitalario, ruega a Genovés, un marino que surcó el mar con Colón, que le narre su aventura en la lejana isla de Taprobana, en cuya cúspide se encuentra la Ciudad del Sol. Como vemos, Campanella recoge los elementos de la insularidad, la ficción literaria de un proyecto político y la influencia imaginativa del Descubrimiento de América.

Estos recursos los hemos visto ya en Moro y en Bacon. La obra del calabrés, no obstante, tendrá la impronta propia de la personalidad de su autor

y de la situación extrema de privación de libertad en que se encontraba. Todo esto da al libro un atractivo estilo desordenado pero a la vez firme.

Así, por ejemplo, al igual que en Utopía y en Bensalem, la Ciudad del Sol es un lugar bien protegido, al que es muy difícil acceder tanto por su ubicación geográfica como por sus magníficas defensas. Ahora bien, la planta de la ciudad, así como la distribución concéntrica de sus edificios, etc., responden también a las creencias astrológicas de Campanella. El aspecto práctico de la distribución urbana de la ciudad está fuertemente relacionado con la numerología y la astrología, que el autor consideraba muy influyentes. En el italiano todavía hay resabios de esa mezcla tan típica del Renacimiento entre ciencia y magia, que su contemporáneo Bacon ya había superado. No obstante, el misticismo campalleniano no estará reñido con una fuerte creencia en la organización «racional» de su ciudad ideal. Lo más peculiar de Campanella, como vamos viendo, es que su pensamiento es socialmente revolucionario, pero se basa en ideas teológicas y místicas.



Representación del sistema heliocéntrico de Copérnico. Campanella elaboró una peculiar ciudad utópica en la que se mezclaban elementos de la teoría cosmológica copernicana, la astrología y la filosofía platónica.

Una de las ideas centrales del pensamiento de Campanella era que todos los sufrimientos que padecían los seres humanos procedían de su mal gobierno. Este mal gobierno era fruto de una separación entre el poder temporal y el poder espiritual. A su juicio, era imposible construir un sistema de gobierno absolutamente justo, si sus gobernantes no se guiaban por los únicos valores verdaderos: los del cristianismo. Esta escisión entre valores políticos humanos y «verdades» absolutas religiosas era la causa del sufrimiento de los hombres en este mundo. Para evitarlo, el único remedio era unificar ambas esferas: la religiosa y la política. De este modo, la verdad absoluta, la justicia absoluta, imperarían entre los poderosos.

Este ideal de unión entre la justicia divina que representan los sacerdotes y el poder mundano que detentan los príncipes es lo que se refleja en la organización política de la Ciudad del Sol. Dice Genovés a Hospitalario que «entre ellos hay un príncipe sacerdote, que se llama Sol y en nuestra lengua le llamaríamos Metafísico; este es el jefe de todos en lo espiritual y en lo temporal y todos los asuntos van a parar a él. Tiene tres príncipes adjuntos: Pon, Sin y Mor, que significan: Potestad, Sabiduría, Amor» (CS, 226-227).

Por tanto, en lo que constituye la forma de gobierno, la Ciudad del Sol es una monarquía teológica, en la que un príncipe supremo y absoluto es asistido por tres ministros (o príncipes adjuntos) que administran la totalidad de los asuntos públicos y privados. En esta utopía, como por lo demás en todas las que llevamos vistas hasta aquí, no hay distinción entre lo público y lo privado. El poder y la organización social no comportan un respeto a lo privado y particular. Así por ejemplo ocurría en las casas de Utopía, en las que, como recordamos, cualquiera podía entrar.

Sin querer caer en anacronismos excesivos, podríamos resumir las actividades de cada uno de estos príncipes adjuntos del siguiente modo: Potestad o Pon sería el ministro plenipotenciario de Defensa; Sabiduría o Sin lo sería de Trabajo y Ciencia, y Amor o Mor, de Interior, Educación y Demografía.

Las esferas que gobierna Potestad/Pon revelan que Campanella no tiene en mente un sistema ideal ingenuamente pacifista, sino que su ciudad ideal se prepara permanente para la guerra, por si algún enemigo quisiera destruir su perfecto sistema social.

El ámbito que Campanella atribuye a Sabiduría/Sin muestra la gran importancia que el italiano daba a la cultura y al saber como métodos fundamentales de la paz y felicidad públicas.

El aspecto más controvertido de su utopía lo encontramos en su defensa de la necesidad de que el amor humano forme parte de las actividades controladas por el gobierno. La invasión de la esfera privada es en Campanella mucho más radical que los planteamientos de Moro, y tiene su antecesor más conspicuo en Platón, para quien el asunto de la reproducción humana era una cuestión política que derivaba en la eugenesia. Así, Genovés afirma que en aquella ciudad

[...] el Amor se encarga de la reproducción, uniendo a los machos y a las hembras para que engendren una buena raza, y se ríen de nosotros que nos preocupamos de la raza de los perros y de los caballos, y nos olvidamos de la nuestra. Se encarga también [...] de cualquier otra cosa que se refiera al alimento, al vestido y al coito, y tiene muchos maestros y maestras dedicados a estos menesteres.

Estas prácticas eugenésicas y de control demográfico y sexual estaban determinadas por el carácter filosófico de los fundadores de la Ciudad del Sol. Al parecer, aquella ciudad fue instaurada por gentes en su mayoría filósofos, que huyeron de la barbarie tártara y se refugiaron en aquella isla, donde construyeron un Estado conforme a sus ideales filosóficos. Como nosotros ya sabemos por lo visto hasta aquí, la filosofía que practicaban aquellos primeros fundadores debía de ser la platónica. Esto explica las semejanzas de la Ciudad del Sol con la república filosófica de Platón.

La república ideal de Campanella tiene instituciones análogas a la platónica. Así, en ambas repúblicas utópicas existe la comunidad de mujeres, no existe ni la propiedad privada ni la unidad familiar, con el fin de que impere el amor al bien público, frente al egoísmo del amor propio, que engendra disensiones civiles.

[...] acordaron vivir en común de acuerdo con la filosofía [...] la comunidad de mujeres [...]. Es costumbre entre ellos [...]. Todas las cosas son comunes, estando a manos de los oficiales su distribución, por lo que no sólo el alimento, sino también las ciencias, los honores y las diversiones son comunes, pero de tal forma que nadie puede apropiarse cosa alguna.

Ellos sostienen que toda la propiedad nace de tener casa por separado, e hijos y mujer propia, y de aquí nace el amor propio, pues por encumbrar con riquezas o dignidades al hijo [...], todos se convierten [...] en depredadores de los bienes públicos [...]. Por el contrario, cuando dejan de preocuparse por el amor propio, sólo les queda el común [...]. Tienen tanto amor a su patria [...] cuanto más están desprovistos de bienes propios.

CS, 230-231

Esta idea de la necesidad de eliminar la familia para cohesionar el Estado como única y gran familia ya estaba en Platón. Asimismo, procede de este filósofo el argumento de que, para construir un Estado justo, es necesario eliminar la propiedad privada. Pero lo que en la República de Platón era una institución reservada sólo a los dirigentes, en la Utopía de Moro será una institución universal. La igualdad será absoluta y la propiedad será común para toda la sociedad, no sólo entre unos pocos. Esta noción universal de la propiedad común pasará a Campanella en la modernidad, y hará fortuna a lo largo de toda la historia de la utopía, especialmente en los socialistas utópicos del siglo XIX, como veremos más adelante.

El sistema económico de la Ciudad del Sol puede calificarse de comunismo teocrático. Por una parte, a nivel social, todo es común y la

igualdad es completa, pero, por otra parte, a nivel político, quien gobierna es sólo uno (ayudado por otros tres príncipes subalternos). En consecuencia, hay un superior que es quien «reparte» la igualdad. Por tanto, en la Ciudad del Sol la igualdad social no se corresponde con una igualdad política.

No obstante, nos equivocariáramos si pensáramos que Campanella pretende trasladar de una manera simple los poderes eclesiásticos de su tiempo a su ideal político. Él no pretendía hacer una fácil transposición de los poderes eclesiásticos de su tiempo a su sistema ideal. El fondo utópico de su pensamiento reside fundamentalmente en el sueño de un Estado gobernado por una especie de papa ideal, profundamente sabio y bueno, capaz de implantar los mandamientos religiosos en la vida civil en perfecta paz y armonía. Él es consciente de que la jerarquía real de su tiempo estaba muy lejos de este ideal. De hecho, afirma que, si los sacerdotes no tuvieran familia, no serían ambiciosos y corruptos, sino que serían «desinteresados, santos, caritativos con todos», no sólo con sus parientes y amigos.

En conclusión, en la Ciudad del Sol todos sus habitantes conforman una gran familia, con un único padre, espiritual y terrenal, que los guía y gobierna en la igualdad entre hermanos.

Entre ellos no pueden darse cosa alguna, pues todos lo reciben de la comunidad, cuidando mucho los oficiales que nadie reciba más de lo que merece, pero que todos tengan cuanto necesitan [...].

Y todos los jóvenes se llaman hermanos, y llaman padres a los que tienen quince años más que ellos, e hijos a los que tienen quince años menos que ellos. Y además están los oficiales atentos a todo, para que en la relación fraternal nadie cometa injusticia con el otro [...].

[...] tienen un oficial por cada clase de virtud [...]: hay uno que se llama Liberalidad, otro Magnanimidad, otro Castidad, otro Fortaleza, otro Justicia criminal y civil, otro Diligencia, otro Verdad, Beneficencia, Gracitud, Misericordia, etc.

CS, 231-232

El precio que se ha de pagar por esta fraternidad social es quizá demasiado alto: la libertad, pues el único modo de controlar que la gran familia común funcione sin distorsiones egoístas es pagando el precio de una vigilancia permanente. Este sistema nos recuerda al sistema de terror que se produjo en determinados períodos de la historia revolucionaria posterior, como cuando, por ejemplo, los jacobinos durante la Revolución francesa perseguían a aquellos ciudadanos sospechosos de no creer en la revolución fraternal, o cuando los soviets hacían lo propio contra los ciudadanos burgueses que no comulgaban con el comunismo de la propiedad.

También el sistema campanelliano hará fortuna en los futuros Estados de inspiración leninista, que consideraban que el comunismo y la igualdad social absoluta sólo eran posibles si un grupo de superiores políticos, el partido, controlaba la ausencia de fisuras en la sociedad. Este partido sería como el gran poder espiritual y social, pues sus dirigentes vigilaban las correctas creencias de los ciudadanos además de sus actividades.

No obstante, su insistencia en la dignidad del trabajo, y en que la nobleza entre los hombres sólo radica en el trabajo y en el estudio, constituyen valores campanellianos que formarán parte de las posteriores sociedades avanzadas, en las cuales nada significará la nobleza de sangre: «Por eso se ríen de nosotros que consideramos faltos de nobleza a los artesanos, y llamamos nobles a aquellos que no aprenden ningún arte, viven en la ociosidad y mantienen en el ocio y en la lascivia a tantos servidores para ruina de la república» (CS, 233).

Asimismo, el Sol o Metafísico, el gobernante supremo, lo es por su contrastada idoneidad para el puesto, ya que ha mostrado gran inteligencia y cultura. En este sentido, en la Ciudad del Sol nadie puede gobernar por su origen familiar o por nobleza de sangre: «[...] vosotros elegís para los altos cargos a los ignorantes, pensando que son capaces de hacerlo porque han nacido nobles» (CS, 234).

Estas nociones de igualdad laboral, de la necesidad de que todos los miembros de una sociedad, sin distinciones, participen en el deber de trabajar, de que la educación ha de ser universal sin distinción de sexo y clase, de que ningún gobernante lo sea por su origen familiar nobiliario, o de que es en la tierra donde hay que lograr fundar un estado perfecto casi celestial, resultan muy modernas.

No obstante, no hemos de olvidar tampoco que el deber de trabajar era un mandamiento cristiano, procedente de san Pablo, al igual que la idea de distribuir equitativamente las riquezas era una costumbre de la Iglesia primitiva. Asimismo, el ideal de que un mundo gobernado por los ideales religiosos traería el cielo a la tierra es una aspiración utópica que procede de Joaquín de Fiore. Como vemos una vez más, los ideales modernos y los antiguos se van entrelazando a lo largo de la historia.

CRISTIANÓPOLIS

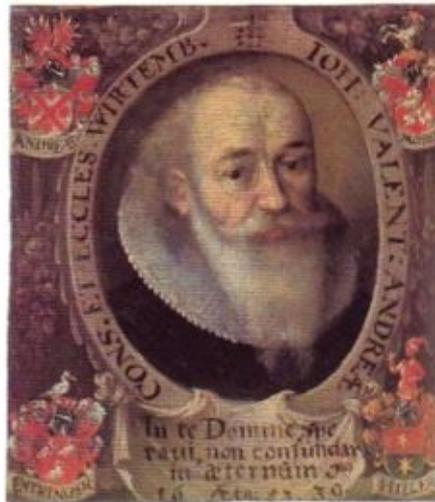
Andreae o el club de los misteriosos

La utopía de Johann Valentin Andreae está considerada como la primera utopía específicamente protestante. Pero, al igual que las inspiradas en la fe católica, su objetivo es la creación de un sistema social en el que la fe religiosa impere de tal manera que la armonía entre los hombres sea absoluta. Se sabe que Andreae tuvo acceso a la obra de Campanella a través de la traducción que realizó uno de sus maestros e íntimos amigos.

Johann Valentin Andreae (Herrenberg, Alemania, 1586-Stuttgart, 1654) fue un pastor protestante. Consideraba como un deber de su misión sacerdotal la reforma de la sociedad cristiana. Provenía de una insigne familia luterana, con cuyos ascendientes compartía la necesidad de purificar los valores de la Iglesia y, por ende, la vida de los hombres.

Su obra es diversa, pero sobre todo ha pasado a la historia porque se le atribuyen los primeros textos rosacruces. Los Rosacruz eran una especie de sociedad secreta cristiana que, emparentada con la masonería quizá sin demasiado fundamento, buscaba la unidad entre sus hermanos de congregación y la purificación de costumbres a través de diferentes símbolos y rituales.

En esta historia de la utopía nos vamos a centrar en uno de sus libros, *Cristianópolis*, donde narra su ideal de sociedad perfecta. Fue publicado por primera vez en latín en 1619 con el título *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*.



Johann Valentin Andreae fue el primer gran utopista protestante. Su libro *Cristianópolis* propone tanto un viaje al interior del ser humano como la búsqueda de una vida en comunidad. Su obra es a la vez mística y realista, anticipando la forma de vida de las primeras colonias norteamericanas e incluso algunas angustias vitales que serán centrales en el existencialismo del siglo XX.

El ideal utópico de Andreae debe enmarcarse dentro de los debates y polémicas internas de las Iglesias protestantes, y su común odio al papismo

católico. Es igualmente fundamental tener en cuenta un dato muy importante: *Cristianópolis* sale a la luz tan sólo un año después del comienzo de las terribles guerras europeas que la posteridad conocerá como guerra de los Treinta Años (1618-1648). Aquella terrible contienda comenzó como un enfrentamiento entre las potencias europeas católicas y las potencias protestantes, pero finalmente terminó siendo un conflicto global. Prácticamente toda Europa se vio involucrada en la guerra y especialmente los territorios alemanes sufrieron los efectos catastróficos de los múltiples intereses en conflicto. De hecho, «la Guerra de los treinta años no sólo deshizo las esperanzas que tenía puestas Andreae en las *Societas Christiana*, sino que le hizo conocer en su propia carne sus desoladores efectos con la pérdida de sus posesiones y los extremos sufrimientos» (*PU-II*, 138).

Por tanto, debemos entender *Cristianópolis* como el sueño de vida feliz de un hombre en medio de terribles catástrofes políticas y personales.

La ciudad de los hombres buenos

En *Cristianópolis* observamos influencias de las obras utópicas anteriores. No obstante, ella añade un elemento místico a la narración, que la diferencia de los estilos más realistas, por así decir, de obras como *Utopía*, *Nueva Atlántida* o *Ciudad del Sol*. En estas la narración fabulosa es a la vez un modo indirecto de propuesta sociopolítica. En *Cristianópolis* todo es más etéreo y alegórico porque el objetivo último de Andreae es más bien la transformación interior de los hombres que su conformación social.

Lo primero que salta a la vista en este sentido es que el protagonista, que es el narrador-escritor Andreae, arriba a la isla de Caphar Salama (o Cafarsalama) tras un naufragio. Ahora bien, es este un naufragio simbólico. No hay aquí un barco a la deriva o pronto a hundirse, que logra arribar a una isla que resulta finalmente maravillosa.

El narrador dice de sí mismo que es un náufrago porque se siente extraño en el mundo, extranjero del cosmos, *cosmoxenus* dice sentirse. Esta sensación angustiosa de considerarse un extranjero en el mundo tendrá gran influencia en el existencialismo de los siglos XIX y XX.

La sensación de no pertenecer a este mundo tenía obviamente una causa histórica, pues debía de resultar difícil sentirse parte de una tierra abrasada por el fuego y anegada de sangre como la Europa de Andreae. Pero es también causa del talante místico-cristiano de su autor, que pone los cimientos de su utopía paradójicamente en la sentencia cristiana de que el

reino verdadero y perfecto no es de este mundo. No obstante, él tiene la esperanza de construir su réplica en la tierra, como paso previo a la bienaventuranza celestial.

Cristianópolis, la ciudad humana perfecta, es sólo un medio, un reflejo en la tierra, de la verdadera ciudad que ha de habitar el buen cristiano. La patria del cristiano está en el cielo, pero ello no anula el deseo de construir una patria lo más parecida posible a la futura. Antes al contrario, la razón, que es un don de Dios, es un instrumento divino que hemos de emplear en dominar la naturaleza para que esta se pliegue a las necesidades del ciudadano-cristiano.

En lugar de servir como excusa para sufrir en este mundo, el ideal de un reino de Dios sirve a Andreae para poner los cimientos de un mundo perfecto también en este mundo. Para el alemán, al igual que para Bacon, las ciencias son un mecanismo que permiten al hombre conocer mejor a Dios. Estas ciencias dotan a los hombres de conocimiento. Este conocimiento no puede ser meramente contemplativo, de tal manera que la fe lleve a los seres humanos al sufrimiento en el mundo. Por el contrario, la fe impulsa a la ciencia para construir un mundo mejor. Vemos cómo en este aspecto *Cristianópolis* recoge la influencia de la *Nueva Atlántida* de Bacon, si bien dotándola de un espíritu místico ausente en la obra del inglés.

Pero también hay en el personaje del Teólogo, el mandatario de Cristianópolis, determinados aspectos de superior conocimiento que lo emparentan con el Sol o Metafísico de Campanella. Asimismo, el Teólogo, al igual que el rey-filósofo platónico, es el único capaz de tener un conocimiento superior y, por tanto, compete a él infundir este sentimiento a los demás.

Este al menos es el ideal del protagonista. Busca entonces en el mundo a ese hombre que cumpla esta visión de la vida. Pero no lo encuentra. Y aquí obtenemos el segundo elemento de la metáfora del naufragio.

El protagonista, que se siente extranjero del cosmos, surca el mar de la vida en busca del próximo, del igual, del hombre. Pero naufraga, es decir, fracasa en su intento. Entonces, cuando lo da todo por perdido, llega a las costas de Caphar Salama en donde encuentra el reino de Cristianópolis. Naturalmente, para el lector del libro, es ya evidente que en realidad estamos asistiendo a un viaje interior, y que la isla y la ciudad ideal a la que llega nuestro protagonista tras el largo naufragio en busca de un hombre es en realidad la llegada a un proyecto ideal que siempre deseó poner en marcha para salvar a los hombres del sufrimiento de su tiempo.

Este último aspecto parece claro cuando el protagonista asegura que la población de Cristianópolis estaba formada por todos los hombres perseguidos del mundo y verdaderos cristianos. Andreae estaba soñando con la idea de que todos los buenos cristianos reformados, que estaban siendo perseguidos por toda Europa, podrían algún día huir del Viejo Continente y fundar en una nueva tierra virgen su ciudad ideal, perfecta y cristiana. Como sabemos, en buena medida, las primeras sectas que colonizaron el norte de América estuvieron animadas por la memoria de la persecución europea y el deseo de fundar una nueva sociedad cristiana en tierras americanas. En este punto, conviene ya decir que *Caphar Salama* significa ‘Tierra de paz’.

Por tanto, Cristianópolis fue fundada y está poblada por *cosmoxenos*, por personas que se sienten extranjeros en el mundo pero que, paradójicamente, viven en el Estado perfecto sobre la tierra. Repárese cómo la vieja idea que ya vimos del estoicismo, que consideraba que el hombre sabio debía sentirse cosmopolita, es decir, ciudadano del mundo, no de un Estado concreto, con el cristianismo y, sobre todo, con el misticismo de Andreae, se transforma en «cosmoxenismo». Esto es más radical. El hombre verdadero no sólo no es ciudadano de un país particular; ya no lo es ni del mundo en general. Es ciudadano de un Estado celestial, espiritual, que le sirve para construir en este mundo una ciudad ideal a su imagen, cuyos ciudadanos son todos perfectos cristianos luteranos.

Al igual que en la república ideal de Platón, Andreae concede una importancia capital a la educación. Esta es la base para que la organización social se mantenga pura.

El elemento esencial en la formación de los cristianopolitanos es el aprendizaje de la fe. En este punto, la diferencia con la formación católica es decisiva. El encargado de impartir esta enseñanza es el Teólogo Abialdon. La formación cristiana incide en la interioridad del ciudadano. Los contenidos teologales son necesarios, pero lo fundamental no es su conocimiento, sino su sentimiento. Es la fe, el sentir místicamente la verdad del evangelio, lo que ha de aprender el cristianopolitano. La fe no es una materia de discusión vanidosa, sino un sentimiento. Este primer punto dota de una cierta sensibilidad mística a cada ciudadano. Por tanto, el modo de enseñar del Teólogo es más bien el carismático. Transfiere su carisma al pueblo, más que contenidos en sí mismos.

Como en las otras utopías que hemos visto, la vida está fuertemente colectivizada. Así, todos los ciudadanos asisten en común a celebraciones religiosas tres veces al día, sin poder ausentarse sin causa fehacientemente

justificada. De hecho, Andreae afirma que aquellos ciudadanos-cristianos no desean otra cosa con mayor intensidad que asistir a las celebraciones religiosas.

Quando rezan o escuchan la palabra de Dios, se postran de rodillas y levantan las manos, pero también se golpean el pecho para excitar el alma. Es una impiedad charlar en el templo o adormilarse. Aunque las lecturas de los santos y doctores devotos son diarias, no por eso están menos concurridas, pues lo que dedican a la piedad lo consideran la mejor ocupación. Si esta les lleva la mitad de la vida lo consideran menos de lo debido.

Cr. cap. 84

Es evidente que la construcción de una ciudad ideal así requiere de un ser humano con un tipo de sensibilidad demasiado específica como para poder contar esta utopía entre los proyectos sociales más universalizables. No obstante, esto no debe llevarnos a la idea de que, por ello, no deba ser tomada en cuenta su radical importancia. Este tipo de ideales que requieren un nivel de «pureza» interior tan radical serán claves en la conformación de pequeñas comunidades que, como las sectas norteamericanas en el siglo XIX o las comunas *hippies* de los años sesenta del XX, creían necesario un nivel de rigor interior común para vivir en una sana comunidad.

En cuanto a las leyes sociales y políticas, estas se derivan del evangelio. Sus tres normas básicas son la justicia, la paz y la caridad. Como en la República platónica, en Utopía y en la Ciudad del Sol, Cristianópolis es un Estado cuyos habitantes desprecian las riquezas.

[...] los tres bienes del hombre: la igualdad, la prosecución de la paz y el desprecio de las riquezas [...]. Promovieron también la cultura y la divulgaron para que todos puedan conocerse más fácilmente a sí mismos. Su consigna es que los cristianos, que son distintos del mundo entero por la religión, también deben serlo por las costumbres. Por tanto, que no les está permitido lo que esté permitido a otros ni han de consentir lo que consientan otros [...]. Por eso reprochan al mundo que consienta el fausto a los magnates, la disolución a los sacerdotes, el peculado a los funcionarios, el lujo a los ciudadanos y a todos el exceso bajo el solo pretexto de que son hombres.

Cr., cap. 74

El gobernador político es el Juez. Este Juez establece la equidad tanto material como legal. Es decir, es de su competencia regular los pesos y medidas y la distribución de las riquezas, de tal manera que todos tengan cuanto les hace falta, sin que nadie tenga más ni menos de lo necesario.

Igualmente, es el Juez quien detenta el poder para imponer leyes conformes con el evangelio y calibrar las acciones de los ciudadanos.

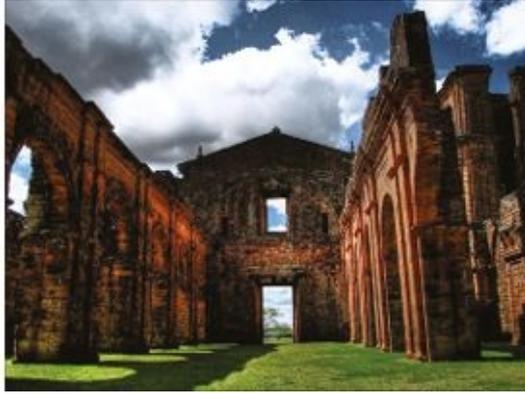
La educación es patrimonio del gobierno del Erudito, en quien descansa la importante tarea de formar a los jóvenes, de tal manera que se conviertan en buenos ciudadanos. Hay una gran sensibilidad humana y pedagógica en este libro.

La mayor parte del texto de *Cristianópolis* está reservada a narrarnos la educación de los metropolitanos. Al igual que la República platónica, al final, un tratado político-utópico es a la vez un tratado de educación, porque, sólo con la conformación del interior del hombre en una determinada dirección, se puede lograr la constitución del Estado ideal soñado. Andreae es muy sensible a los métodos pedagógicos. Destierra completamente cualquier forma de violencia física contra los educandos, a quienes el maestro debe reprender y, en lugar de violentarlos, animarlos competitivamente a ser cada vez mejores. Esta sensibilidad pedagógica será muy importante en las corrientes ilustradas que parten de Rousseau y los socialistas, como en el caso de Fourier.

El sistema de gobierno cristianopolitano es aristocrático. Aunque socialmente todos son iguales, como en la Ciudad del Sol, políticamente hay diferencias entre los componentes del Estado. El triunvirato del Teólogo, el Juez y el Erudito gobierna Cristianópolis, asistido cada uno de ellos por su propio Senado, que lo aconseja. Se reúnen periódicamente para tomar decisiones de común acuerdo que posteriormente trasladan a la sociedad.

Ahora bien, aunque hay esta diferencia política, no hay diferencias económicas entre los habitantes. No existe la propiedad privada. La caridad cubre las necesidades de quienes por edad o enfermedad ya no pueden valerse por sí mismos. Pero no es necesaria para equilibrar distributivamente los bienes de la sociedad, porque todos disponen de los mismos. Hay graneros y diversos tipos de almacenes comunitarios a los que cada ciudadano acude para tomar cuanto necesita, no más.

Todos los bienes son comunes porque a su vez el trabajo es universal. Todos trabajan. No hay nobleza de sangre ni manos ociosas. De hecho, como ya apuntamos, el trabajo es un modo de acercarse a Dios. Él lleva aparejado el conocimiento científico, que es muy importante también para formar a los cristianopolitanos: «La dedicación a la ciencia está reconocida como la ocupación más digna del hombre y más aceptable a los ojos de Dios a causa de su carácter religioso» (*PU, II, 146*).



Ruinas de la catedral de la comunidad jesuítica española de San Miguel Arcángel, en el actual Brasil. Esta fotografía muestra los vestigios de aquellas comunidades hispano-guaraníes, que dieron lugar a una sociedad y una cultura cuyos restos hoy son Patrimonio de la Humanidad.

Es interesante entender que esta noción del trabajo como fuente de satisfacción personal y de conformación interior será muy importante para pensadores posteriores como Marx, quien comparte con Andreea su idea de que el trabajo no puede ser sufrimiento y castigo, sino un instrumento más de la sana formación de cada ser humano. El tipo de trabajo casi esclavizado es lo que llamará el marxismo *alienación*. Frente a él propondrá una forma de trabajo en común, sin propiedad privada, más acorde con las necesidades vitales y personales de cada proletario.

Como vamos viendo, las ideas surcan la historia como en una corriente marina en cuyo oleaje se une lo más lejano del pasado con lo más cercano del presente, hasta arribar en el futuro.

4

La diosa razón

LA REPÚBLICA GUARANÍ

Vamos a adentrarnos ahora en una aventura utópica que ya no es literaria ni filosófica, sino que fue el resultado de un proyecto real que se llevó a cabo durante más de un siglo. Y, como todos los proyectos sociales de este tipo que se han llevado a la práctica, tuvo sus defensores y sus detractores. En cualquier caso, debe tener su lugar en una historia de la utopía, porque se puede considerar el primer intento moderno de llevar a la práctica real una utopía comunitaria.

Ocurrió hacia el año 1610, en los territorios españoles de América, fundamentalmente en tierras que hoy pertenecen a los Estados de Argentina, Paraguay y Brasil. La Compañía de Jesús fundó unos pequeños Estados o ciudades llamadas «reducciones», que en el castellano de la época podría traducirse como ‘comunidades’. Las reducciones jesuíticas fueron un proyecto de construcción de una sociedad cristiana, justa y equitativa, habitada exclusivamente por indios mayoritariamente de la etnia guaraní. La base de este proyecto utópico-político y evangelizador radicaba en la creencia de que los indios guaraníes eran puros, porque no habían padecido la mácula de la civilización europea. Esta idea del buen salvaje pasará a Rousseau, quien articulará filosóficamente la idea de que el salvaje y el niño son espíritus puros y buenos, que pueden ser educados en los mejores valores, antes de que caigan en las garras de la civilización.

Pues bien, antes de estas célebres ideas rousseauianas, hubo un experimento que hoy calificaríamos de ingeniería social, en el que un grupo de religiosos jesuitas quisieron fundar un nuevo Estado perfecto, compuesto de hombres puros, sin maldad, salvajes en sentido positivo, sin civilizar, esto

es, sin corromper. Europa estaba todavía inmersa en los terribles sufrimientos de la guerra de los Treinta Años (1618-1648). El único lugar posible donde instaurar un orden nuevo y más acorde con los valores de paz y justicia era el Nuevo Mundo, América, donde el hombre podía renovarse y reconducir su existencia, lejos de la sangre y el acero que ahogaban a Europa por culpa, paradójicamente, de guerras en buena medida justificadas en la religión.

Los primeros cimientos de la República guaraní se pusieron hacia el año 1610. Esta aventura tuvo su final hacia 1768, año en el que Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas de todos los territorios españoles. A partir de entonces otras órdenes religiosas se encargaron de la administración de las reducciones hasta deshacerlas, quedando hoy sólo la huella de unas ruinas declaradas Patrimonio de la Humanidad.



Sello de la Compañía de Jesús. Fundada por Ignacio de Loyola, esta orden católica auspició los proyectos de ciudades comunitarias de indios, las célebres «reducciones», genéricamente conocidas como República guaraní. Estas ciudades nacieron y evolucionaron con gran autonomía respecto del poder imperial hispánico, y son consideradas como los proyectos comunitarios más longevos de la historia.

Aunque hubo diversos tipos de reducciones jesuíticas, para facilitar la lectura del texto, nosotros vamos a denominarlas aquí en conjunto bajo el nombre de *República guaraní*.

Pues bien, la República guaraní se organizaba en tres niveles de gobierno. Dependía del rey de España, pero era administrada por la Compañía de Jesús. Además de con funcionarios españoles, contaba con caciques guaraníes y otros funcionarios de origen étnico. El rey de España delegaba su poder en el padre provincial, que era quien ejercía verdaderamente el gobierno sobre las diferentes comunidades de la república.

Cada reducción o comunidad de la República guaraní tenía a su vez un padre superior, que rendía cuentas al provincial. Este padre superior de la

comunidad contaba a su vez con la ayuda de dos sacerdotes: el doctrinero, que se encargaba de velar por los asuntos espirituales de la comunidad, y el compañero que administraba la esfera temporal. Asimismo, los jefes de familia dirigían con autonomía la vida de sus hijos y esposas.

Dado el carácter religioso de los gobernantes de esta república, la vida giraba mayoritariamente alrededor de la esfera espiritual de la vida. La jornada laboral era de seis horas, con un altísimo nivel de producción, algo inaudito en la época, y mucho menos en Europa, donde los campesinos trabajan de sol a sol. De hecho, Moro soñó con una jornada igual en Utopía.

Cada tarde repicaban las campanas para que los miembros de la comunidad acudieran a la iglesia, pues la misa era el acto comunitario central. La iglesia se encontraba en el centro de la reducción. Todas las calles desembocaban en la gran plaza donde se encontraba el templo. En esta misma plaza estaba la escuela, donde recibían formación los guaraníes. Esta institución era mixta, pues servía también como hogar de los sacerdotes. Como se aprecia, esta centralidad urbana y social facilitaba a los gobernantes religiosos su labor misional de adoctrinamiento religioso y construcción político-social.

Los jesuitas, además del trazado regular de las reducciones, aportaron a la vida de los indígenas otras instituciones de tipo social, como hogares comunales, en los que se acogía a los huérfanos, viudas y ancianos, o modernos sistemas higiénicos y de agua corriente. Pero sobre todo fue muy importante el sistema de enseñanza.

Conocían los jesuitas el idioma guaraní y las tradiciones de este pueblo. Su método fue el de evangelizar conservando. De este modo, enseñaron el castellano, nociones de lengua y matemáticas a los indígenas, pero fomentaron la conservación de la lengua y usos culturales guaraníes. En este sentido, publicaron diccionarios y libros adaptados a la tipología de los educandos, que salían de sus imprentas, sin necesidad de recurrir a los libros y las casas de librerías europeos. Esto les daba una autonomía enorme, pues el mundo cultural que iban fraguando nacía en y para la región guaraní, lo que daba lugar a una cultura y un cristianismo hispano-guaraní únicos.

Esta idea de evangelizar conservando el patrimonio y las costumbres ancestrales del pueblo fue aplicada por los jesuitas en todos los órdenes, porque además algunas de sus tradiciones parecían casar bastante bien con la idea de pureza original del indio. Lo importante era que los indígenas asimilaban de modo natural las novedades introducidas por los gobernantes jesuitas. Así, por ejemplo, los jesuitas implementaron un sistema económico

basado en el trueque y en la propiedad mixta. En los intercambios comerciales, por tanto, no se usaba la moneda.

El pueblo guaraní no era nómada, pero su forma de vida ancestral lo impulsaba a moverse por sus territorios permanentemente en busca de lo que llamaban la *Tierra sin mal*, que eran los terrenos fértiles y de buen clima, donde se asentaban por períodos hasta que, o bien las condiciones climatológicas o bien la desecación de los terrenos, los impulsaba a comenzar una nueva singladura a la búsqueda de una nueva tierra sin mal.

Los jesuitas cambiaron esta costumbre seminómada para hacer posible la implantación estable de las reducciones. Para ello, enseñaron a los guaraníes a hacer que sus tierras fueran siempre tierras sin mal, es decir, provechosas. Los aborígenes dominaban desde siempre el cultivo de determinados vegetales, la caza y la pesca. Los jesuitas conservaron estos conocimientos ancestrales, pero añadieron la especialización de cada reducción en un determinado producto económico. De este modo, cada comunidad era autónoma, pero a la vez, a través del trueque, intercambiaba con otras reducciones los bienes de consumo especializados que ella no producía. Esto dotaba a la República guaraní de prosperidad y estabilidad, porque el comercio no se basaba en el enriquecimiento de un grupo sobre otro, sino en el intercambio común de bienes entre todas las reducciones.

Asimismo, una economía de carácter mixto permitía que, por una parte, cada jefe de familia administrara su propiedad privada con independencia. La propiedad privada se denominaba *Tierra Familiar*. Cada jefe decidía qué tipo de plantaciones y cosechas eran las más adecuadas para el sostenimiento de sus familias.

Por otra parte, la propiedad pública fomentaba el trabajo en común de todos los miembros de la reducción, que contribuían a la producción y almacenamiento de bienes básicos. Esta propiedad colectiva pública se dividía en dos: la Tierra del Pueblo, cuyas rentas se dedicaban al pago de tributos reales y para el mantenimiento de las infraestructuras, y la Tierra de Dios, cuyos rendimientos se destinaban a sufragar la iglesia y las instituciones de caridad, como los asilos y cuidados de los más desfavorecidos.

Este sistema económico y social además fue posible porque el rey prohibió expresamente la servidumbre del pueblo indígena ante los encomenderos españoles. Esta protección llegó incluso a la exclusión de los blancos del territorio de la República guaraní, a excepción de sus gobernantes jesuitas. Se trataba de proteger la pureza natural de sus pobladores originales,

quienes, con las enseñanzas del Evangelio, se convertirían en el pueblo de Dios.

Esta autonomía política y económica les permitió establecer un sistema penal muy avanzado, en el que, por primera vez, se prohibía la pena de muerte y la cadena perpetua, siendo de diez años el máximo tiempo que se podía ser condenado: «En las misiones existía también una legislación penal, que excluía la pena de muerte, con lo que las reducciones probablemente pasaron a ser la primera sociedad occidental que abolió la pena capital» (Zaj, 147). Los jesuitas adaptaron su máximas de caridad cristiana al «mismo carácter primitivo de la sociedad indígena, que todavía conservaba un fuerte sentido comunitario, [con] medidas que disminuían las oportunidades para la agresividad, como por ejemplo un estricto horario del día o la prohibición de la salida nocturna, salvo en casos de absoluta necesidad» (Zaj, 147).

Como decíamos más arriba, esta aventura utópica terminó paulatinamente a partir de 1768, cuando sus fundadores jesuitas fueron expulsados de la Monarquía Hispánica, y fueron sustituidos por gobernantes de otras órdenes religiosas. Estos ya no pudieron mantener el «feliz» aislamiento en que se encontraban las reducciones respecto de las guerras de intereses europeas en tierras americanas. No obstante, desde su nacimiento, la República guaraní estuvo amenazada por diversos intereses, como el esclavismo que el reino de Portugal llevaba a cabo desde Brasil para surtir a las naciones europeas que hipócritamente condenaban la trata de esclavos, mientras llenaban de ellos sus barcos. De aquel episodio utópico hoy sólo quedan como testimonio imponentes ruinas.

La historiografía se debate entre quienes consideran aquel proyecto un modelo de etnocentrismo hispano-europeo y quienes defienden que, a pesar de todo, fue el modelo de sociedad cooperativa más exitoso de la historia. En lo que a este libro respecta, consideramos que todo modelo utópico requiere para su implementación de la aplicación de lo que hoy llamaríamos ingeniería social. Y parece evidente que la aplicación de un modelo social en mayor o menor medida puede implicar la lesión de la libertad de los pueblos y de las personas en la construcción de su propio camino. Esto es inevitable, como decimos, pero toca valorarlo a cada lector.

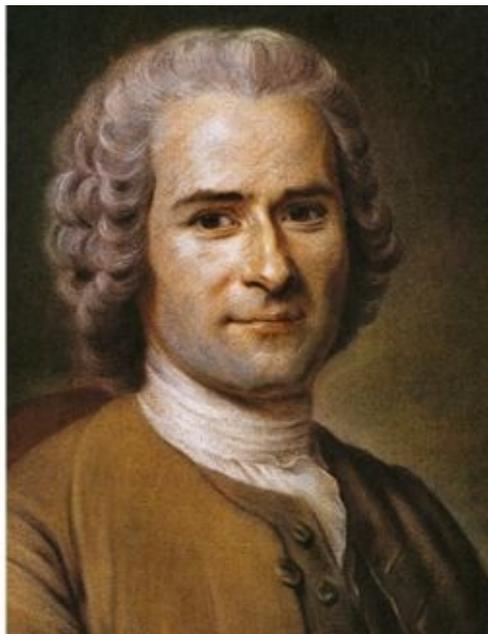
EL BUEN SALVAJE

Rousseau, el amigo de los niños... bastardos

Acabamos de ver un ensayo real de utopía social que tuvo una larga duración. El carácter aislacionista de las reducciones sirvió a sus élites jesuíticas e indígenas para «protegerse» de los intereses espurios de los esclavistas europeos y de los criollos. Y, aunque su huella quedó lejos de la memoria europea por los diversos avatares de la historia, lo cierto es que la idea del buen salvaje como tipo humano puro, idóneo para construir un mundo mejor, continuó siendo muy fuerte en el pensamiento del Viejo Continente.

La mistificación del indio que se fue produciendo prácticamente desde 1492 tuvo diversas derivaciones. La más elaborada intelectualmente fue la del filósofo Jean-Jacques Rousseau (Ginebra, Suiza, 1712-Ermenonville, Francia, 1778).

Cuando las reducciones jesuíticas entraban en el siglo decisivo que las vio perecer, Rousseau elaboró una idea del «buen salvaje» revolucionaria, que tendrá una enorme influencia en el Siglo de las Luces y que servirá como patrón del hombre ideal y verdadero de la Revolución francesa. Su tesis fundamental se resume en su célebre frase: «El hombre es bueno por naturaleza, pero la sociedad lo corrompe».



Rousseau, de Quentin de La Tour. Este filósofo suizo fue el gran defensor de la idea del «buen salvaje». Creía que el hombre era bueno por naturaleza pero que la sociedad lo había corrompido. Era necesario recuperar esos valores perdidos para construir una sociedad más justa, en la que el poder y el dinero no subyugaran a la mayoría.

La vida y la obra de Rousseau estuvieron jalonadas por polémicas y contradicciones que le valieron una existencia errática e incluso escandalosa para su época.

Hijo de un matrimonio de exiliados por causas religiosas a la liberal Ginebra, Rousseau fue educado en esta ciudad por sus tíos paternos. No conoció a su madre, que murió al poco de nacer, y su padre tuvo que huir por acusaciones (al parecer infundadas) que derivaron en su persecución. Él siempre recordará a sus tíos con ternura y afirmará que la educación dulce que recibió de ellos hizo de su infancia la época más hermosa de su vida.

Esta sensibilidad por la infancia será fundamental también en su pensamiento, pues para Rousseau sólo el buen salvaje y el niño son criaturas humanas buenas e ingenuas. Esta idealización de la infancia se ve plasmada en el ideal educativo que propuso en su libro *Emilio o de la educación*, escrito en 1762.

Pero, para hacernos una idea de lo contradictorio de su personalidad, hemos de decir también que no dudó en enviar al hospicio a sus cinco hijos, porque, según confesó, prefería que los tutelara el Estado a que cayeran en manos de su analfabeta familia política. Ante hechos biográficos como este, uno no puede dejar de preguntarse por qué no aplicó a sus hijos el cuidado y mimo educativo que ideó para su hijo de ficción, Emilio.

Se enamoró de una mujer analfabeta a los treinta y tres años, de quien tuvo los cinco hijos expósitos mencionados. Sólo se casaría con ella a los cincuenta y seis años. Antes, en su juventud, con dieciséis años, había vivido con una culta mujer mucho mayor que él, con quien mantuvo una «escandalosa» relación maternal y erótica. Aunque había aprendido someramente el oficio de relojero, vivió «mantenido» hasta que, por fin, se hizo célebre al ganar un concurso literario.

La Academia Francesa propuso en 1750 el siguiente debate: ¿corrompen al individuo las ciencias y las artes? Rousseau defendió que, efectivamente, la civilización cultural corrompe la naturaleza bondadosa del individuo, y con su respuesta ganó el certamen y alcanzó gran popularidad.

Entró en contacto con la élite cultural francesa y las corrientes ilustradas parisinas, haciendo amistad con figuras tan prominentes como D'Alembert, Diderot o Voltaire. Participó además muy activa y exitosamente en las tertulias de los principales salones y en publicaciones de crítica literaria de música y artes. Pero pocos años después, hacia 1756, su carácter algo huraño y las rencillas propias del mundo cultural le hacen entrar en disputas con los protagonistas del ambiente parisino, y recibe muy mal las críticas intelectuales, que él considera siempre como injustificados ataques contra su persona.

Pero el punto culminante del cambio de la suerte del ginebrino fue la publicación en 1762 de sus dos obras fundamentales: la citada *Emilio* y *El contrato social*. Estas obras fueron tan mal recibidas que tuvo que huir de Francia a Suiza, pero también hubo de exiliarse de allí porque una muchedumbre atacó su casa. Marchó entonces a Inglaterra, invitado y protegido por el filósofo escocés David Hume. Allí estuvo retirado hasta 1770, año en que se le permitió regresar de nuevo a Francia, a condición de no volver a publicar ningún escrito. Murió en la ciudad francesa de Ermenonville, en 1778, sintiéndose solo e incomprendido.

Aquellos hombres inocentes

Vimos en el primer capítulo que algunos poetas y pensadores antiguos plantearon su utopía no como un proyecto para el futuro, sino como un momento paradisiaco perdido irremisiblemente en el pasado.

Este mundo ideal perdido era la edad de oro en Hesíodo, para quien era ya imposible recuperar nada parecido para los hombres del presente. Platón, en un pasaje de su *República*, plantea la idea de un Estado primitivo, en el que los hombres vivían conforme a la naturaleza y en perfecta armonía. Denominó a este Estado *Ciudad de cerdos*, porque según él no había demasiada diferencia en la forma de vida animalésca de estos hombres y la existencia enfangada de una pira.

Pues bien, en la era moderna, Rousseau recuperará en cierto modo esta manera de abordar la utopía. Lo hará a través de su idea del buen salvaje, que será la imagen del hombre ingenuo, bueno e inocente que vivió en el pasado, frente al hombre de la vida social moderna, que a su juicio estaba depravado en todos los sentidos, tanto físicos como morales. Así pues, al igual que Hesíodo y Platón, Rousseau mira a un presunto pasado para hallar el verdadero ideal de existencia humana, que le sirve a su vez para contrastarlo con la penosa realidad del hombre de su tiempo, del hombre moderno.

Como decíamos un poco más arriba, el ginebrino sólo hallará huellas de esta bonhomía original perdida en la infancia, que todavía conserva algo de la inocencia natural del ancestral buen salvaje. Por lo tanto, ese hombre salvaje que habitó la tierra en el pasado todavía habita en el corazón profundo del ser humano, sólo que bajo las pesadas capas con que la sociedad va cubriendo la infancia a través de una educación perversa.

Algunos autores recomiendan no hablar en general de hombre natural o de buen salvaje en general. En el *Discurso sobre la desigualdad* parece que

Rousseau plantea la idea de dos tipos de buen salvaje: uno primero, al que podemos llamar *hombre originario*, fue el antecesor del *hombre natural*. Ambos cubren la idea de buen salvaje, pero deben diferenciarse porque son como dos etapas evolutivas del mismo.



*Retrato de David Hume, por Allan Ramsey (1713-1784). Este célebre filósofo escocés ofreció refugio a Rousseau cuando el suizo huía de las persecuciones de que era objeto tras la publicación del *Contrato social* y de *Emilio*. El difícil carácter del ginebrino hizo que finalmente rompiera también con su anfitrión.*

Se puede decir, salvando las distancias, que el hombre originario era como el hombre primitivo del que nos hablaba Platón, y al que nos acabamos de referir ya. Según Rousseau aquellos seres humanos vivían en perfecta armonía con la naturaleza, de un modo individual y aislado, satisfaciendo sus necesidades físicas, sin ambiciones, porque vivían siempre apegados al presente. Pero este tipo de ser humano le parece al filósofo suizo demasiado simple; tanto que no se puede decir que fuera ni bueno ni malo; era más bien amoral, porque sus acciones estaban guiadas por la simple satisfacción de sus instintos. Si la humanidad se hubiera quedado en este estadio, «cada cual permanecería aislado entre los demás, cada cual no se preocuparía más que de sí mismo; nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido [...] y jamás habríamos gustado el más delicioso sentimiento del alma, que es el amor de la virtud» (*Rou*, 251).

Este hombre evolucionó hacia el otro tipo de buen salvaje, el hombre natural, cuando creció su número y comenzaron a formarse las primeras familias y la vida en común. En este punto evolutivo del buen salvaje es donde Rousseau encuentra su perfecto ideal. Ese hombre que fuimos y que todavía habita en los niños de las sociedades corruptas constituía el justo

medio virtuoso según el ginebrino porque supo construir un sistema de vida en el que había un perfecto equilibrio entre la independencia natural de las familias y la libre colaboración y asociación con otras.

El hombre natural, por tanto, es un hombre prepolítico. No conoce ni la ambición ni el poder, pues su forma de convivencia se desarrolla de acuerdo a la libre colaboración. No había rivalidades entre ellos porque desconocían la vanidad y la competencia. Pero, en su evolución, el perfecto equilibrio entre libertad y colaboración se fue erosionando. Hubo dos puntos críticos que sellaron el principio del fin de esta vida perfecta entre los seres humanos.

El primero fue la invención de la agricultura. Con ella, los hombres empezaron a acumular bienes y alimentos, y con ello también surgieron los primeros síntomas de sed de riqueza y rivalidad. La colaboración comenzó a transformarse en una incipiente lucha por acaparar materias de primera necesidad. Esto provocó un hito en la historia de la humanidad: el surgimiento de la propiedad privada.

Hasta entonces, todos los bienes de la tierra eran de libre disposición para todos los seres humanos. Sin embargo, con la agricultura, los hombres comenzaron a parcelar lo que antes era de todos, y a excluir de esos espacios acotados a otros seres humanos. Rousseau lo sintetiza en este célebre pasaje: «El primero que, habiendo vallado un terreno, tuvo la idea de decir *esto es mío*, y encontró gentes tan simples como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad» (*Rou*, 253).

Por tanto, la sociedad civil, que es justo lo contrario de la sociedad natural, nació cuando algunos hombres excluyeron a la mayoría del uso y disfrute de los bienes proporcionados por la naturaleza. Moro había indicado también que la propiedad privada constituía el núcleo de todas las injusticias sociales.

Así pues, la sociedad civil nació de una discriminación económica, que dio origen a un acto de fuerza y de poder. En tal sentido, todo pacto político es para Rousseau una mera farsa, que sólo sirve para justificar el poder y la riqueza de unos pocos.

El filósofo afirmaba que, en aquel trance de disolución de la vida natural, los hombres más poderosos convencieron a los desposeídos de firmar un pacto político, en el que todos se sometían a un poder común, que los protegía de la violencia que cualquier semejante pudiera causarles.

Este tipo de instituciones políticas eran innecesarias en la época de la vida natural. Sin embargo, con el surgimiento de la propiedad privada, muchos hombres se sintieron excluidos de lo que necesitaban para la vida y lo

exigieron con violencia. Del mismo modo, aquellos que habían usurpado la tierra se sentían amenazados. Recuérdese a este respecto cómo Tomás Moro realizó un análisis parecido sobre los acaparadores de tierra y los desposeídos en Inglaterra. De esta situación de guerra y violencia de todos contra todos nació el pacto político que dio origen a la sociedad. Pero para Rousseau en realidad no fue más que una farsa, porque sólo sirvió para que los poderosos fundaran un poder que protegiera unas posesiones que ellos habían robado injustamente con anterioridad al resto de los seres humanos. Por tanto, la política del hombre civil era la forma «civilizada» de justificar un abuso original. Algo parecido ya había dicho el propio san Agustín, cuando afirmó que todo Estado tiene su origen en un crimen.

La política, según Rousseau, no es más que un instrumento del poder económico. Nace a su servicio. Esta crítica será muy importante en el futuro, pues será una de las bases del pensamiento marxista, para quien la democracia burguesa no era más que un engaño de los poderes capitalistas para dominar a las masas de desheredados.

Desde siempre, la vida social en que está inmerso el hombre civil está marcada por la apariencia y por la ficción, no por el ser; a todos los niveles, tanto individuales como colectivos. La hipocresía es la forma individual de vida civil. Esto hace esclavos a los hombres modernos, porque viven más pendientes del juicio ajeno que de sus propias convicciones. Asimismo, como hemos dicho, los sistemas políticos civilizados no son más que refinadas formas de encubrir los latrocinios de los estamentos poderosos.

En este sentido, Rousseau calificará el absolutismo de su época como el máximo nivel de corrupción del género humano. Esta crítica rousseauiana que pone el punto de mira en la monarquía ilustrada como emblema de la podredumbre del hombre moderno servirá a los revolucionarios franceses para justificar su ataque contra el Antiguo Régimen.

Rousseau, el odiado Rousseau de antaño, se convertirá en uno de los mayores inspiradores de la Revolución francesa. Este acontecimiento histórico será algo así como el intento de acabar con el mundo corrompido y corruptor de la sociedad civil, para fundar un nuevo mundo habitado por un nuevo hombre guiado por la razón verdadera.



Fiesta de la razón en la catedral de Notre Dame el 20 de brumario (1793). Durante la Revolución francesa la creencia en la razón como nueva divinidad quería sustituir a las supersticiones de las religiones tradicionales. Los revolucionarios adoraban la luz de la razón humana, como huella de Dios en el hombre.

La diosa razón será el instrumento capaz de recuperar las huellas del hombre natural. El objetivo de la lucha republicana era la consecución de un mundo guiado por las máximas revolucionarias de libertad, igualdad y fraternidad entre los hombres, tres aspiraciones revolucionarias de las que disfrutó el hombre natural. El buen salvaje fue libre en su voluntad, disfrutó de la igualdad en el derecho a la tierra y vivió como un hermano entre los otros hombres. La Revolución francesa quiso dotar de estos atributos rosusseaunianos del hombre natural al hombre nuevo de la era contemporánea que entonces nacía. Este hombre, sin embargo, como sabemos, será ya el hombre del siglo XIX; en realidad, seremos nosotros mismos y sabemos también, mal que nos pese, que su destino estuvo lejos de cumplir estos ideales.

No obstante, el siglo XIX, el siglo heredero de la Revolución francesa de 1789, será la centuria de las utopías políticas llevadas a la práctica. A partir de aquí no vamos a analizar sólo textos literario-filosóficos o ficciones más o menos afincadas indirectamente en la realidad. Nos disponemos ahora, al adentrarnos en el siglo XIX y en la contemporaneidad, a entrar en el tiempo de las revoluciones utópicas, en la era de la lucha por la implantación de los sueños en la realidad.

Las utopías invaden el mundo

INTRODUCCIÓN

La Revolución francesa (1789) dio el pistoletazo de salida a la Edad Contemporánea. Se abrió un mundo nuevo. Los estamentos tradicionales del Antiguo Régimen (el rey, la Iglesia y la nobleza) comenzaron a perder su poder y surgió un nuevo actor político fundamental: el pueblo, unido bajo una nueva forma política, la «nación».

Las revoluciones contemporáneas se caracterizan porque este nuevo actor, subyugado durante siglos, se alzó para exigir sus derechos. El pueblo, la nación en armas, se rebeló contra los viejos poderes y exigió una completa igualdad de derechos y deberes para todos. Esto era algo que muchos utopistas habían perseguido desde hacía siglos. Para Tomás Moro, por ejemplo, sólo se podía considerar justo a un Estado, si todos sus miembros eran iguales entre sí, sin distinción de sangre o dignidades.

La nación surgió como protagonista de su destino. Este ya no lo marcaban los presuntos estamentos superiores que venían guiando a los pueblos. Ni el rey ni la Iglesia ni los nobles tenían ya derechos de mando justificados en una presunta superioridad. Todos los seres humanos eran iguales y, por tanto, todos debían tener idénticos derechos y deberes y, por tanto también, todos tenían también derecho a gobernar y ser gobernados.



La libertad guiando al pueblo, de Eugène Delacroix, 1830. Esta obra sintetiza magníficamente la sed de libertad que encarnó la nación en armas durante la Revolución francesa. Este ideal de libertad como proyecto común será un objetivo permanente en todo el pensamiento utópico contemporáneo.

Con la Revolución francesa irrumpió en la historia una reclamación largamente deseada por el pensamiento utópico: la igualdad de todos los hombres. Desde entonces, cualquier grupo de poder o estamento que quisiera ir contra este ideal y se autopresentara como superior por su nobleza sería expulsado del seno del Estado.

Junto con la irrupción del pueblo como nación unida que reclama sus derechos, en la Edad Contemporánea nació un nuevo sistema de gobierno: el Estado. Si bien es cierto que esta forma de dominio había ya sido puesta en marcha por el Antiguo Régimen, su forma moderna se debe a su unión con la nación.

Cada nación exigió su propio Estado. La nueva era que se abría ya no toleraba que el Estado fuera el artefacto de poder de un estamento privilegiado. El Estado, en adelante, será la arquitectura de leyes e instituciones iguales para cada ciudadano, es decir, para toda la nación.

La nobleza comenzó a ser perseguida como un apéndice ocioso e inútil que parasitaba el trabajo y las riquezas de la nación. Ahora ya sólo habrá ciudadanos. Esta idea del «ciudadano», cuyo cenit fundacional apareció en la Revolución francesa, será clave, porque constituye la forma de igualar jurídica y políticamente a todos los miembros de una sociedad. Todos son ciudadanos, sin distinción de estamento o de riqueza y, en calidad de tal, tienen libertad para decidir cuál ha de ser su destino.

En síntesis: la igualdad ante la ley, la unión del pueblo como nación de iguales, la constitución del Estado como forma de cohesionar la convivencia y la libertad como derecho, constituyen los elementos fundamentales de la Edad Moderna. Pues bien, las utopías que surgieron como corolario de este nuevo

tiempo que se abrió en 1789 van a girar en torno de estos elementos, a la búsqueda de un Estado perfecto, de una igualdad superior o de una libertad absoluta.

SOCIALISMO DE ESTADO

Fichte, padre del orgullo alemán

La Revolución francesa causó una honda impresión en sus contemporáneos. La mayor parte de los países interpretaron los hechos como un peligro que había que atajar inmediatamente. Pero la juventud europea, en su mayoría, acogió el final del Antiguo Régimen con gran entusiasmo. Fichte contaba por entonces con veintisiete años.

Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, Alemania, 1762-Berlín, 1814) fue un filósofo alemán de enorme influencia en el idealismo y en la historia política de Alemania. De hecho, sus *Discursos a la nación alemana* se consideran como el principal antecedente de la unificación de los múltiples Estados alemanes que se produjo en 1871 y que dio origen a la Alemania actual. Los escribió en 1806, en el Berlín ocupado por Napoleón, con el fin de movilizar a los alemanes como un único pueblo frente al invasor. Su ideal consistía en mostrar a los distintos principados germanos que, en realidad, constituían una sola nación cultural y que, por tanto, debían unirse políticamente hasta formar un único Estado, sólido y poderoso, que hiciera de Alemania el país más poderoso de Europa frente a las pretensiones imperiales francesas. El contexto de su vida y de su obra estuvo determinado por la Revolución francesa y por las guerras napoleónicas.

Este gran protagonista de la futura unificación alemana nació, sin embargo, en una familia muy pobre. En su infancia tenía que estar al cuidado de animales de granja para sobrevivir. Tuvo la gran suerte de que un noble de su pueblo adivinara en él sus grandes cualidades. Le sufragó los estudios y, andando el tiempo, llegó a ser la gran figura del pensamiento alemán, sólo relevado por Hegel.

En 1791 conoció al gran filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), a quien dio a leer su libro *Intento de crítica de toda revelación*. Kant quedó tan impresionado que hizo que su editor publicara el texto de aquel joven de veintinueve años. El libro apareció de forma anónima, pero la repercusión fue tan impresionante que los lectores pensaron que sólo lo podía haber escrito el

propio Kant. Pero Kant hizo salir de su error a los lectores, presentando al gran público culto de la época a su autor, el joven Fichte, quien desde entonces se convirtió en la gran figura cultural alemana.

El reputado joven fue llamado para dar clases en las principales universidades alemanas, como Jena o Berlín. Su carácter duro e impetuoso, así como su ferviente lucha por la creación de un Estado alemán unificado, lo llevaron en 1813 a abandonar su labor docente para enrolarse en el ejército. Un año después murió víctima del tifus que le había contagiado su mujer, quien hacía labores de enfermería en un hospital militar.

Que alguien cierre la puerta

Fichte admiraba profundamente el Estado que el pueblo francés había logrado unificar como una única nación. Por aquella época Alemania estaba dividida en numerosos principados germánicos, que compartían una cultura, pero no disfrutaban de la unidad política.

El sueño de Fichte era lograr una conciencia política común para todos los alemanes, para que, unidos como nación, lograran liberarse de las garras de la Francia napoleónica. El segundo paso de este sueño nacionalista fichteano era que Alemania construyera el que a su juicio era el Estado más perfecto posible: el Estado comercial cerrado.

El Estado comercial cerrado se puede definir como el ideal de un Estado autosuficiente, que obtiene en su territorio todo cuando necesita para progresar, sin la más mínima dependencia del exterior. Fichte se plantea la cuestión así: si Alemania fuera una única nación, tuviera un único sistema jurídico y estuviera constituida como un único Estado, entonces no tendría sentido que no tuviera una economía igualmente única. Es decir, un Estado perfecto es aquel que tiene su propio modelo político y económico, pues, a juicio de Fichte, si no hay autosuficiencia económica, se termina perdiendo la autonomía política de la nación soberana. El filósofo aboga porque «[...] el Estado se cierre completamente a todo intercambio con los países extranjeros, y de ahora en adelante forme un cuerpo comercial separado, lo mismo que hasta el momento ya ha formado un cuerpo jurídico y político separado» (ECC, 116).



Fichte fue uno de los principales ideólogos del nacionalismo alemán. Su utopía del socialismo de Estado consistía en la creación en el mundo de Estados autosuficientes y cerrados, que sólo se relacionarían con otros países a través de un comité de sabios. De este modo, cada nación conservaría su idiosincrasia, lo que evitaría la homogeneidad provocada por el capitalismo. *Fichte*, grabado de Johann Friedrich Jugel.

Un Estado que tiene las mismas leyes para todos sus miembros ha de tener también una economía en exclusiva para sus ciudadanos. Cualquier comercio exterior ha de quedar excluido, porque eso restaría autonomía al Estado. Un Estado no puede depender de los bienes de otros Estados. Al igual que las personas deben valerse por sí mismas sin depender de nadie, los Estados deben tener todo lo necesario para su subsistencia, sin que los capitalistas de otras naciones, con sus propios intereses, interfieran.

Hay que excluir a los extranjeros de la actividad económica del Estado, porque ellos sólo atienden a sus propios intereses, y además están sometidos a las leyes de su país, no a las leyes del Estado en que hacen negocios.

A juicio de Fichte, además, no tiene sentido que un Estado tenga poder supremo para dirigir las leyes de convivencia, pero no tenga poder alguno para dirigir la economía, siendo como es que un Estado no puede sobrevivir si no dispone de una economía fuerte. Por tanto, el Estado no sólo debe tener poder soberano sobre la esfera jurídico-política; ha de ser también el garante y máxima autoridad en economía. De esta teoría fichteana nace el llamado «socialismo de Estado».

El socialismo de Estado, tal y como lo planteó Fichte en su libro *El Estado comercial cerrado* (1800), consiste en la atribución al Estado en materia económica del poder para planificar igualitariamente el deber del trabajo y el producto de las riquezas comunes. El Estado se cierra, es decir, cumple con su destino racional, a juicio de Fichte, cuando dentro de un

mismo territorio unifica al pueblo en nación, a las leyes en una sola Constitución y al comercio en un solo mercado.

La esfera económica, al igual que las esferas jurídicas y políticas, tenía que someterse al mismo poder del Estado. Dado que el Estado era soberano porque se daba a sí mismo la ley y la ordenación política, debía darse a sí mismo también el sustento, sin que nada fuera de él lo sometiera pues, si un Estado tiene el sustento fuera de sí mismo, entonces pierde su soberanía a favor de poderes económicos extranjeros.

Repárese en cómo este razonamiento irá evolucionando hasta la actualidad. En la era de la globalización son muchos quienes consideran que el mayor problema de las democracias es que los Estados no tienen soberanía política, porque dependen de grandes empresas multinacionales que juegan con su sustento. Pues bien, con mayor o menor fortuna en su propuesta utópica, lo que Fichte denunciaba (anticipándose muchos años a este problema) es que los Estados tienen una soberanía ficticia, pues dependen de otros gobiernos u otras empresas económicamente más poderosos, que son las que determinan las políticas de los países. La lección de Fichte consistirá en advertir de que sin autarquía económica no hay tampoco Estado soberano ni libertad política.

El alemán atacaba lo que a su juicio era uno de los principales enemigos para la libertad de los Estados: el mercado libre. La libertad de comercio y el individualismo económico representaban para él los dos principales enemigos del ciudadano, porque atentan contra la libertad de los pueblos y favorecen un egoísmo que disgrega a las sociedades.

Frente al modelo de economía internacional, Fichte defendió la idea de independencia económica de los Estados. Si el Estado regula los derechos y deberes de una sociedad, tiene también que regular los intercambios comerciales y el mercado de trabajo.



Fichte reaccionó contra las ideas del liberalismo económico, cuyo padre intelectual fue Adam Smith. Según el alemán, los Estados no pueden permitir la libertad de

comercio de los ciudadanos ni mucho menos confiar en la libertad de mercado para resolver las cuestiones económicas. *Retrato de Adam Smith*, por James Tassie.

No se puede dejar el destino del Estado al azar de la actividad de individuos egoístas que manejan los recursos en su propio beneficio. Esto termina generando desequilibrios sociales que, finalmente, desembocan en problemas de pobreza y desamparo y, en el límite, incluso guerras civiles. Es por tanto el Estado quien debe planificar los objetivos económicos de toda la sociedad. Él determina cuáles son los recursos y bienes que son necesarios para la convivencia en igualdad. La producción de mercancía debe supeditarse a las necesidades comunes del país, no a los intereses de enriquecimiento de un pequeño grupo de individuos o corporaciones. Y menos aún si son extranjeros. Así, por ejemplo, es el Estado quien debe calibrar el número de vacantes que son necesarias para cubrir un determinado sector de producción:

Si ahora alguien solicita empleo para un determinado sector de la industria después de que ya se haya completado el cupo máximo de trabajadores permitido por la ley, no se le concede la autorización, sino que más bien se le indican otros sectores en los que se necesita su fuerza laboral [...]. El Estado debe cuidar de que el determinado número de obreros de cada sector industrial creado y, en general, el número de artesanos que resultan de él, no disminuya ni aumente [...]. Hay que mantener constantemente el equilibrio.

ECC, 29

Como se puede apreciar, Fichte ya está planteando un enfrentamiento estatalista contra el individualismo de mercado del capitalismo. Según este filósofo alemán es una ficción la idea liberal de que los mercados se regulan a sí mismos, sin necesidad de los Estados. Esto para Fichte es falaz, porque está demostrado que los mercados generan grandes bolsas de pobreza. No existe una autoordenación mágica de la riqueza por obra del mercado libre. Ello ha de ser obra de un plan racional elaborado por el Estado, desde patrones de justicia social, no desde patrones de enriquecimiento egoísta. Y esto requiere la colaboración de todos los ciudadanos, de tal manera que estos se plieguen a las necesidades que en cada momento exige el bien común, y no tanto a los propios gustos.

Asimismo, el Estado debe coordinar los diferentes sectores económicos, de tal manera que no se produzcan desequilibrios que, por ejemplo, hagan que en la sociedad haya una buena industria del hierro, pero no haya apenas agricultura. El socialismo de Estado fichteano propone que el Estado socialice

también las dinámicas productivas de cada sector para que, de su común colaboración, se obtengan los mayores beneficios para toda la sociedad.

La competitividad capitalista queda neutralizada, al igual que la movilidad laboral, dado que el puesto de trabajo es asignado de por vida: «Después que estos ciudadanos hubiesen aprendido esta única profesión, quedan obligados desde ese momento a ejercerla, y el Estado queda arreglado al menos durante una generación» (*ECC*, 30).

Esto nos recuerda bastante a las reglamentaciones laborales de *Utopía*. Según el libro de Tomás Moro, los utopianos estaban obligados a trabajar en un determinado sector, y sólo podían cambiar si el Estado consideraba que sus cualidades les facultaban excepcionalmente a cambiar de empleo.

En un sistema de socialismo de Estado, el gobierno también ha de controlar el consumismo. Los ciudadanos del Estado comercial cerrado deben consumir morigeradamente y siempre los productos de su país. Fichte llega a decir que desear los productos extranjeros equivale casi a desear pertenecer a otro país. Esta postura radical quiere incidir en una especie de patriotismo económico que, por otra parte, no es una idea tan extraña a algunos países que etiquetan los productos de las estanterías de sus supermercados con las banderas nacionales como reclamo para el consumidor compatriota.

Ni que decir tiene que en un sistema así está prohibida la competencia económica. Si el Estado impide la competencia entre los sectores internos del país, aún más impedirá el comercio competitivo con extranjeros. No sólo los ciudadanos del Estado comercial cerrado no compiten ni consumen bienes extranjeros, es que está prohibida la entrada tanto de productos foráneos como de ciudadanos de otras naciones: «El ciudadano de un Estado comercial cerrado sólo puede comerciar con un ciudadano del mismo Estado [...] puesto que para un Estado comercial cerrado el extranjero casi no existe» (*ECC*, 60-61).

El Estado está cerrado tanto jurídica como económica y territorialmente. Este cierre recuerda bastante a las utopías que fabulaban con la idea de que un mundo perfecto tiene que ser, obligatoriamente, un mundo aislado. De aquí que las ficciones utópicas de Moro, Bacon, Campanella o Andreae transcurran todas en islas fabulosas, que viven autónomamente, sin que nadie entre en ellas. Y, si algún extranjero entraba en Utopía, en la Nueva Atlántica, en la Ciudad del Sol o en Cristianópolis, tenía que dar pruebas de su pureza moral. Para estos utopistas, sólo los sabios podían viajar al extranjero, con el fin de recoger los adelantos culturales de otras naciones e importarlos sin peligro a sus patrias. Fichte recogerá esta idea moderna, lanzándola al mundo

contemporáneo: «El derecho a viajar por fuera de un Estado comercial cerrado está reservado para los intelectuales y para los técnicos de rango superior; ya no se permitirá a la ociosa curiosidad ni al afán de diversión llevar de un lado para otro su aburrimiento por todos los países» (*ECC*, 155).

El Estado queda pues cerrado para todos, excepto para una pequeña minoría que, junto con otras de las demás naciones, conformarían como una comunidad internacional de sabios. Esta sería la única organización de carácter internacional, según la utopía fichteana. Esta comunidad de sabios lograría que las naciones se relacionaran entre sí de forma pacífica. El intercambio cultural, y no el económico, traería la paz al mundo. Las narraciones habituales de guerras entre los pueblos serían sustituidas por el estudio de los «progresos de la ciencia, de los nuevos descubrimientos, de los adelantos de la legislación de la civilización; y cada Estado se apresurará a introducir en su país lo que ha inventado el otro», escribe Fichte al final de su libro.

El cierre de todos los Estados, por tanto, es a la vez una propuesta para evitar la guerra comercial universal hacia la que tiende la humanidad, asegura Fichte, si no se limita la influencia del poder económico sobre los Estados. Las guerras políticas no son más que guerras económicas encubiertas, desatadas por los intereses de algunos miembros económicamente poderosos de algunos países, que llevan a la guerra a sus Estados para proteger, no a los ciudadanos, sino los intereses económicos de sus corporaciones.

En el seno de la tendencia hostil que, por lo demás, todos los Estados mantienen contra todos por causa de sus límites territoriales, todavía nace una nueva tendencia al interés comercial; y una guerra comercial universal, pero oculta [...]. Esta guerra oculta degenera en hechos que no son decorosos [...]. El conflicto de los intereses comerciales es a menudo la verdadera causa de las guerras, para las que se alega otro pretexto. Así se soborna a medio mundo contra los principios políticos de un pueblo, como se suele decir, cuando la guerra está orientada propiamente contra el comercio de este.

ECC, 106-107

Con independencia de que se esté o no de acuerdo con el intervencionismo estatal en la economía, así como con el control sobre la libre disposición del trabajo y el propio beneficio que plantea Fichte, su sueño de un mundo de Estados cerrados quiso al menos impedir las múltiples guerras económico-imperiales que poco tiempo después se iban a desatar en todo el mundo hasta bien entrado el siglo xx.

Asimismo, él puso a la cultura europea sobre la pista de que los poderes económicos fomentaban guerras invasivas y la enemistad entre las naciones, y

sobre el peligro de que los poderes políticos no fueran más que sirvientes de poderes económicos que no atienden más que al propio beneficio, y actúan al margen de los verdaderos intereses de las sociedades y los pueblos. Frente al belicismo economicista, él propuso la utopía de pequeños mundos cerrados y armónicos (Estados comerciales cerrados) que compartían un Senado de sabios que trabajaba por el progreso cultural de todos los países.

Una cosa era clara para Fichte: al igual que para Rousseau, la corrupción de los seres humanos era la consecuencia lógica de una civilización egoísta y competitiva, que favorecía la apariencia consumista y el lujo, frente a los valores de la autenticidad y la sobriedad. El Estado comercial cerrado fue la respuesta de Fichte para devolver al ser humano a su esencia cooperativa y pacífica.

SOCIALISMO UTÓPICO

El avance de la Revolución industrial fue un hito en la historia de la humanidad, pero tuvo unos durísimos costes humanos. Fichte ya anticipó muchos de los males que una economía liberal global podía causar para la estabilidad de las naciones. Siglos antes, el propio Tomás Moro había intuido ya los terribles sufrimientos que la nueva economía iba a provocar a buena parte de los ciudadanos.

Vimos ya cómo en *Utopía* se abordaba el problema sociolaboral de las masas de agricultores que quedaban fuera del sistema laboral. Pues bien, este proceso se agravará enormemente en el siglo XIX, reduciendo a grandes bolsas de la población a la condición de míseros parias, que vivían en una situación de semiesclavitud en barracones junto a las fábricas donde trabajan hombres, mujeres y niños de sol a sol.

Esta situación tan penosa movilizó el pensamiento utópico europeo. Se puede decir que el siglo decimonónico es la centuria del rejuvenecimiento de la utopía. Si el Renacimiento es el tiempo de la esperanza fabulosa y literaria, el siglo XIX es el siglo de los proyectos utópicos reales.

Esta necesidad de implementar alternativas de organización socioeconómica fue la respuesta de algunos pensadores y filántropos frente a una situación inhumana de explotación e indignidad. Si el socialismo de Estado de Fichte era la respuesta contra los males que el liberalismo económico iba a causar en la evolución pacífica de los Estados, enfrentándose

entre sí, el socialismo utópico será un conjunto de diferentes proyectos encaminados a implantar una alternativa a la explotación de la clase obrera.



Junto con Marx, Engels fue uno de los principales teóricos del socialismo científico. A él se debe la ambivalencia en la visión del socialismo utópico, al cual le reconoce su valor como ideología revolucionaria, pero le reprocha su exceso de imaginación poco realista. Fotografía de Friedrich Engels.

La denominación de «socialismo utópico» fue acuñada por el filósofo alemán Friedrich Engels (1820-1895) en su libro *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Una de las características más comunes en este tipo de socialismo es que fueron proyectos que se habían de realizar en el presente, no imaginarias recetas para el futuro.

Saint-Simon, el noble amigo de los pobres

El conde Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon (París, 1760-1825) fue un filántropo y filósofo francés, considerado el padre de la sociología y del socialismo modernos.

Vivió los acontecimientos de la Revolución francesa de primera mano y pronto comprendió que aquellas primeras energías de liberación y sed de igualdad fueron defraudadas. A su juicio, los decepcionantes resultados de la prometedora Revolución estuvieron motivados porque sus dirigentes políticos fueron incapaces de guiar al pueblo hasta implantar un sistema adecuado a sus demandas de justicia y dignidad dentro del nuevo sistema de producción industrial. La clave para Saint-Simon estaba en la industria, no en la política. Mejor dicho, para él quienes podían implantar un sistema equitativo acorde con las exigencias heredadas de la Revolución de 1789 eran los industriales,

no los políticos y sus retóricas. Había, por tanto, que sustituir las élites dirigentes: echar a los políticos y dar paso a los industriales filántropos.

La época contemporánea había comenzado cuando el pueblo exigió un cambio de política y de los dirigentes tradicionales. Así, la monarquía fue sustituida por la república y los nobles fueron expulsados del Estado o reconvertidos en meros ciudadanos iguales a todos los demás. No obstante, esta primera sustitución de élites no logró adaptar las fuerzas revolucionarias a un sistema de convivencia orgánico y armónico acorde con la nueva era del industrialismo.



Retrato de Saint-Simon, por Charles Bagniet (1814 -1886). Este utopista francés es considerado como el antecedente directo del nacimiento de una nueva disciplina teórica: la sociología. También es uno de los primeros defensores de la ciencia y sus métodos racionales para solventar los problemas sociales, frente a la razón política tradicional.

Saint-Simon partió de esta premisa y defendió la idea de que en la sociedad contemporánea sólo los industriales podían ser capaces de organizar una comunidad justa. Su ideal era lograr compaginar las fuerzas políticas desatadas por la Revolución francesa con las fuerzas económico-organizativas de la Revolución industrial inglesa.

Si el sistema económico industrial había engendrado grandes diferencias sociales, no era por culpa del sistema en sí mismo, como afirmaba Fichte, sino por culpa de un sistema político corrupto que impedía la aplicación de la exitosa planificación industrial a la sociedad. Es por esto por lo que el socialismo utópico de Saint-Simon puede calificarse también como socialismo industrial. Si echamos la vista atrás, podemos decir que su utopía está más en la honda de Bacon que en la línea de Moro.

La personalidad de Saint-Simon ha dado lugar a diferentes posturas sobre su obra. No obstante, en su época no pasó desapercibido. Es cierto que hay en su carácter un determinado mesianismo, pero esto no obsta para reconocer en su pensamiento intuiciones y planteamientos muy poderosos, que están muy relacionados con su propia biografía.

Aunque noble de origen, renunció a su título de conde y se tildó a sí mismo con un nombre más propio del campesinado de la época: Bonhomme. Pero al mismo tiempo no perdió la ocasión de hacer negocios muy ventajosos durante la Revolución, que le sirvieron para amasar una notable fortuna. No obstante, sus múltiples proyectos y aventuras, además de ciertos desencuentros con sus socios, lo llevaron a la ruina. Sin embargo, logró recuperarse económicamente y reunir a su alrededor a un nutrido y muy preparado grupo de jóvenes investigadores sociales, con los que desarrolló todo su programa de proyectos de mejora de la sociedad, que se fundaron en todo momento en la idea básica de que la ciencia y el saber podrían traer — siempre sin violencia— la paz, el orden y la justicia a los seres humanos.

La clave contextual de su pensamiento, por tanto, se encuentra en los procesos históricos que van desde las revoluciones industrial (h. 1784) y francesa (1789) hasta la Restauración, que comienza en 1814-1815 con la derrota de Napoleón y finaliza en la Revolución de 1848 (ya fallecido nuestro autor). Si la Revolución de Francia había desatado enormes energías de liberación, la Restauración será el período en el que Europa intentará reprimir estos impulsos y restablecer el orden perdido.

Pues bien, Saint-Simon participó de los dos espíritus: el de liberación y el de ordenación. Él quiso liberar al hombre de las viejas cadenas pero sin emplear la violencia revolucionaria. Antes al contrario, quería hacerlo manteniendo el orden, sólo que un orden nuevo, moderno e industrial, basado en el uso de la ciencia y el saber, no de la violencia represora propia de la política que en muchos casos fue la Restauración.

Pensamiento: el socialismo orgánico

Se puede decir que, en síntesis, los tres puntos básicos del pensamiento de Saint-Simon son los siguientes: la creencia en el progreso histórico, la idea baconiana de que la ciencia es una herramienta de poder y la creencia en un nuevo cristianismo regenerado como ideal.

En cuanto al primer punto, Saint-Simon creía firmemente que la historia constituye un tiempo en constante progreso, en el que se van acumulando de un modo necesario todos los avances del saber. Esta marcha de la historia no

tiene marcha atrás. La civilización avanza sin que puedan producirse momentos de regresión. Por ello, los hombres de ciencia, los investigadores sociales como él mismo se consideraba, tienen que anticipar cuál va a ser el camino que va a seguir la historia en su progresión permanente, con el fin de establecer proyectos que sirvan para acelerar las mejoras que han de venir en todo caso.

Las fuerzas tradicionales antiindustriales desde luego podían retardar el proceso imparable hacia la industrialización liberadora del ser humano, pero no podrían impedirlo. Por ello, la lucha estaba en no permitir este retardo por parte de los estamentos regresivos de la sociedad, pues al fin y al cabo, a su juicio, el nuevo tiempo de la industria terminaría imponiéndose. Por tanto, había que convencer y vencer las resistencias tradicionales, mediante sagaces proyectos modernizadores.

Es por ello por lo que Saint-Simon siempre consideró su propia época como un tiempo de regeneración. El siglo XIX iba a ser a su juicio la época del nacimiento de un nuevo poder espiritual rector: el poder positivo de los científicos. Estos nuevos «sacerdotes» científicos, junto con los comerciantes, vendrían a sustituir a las viejas élites nobiliarias y eclesiásticas en la labor de gobernar y dirigir el Estado. En la *Carta de un habitante de Génova a sus contemporáneos* afirma rotundamente: «¡No más honores para los Alejandro, vivan los Arquímedes! Amigo mío, ¡qué época más propicia para realizar el proyecto [en que] el genio, empeñado en la lucha contra el despotismo [de las fuerzas tradicionales], llama a todos los filántropos en su ayuda!» (*Carta*, 78).

Y en su libro *El Organizador* hizo una famosa parábola en la que se planteaba qué ocurriría si desaparecieran todos los nobles y gobernantes de Francia, y aseguraba que no sucedería prácticamente nada: «Pero esta pérdida de treinta mil individuos, considerados los más importantes del Estado, no [...] causaría pena más que bajo un punto de vista sentimental, pues de ello no resultaría ningún mal político para el Estado» (*Org.*, 155).

La pérdida verdaderamente fatal se produciría si llegaran a desaparecer las clases productoras, tales como comerciantes, científicos y trabajadores en general, pues son estos los que proporcionan riqueza y orden al Estado. Además esta clase de ciudadanos son capaces de organizarse autónomamente, sin la injerencia de los políticos.

Este tipo de elucubraciones le valieron la persecución judicial. Cuando en 1820 hubo atentados contra políticos, se acusó a Saint-Simon de ser uno de los instigadores morales de los sucesos criminales. Fue absuelto tras un largo proceso, en el que una vez más hizo valer el carácter científico y pacífico de

sus proposiciones, siempre alejadas de la violencia de cualquier tipo y procedencia.



Batalla de Waterloo, de William Sadler II (1782-1839). Con la caída de Napoleón, Europa entra en una nueva etapa, la Restauración, en la que se intentará recomponer la situación anterior a la Revolución en consonancia con los poderes tradicionales de las monarquías. Los modelos utópicos de esta época intentarán transformar el mundo huyendo del recuerdo de la violencia desatada por la Revolución.

Por tanto, su ideal coincide con las corrientes pacifistas de cierto liberalismo conservador, que consideraba que el nuevo hombre civilizado dedica sus esfuerzos a enriquecerse mediante el comercio, a diferencia del hombre tradicional, que empleaba la fuerza para obtener riqueza haciendo la guerra.

Dentro de este espíritu de paz se movía también el científico. Frente al político tradicional y revolucionario, él estaba destinado a establecer normas de convivencia fundadas, no en la fuerza, sino en la inteligencia propia de quienes conocen qué es lo mejor. Todo este entramado ideológico, tan ajeno a priori al cosmos religioso, fue sin embargo culminado con una idea mística.

Según Saint-Simon el científico social era el llamado a trasladar el orden al Estado. Del mismo modo, el burgués tenía la misión de dotarle de riqueza mediante usos pacíficos, muy alejados de la violencia. Pues bien, el corolario de este sistema de ciencia, enriquecimiento y paz estaba para el parisino en que la sociedad se convirtiera al verdadero cristianismo, el de la Iglesia primitiva. De esta manera se lograría la gran armonía, la gran unidad del saber y la paz con los valores morales de la religión cristiana en su estado prístino. Saint-Simon abogaba por un cristianismo primitivo científico. El saber y la economía productiva tendrían como horizonte moral la igualdad inspirada por el viejo cristianismo.

Los llamados a construir esta sociedad no podían ser los prescindibles políticos tradicionales, sino las clases productivas de la era industrial: los científicos y los comerciantes burgueses. Ellos construirían un mundo justo, que se iría extendiendo por la tierra, hasta fundar una sociedad europea unida,

regida por un Parlamento general, cuyos valores serían los del cristianismo primitivo, en donde la igualdad económica y la equidad en el reparto de los bienes eran valores fundamentales.

Engels, como ya hemos dicho, encuadró a Saint-Simon en el grupo de lo que llamó «socialismo utópico». Esta clasificación hizo fortuna y, aunque es analíticamente dudosa, la hemos mantenido aquí por su común aceptación. No obstante, debemos tener muy en cuenta que la teoría social de Saint-Simon se debería calificar más bien como «organicismo» que como socialismo. Es cierto que hay en sus propuestas ideas de equidad y distribución de la riqueza; sin embargo, su teoría dista mucho de comulgar con los ideales de igualdad humana de la mayoría de las corrientes socialistas.

Con organicismo social nos referimos a un tipo de ideología sociopolítica que no considera que los seres humanos sean iguales por naturaleza, sino que afirma que son esencialmente desiguales pero naturalmente cooperativos. Es decir, de la misma manera que los brazos, el corazón y el cerebro son diferentes, pero cooperan «orgánicamente» en el mantenimiento del cuerpo, los diferentes tipos humanos de un Estado cooperan en el mantenimiento del organismo social común que ellos mismos constituyen.

Pues bien, Saint-Simon señalaba tres naturalezas humanas según sus características: la naturaleza administrativo-manual, la científico-racional y la religioso-sentimental. Estas tres se coordinaban como partes del gran organismo social para dar lugar a un Estado justo.

El hombre administrativo-manual corresponde al ciudadano que se mueve principalmente en la esfera del comercio y de la industria. Son los patronos que saben extraer el mejor rendimiento de las materias primas, junto con los trabajadores que libremente asumen su naturaleza y, en tanto que tal, no son explotados, sino que cumplen su naturaleza manual dentro del sistema. Estos últimos son tan necesarios como los demás para el gran organismo social y, por tanto, no son parias a los que explotar, sino ciudadanos del cuerpo político común.

El hombre científico-racional emplea su talento en investigar los avances técnicos de la humanidad. Su misión es lograr una mejor explotación técnica de los recursos, para de este modo hacer el trabajo del hombre menos fatigoso y más productivo. Constituyen una élite intelectual pero al servicio del bien común.

Se trata de una sociedad en la que el poder de la ciencia se dedica a la explotación de la naturaleza, no de los seres humanos. La racionalidad del científico y del burgués se aplica a la obtención de los mayores recursos con

los menores costes para los seres humanos. De este modo, Saint-Simon creía poder esquivar la fatal consecuencia de un sistema burgués capitalista: la explotación del hombre por el hombre. En la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* afirmaba algo que haría fortuna en el marxismo: «La única acción útil que puede realizar el hombre es la acción del hombre sobre las cosas. La acción del hombre sobre el hombre es siempre de por sí perjudicial para la especie a causa del doble desperdicio de energía que conlleva. Sólo puede ser útil si es subsidiaria y complementaria de la acción sobre la naturaleza» (PUIII, 100).

Al igual que Platón, la filosofía saint-simoniana se basaba en la creencia de que el orden de un Estado se conseguía con la adecuada supervisión de la naturaleza de cada ser humano. Si cada persona cumplía con su naturaleza, no habría problemas de clase. Un Estado justo era aquel que permitía y fomentaba el libre ejercicio de la naturaleza de cada hombre.

Por último, en el pensamiento de Saint-Simon el hombre religioso-poético no es, aunque a primera vista pudiera parecerlo, un hombre fantasioso y pueril. Por el contrario, los hombres sentimentales se constituyen como el alma de los valores científicos e industriales de la sociedad.

Los sacerdotes-científicos eran los custodios de los valores que daban sentido a todo el cuerpo social, pues sin estos valores, opinaba Saint-Simon, los estudios de la tecnociencia y las explotaciones industriales no dotarían de sentido la vida de los seres humanos, y tampoco servirían para construir un mundo más justo y equitativo. Ellos insuflaban de espíritu la existencia radicalmente racionalizada del mundo contemporáneo, al recuperar el modelo del cristianismo primitivo y reinstaurarlo en la sociedad industrial, en tanto paradigma de la vida en común.

Saint-Simon fue uno de los pioneros que detectaron la necesidad de dotar de un nuevo sentido espiritual a la vida de los hombres actuales. Después de él, otros como por ejemplo el filósofo alemán Nietzsche (1844-1900) llamaron a este proceso «la muerte de Dios»; su compatriota y sociólogo Max Weber (1864-1920) habló de «desencantamiento del mundo», y el existencialismo de la segunda mitad del siglo XX hablará ya de un mundo sin sentido.

Por tanto, el hecho de que los seres humanos fueran desiguales no significaba para él que tuviera que justificarse una desigualdad social y económica entre ellos. Antes al contrario, son desiguales en sus funciones no en sus derechos. En este sentido podría hablarse de un socialismo orgánico e, incluso, de industrialismo orgánico.

Este socialismo orgánico saint-simoniano tenía como base una sociedad cuya cohesión estaba en manos de administradores, no de políticos. El poder no existe en ella, ni la lucha de clases, porque su organización se basa en la cooperación de las partes no en luchas por el poder. Por tanto, antes del marxismo, el saint-simonismo ya había propuesto un modelo social en el que la lucha de clases quedaba superada por un modelo social alternativo. En este sentido, se debe considerar a Saint-Simon como a uno de los principales teóricos del socialismo. La sociedad era ahora como una gran industria, bien administrada, en la que todos cooperaban en su organización. Este modelo era el llamado a sustituir a la sociedad regida por poderes políticos y dividida en clases sociales.

Owen: un samaritano con la vara en la mano

Saint-Simon había puesto sus esperanzas de regeneración social en un nuevo tipo de hombre, el industrial, a quien consideraba como el verdadero motor que podía fundar un nuevo orden social superior al de los viejos poderes políticos.

En la figura de Robert Owen tenemos la feliz unidad entre filántropo social e industrial, con la que contemporáneamente soñaba en Francia Saint-Simon. El francés fue principalmente un hombre de acción y pensamiento, que soñaba con atraer a los hombres prácticos a sus proyectos. Por su parte, Owen personificará las dos cualidades de proyectista social y empresario.

Robert Owen nació y murió en Gales (Newtown, Montgomeryshire, 1771-1858). Representa al típico *self-made man*, cuyas virtudes pasarán a formar parte del ideario anglosajón norteamericano del pionero. De familia muy humilde, tuvo que ponerse a trabajar con diez años. Por tanto, vivió en primera persona las consecuencias socialmente depresivas de la Revolución industrial. Su labor intelectual, por tanto, fue también fruto de una experiencia existencial, además de resultado de su experiencia profesional en uno de los focos capitalistas centrales de la época: Manchester. Conoció todos los escalones del proceso de producción, al experimentar de primera mano tanto los más penosos trabajos menestrales como las labores de gestión y dirección de empresa.

Owen pronto dio muestras de su sagaz capacidad de observación. Con sólo diecinueve años se hizo con la dirección de una empresa. Esta primera experiencia exitosa le sirvió de primer peldaño para ir conformando sus primeras ideas de reforma.



Retrato de Robert Owen, por William Henry Brooke (1772-1860). Este pensador galés procedía de una familia muy humilde, pero logró una gran fortuna como empresario. En su autobiografía afirma que lo consiguió gracias a su fino sentido de la observación, que adquirió tras ingerir sin querer unas natillas hirviendo con sólo cinco años. Desde entonces, esto le hizo ser muy cauto sobre la naturaleza real de las cosas.

Pero, lejos de quedarse en la mera especulación, Owen era un investigador social que siempre tuvo muy presente la acción real. Así, tras escribir en 1813 *Una nueva visión de la sociedad, o Ensayos sobre el principio de la formación del carácter humano*, se embarcó en un proyecto para plasmar en la realidad sus ideas.

América había sido siempre para los europeos una tierra de esperanzas y ensueños frente a la desolación de la realidad inmediata. Ya vimos cómo buena parte de las utopías modernas tomaban el Nuevo Continente como referente geográfico de sus especulaciones. Las fabulaciones sobre la isla de Utopía de Moro o la de la Nueva Atlántida de Bacon transcurren en tierras americanas. De hecho, la América hispana fue el primer territorio en albergar un proyecto de vida comunitario utópico, como el de la República guaraní.

A finales del siglo XVIII y sobre todo en el XIX, América del Norte se va a revelar como la tierra de promisión para aventureros y perseguidos que se exiliaban a las nuevas tierras para encontrar una vida mejor y fundar comunidades libres basadas en las propias creencias. América del Norte apareció como un espacio virgen en el que, a diferencia de la vieja Europa, se podía comenzar desde cero, sin que los obstáculos de viejos intereses frenaran los avances de la justicia y la libertad.

También Norteamérica será la tierra prometida para ricos empresarios europeos con una fuerte vocación filantrópica, que pensaron que allí podían llevar a cabo sus proyectos empezando de cero, sin los obstáculos tradicionales. Este fue el caso de Owen.

En 1825 compró una gran extensión de tierra en Indiana (Estados Unidos) a la que bautizó con el nombre de New Harmony. El nombre es por sí mismo suficientemente elocuente en cuanto a su carácter utópico. Owen quiso fundar allí una comunidad gobernada sobre valores cooperativistas, alejada de los esquemas de explotación capitalista. Invertió gran parte de su fortuna en aquella aventura americana que, finalmente, fracasaría.

No obstante, no desesperó. Vendió aquella inmensa tierra y regresó a Europa para liderar las luchas obreras a través de sindicatos. Por ello apoyó el Movimiento Obrero Británico y creó la Gran Unión Consolidada de Oficios.

Para hacer frente a las duras condiciones de explotación obrera que la Revolución industrial había extendido por toda Gran Bretaña, Owen defendió su ideal del cooperativismo. Su objetivo era ofrecer una alternativa a las condiciones de vida fomentadas por el capitalismo, que sometía en masa a los ciudadanos a la vez que los aislaba. Esta alternativa era la cooperación obrera.

Si los obreros se unían en cooperativas de producción y cooperativas de distribución, terminarían haciendo innecesarias las fábricas de explotación de estilo capitalista, fundadas en el beneficio individual del propietario y la exclusión de los trabajadores. Su idea tuvo éxito y en 1832 llegó a haber más de veinte mil trabajadores unidos en cooperativas y sindicatos. Fundó además un periódico, *El Nuevo Mundo Moral*, en el que colaboraron personajes que destacarían inmediatamente en el socialismo revolucionario como el gran amigo de Marx, Friedrich Engels (1820-1895). También intentó implantar una alternativa al dinero en el movimiento cooperativo internacional, denominada banco o bolsa de cambio equitativo del trabajo. Este tipo de alternativas parecen haber rejuvenecido en los proyectos colaborativos actuales, como los bancos de tiempo y otros.

No obstante, y a pesar de que su objetivo de cambio fue siempre pacífico, el cooperativismo y el sindicalismo a gran escala que promovió hicieron que la unidad fuera débil e insostenible, porque la gran masa de los trabajadores no podía soportar las largas jornadas de lucha en huelga.

Hacia el final de su vida giró hacia posiciones espiritistas que lo alejaban de su anterior apego a la realidad social. En su último libro, de 1853, *El futuro de la raza humana; o Una inminente revolución grande, gloriosa y pacífica, efecto de la acción de los espíritus difuntos de buenos y superiores hombres y mujeres*, aseguró que se aproximaba una gran revolución, cuyos líderes serían inspirados directamente por espíritus benefactores del pasado.

Por otra parte, las luchas obreras iban a tomar un camino de revueltas violentas a escala continental, que serían lideradas por los movimientos de

inspiración marxista y anarquista. Estas tendencias superaron ampliamente las ideas reformadoras de Owen, quien murió en su tierra natal tras una vida de lucha intensa a favor de los más desfavorecidos.

Pensamiento: el socialismo cooperativista

Owen, como en general el resto de los llamados socialistas utópicos, no elaboró un pensamiento sistemático. No obstante, de la mezcla de filantropía, moral, costumbrismo y filosofía de su obra, se puede afirmar que existen tres ejes fundamentales que articulan todo su pensamiento.

En primer lugar, Robert Owen consideraba, al igual que el filósofo griego Aristóteles (384-322 a. C.), que el ser humano es un hombre esencialmente social y que, por tanto, no puede progresar ni actualizar sus cualidades sino en una sociedad que lo acoge, lo conforma y lo educa. Ahora bien, Owen, por así decir, moderniza la idea del filósofo antiguo, al sugerir que el ser humano es «producto» de la sociedad. Si Aristóteles había definido a los hombres como animales sociales, Owen aportará una metáfora industrial a su definición, al afirmar que los seres humanos son productos de la gran fábrica estatal de la sociedad. Por eso, el carácter de cada individuo está determinado por el entorno, no por sí mismo. Valga como síntesis de esta idea el lema que encabezaba *Crisis*, la publicación que Owen editó a principios de los años treinta, y que se convirtió en el eslogan más célebre del owenismo: «El carácter del hombre está formado “para él y no por él”» (*PUIII*, 206).

Sobre esta idea del hombre como producto de la sociedad, el pensador galés introduce el ideario rousseauiano. Rousseau, como ya hemos visto, afirmaba que el hombre era una criatura buena por naturaleza, que sin embargo era corrompida por la sociedad. Al contemplar los barracones infectos y la depravación moral en que se hallaban sus trabajadores, Owen concluyó que el filósofo ginebrino tenía toda la razón. Aquellos hombres, mujeres y niños vivían en unas condiciones lamentables, tanto a nivel material como moral. Las enfermedades y el alcoholismo eran las compañías habituales de la clase trabajadora.

A juicio de Owen, aquellos seres humanos habían sido corrompidos por el propio sistema de explotación industrial, que los atrapaba en una vorágine de largas jornadas de trabajo que los impulsaba a una corrupción evasiva de alcohol y sexo en el poco tiempo libre que les quedaba. Su veredicto es claro, tal y como afirma en *Nuevo punto de vista de la Sociedad*: «Suprimid las circunstancias que tienden a crear el delito en el carácter humano y se suprimirá con ello el delito. Sustituidlas con las que estén calculadas para

formar los hábitos de orden, regularidad, templanza e industria, y dichas cualidades aparecerán solas» (PUIII, 208).

Por tanto, la industrialización había producido un ser humano corrupto, al que Owen, con espíritu paternalista, se decidió a salvar a través de medidas educativas y cierto rigor moral, que enderezaran el camino de corrupción en que se encontraban los trabajadores. El gran industrial creía que con estas medidas podía redirigir a los seres humanos de su fábrica hacia su verdadera esencia buena y libre.

Al igual que Rousseau, Owen tenía la firme creencia de que la educación era el medio adecuado para reconducir a los seres humanos y salvarlos de la corrupción segura de la sociedad. Es por ello por lo que Owen, junto con Rousseau, es considerado como uno de los padres de la pedagogía contemporánea. Ambos compartían su fe en la razón como instrumento de educación moral del hombre, y en el diálogo con el educando como método de corrección frente a la violencia física. En *Nuevo punto de vista de la Sociedad* Owen expresó así su confianza en una adecuada educación: «Cualquier carácter general, desde el mejor hasta el peor, desde el más ignorante al más ilustrado, puede integrarse en una comunidad, y en el mundo en general, gracias a la aplicación de los medios [educativos] apropiados» (PUIII, 204-205).

De estas dos ideas básicas de que el hombre es producto de la sociedad y de que la educación puede salvar al hombre de la corrupción social, se derivó su creencia de que el cambio social podía producirse a través de la implantación de comunidades ejemplares, que contagiarían su prosperidad y felicidad pacíficamente al resto de la sociedad corrupta. De aquí nació su ferviente apuesta por la fundación de pequeñas comunidades cooperativas que, si bien fracasaron, representaron intentos alentadores.

En 1817 Owen escribió un *Informe al Comité de la Asociación para el Socorro de los trabajadores pobres*. Detallaba en primer lugar las penosas condiciones de vida de las clases bajas y proponía la organización en comunidades de estos desfavorecidos. Este proyecto se puede considerar la primera utopía que Owen quiso poner en práctica.

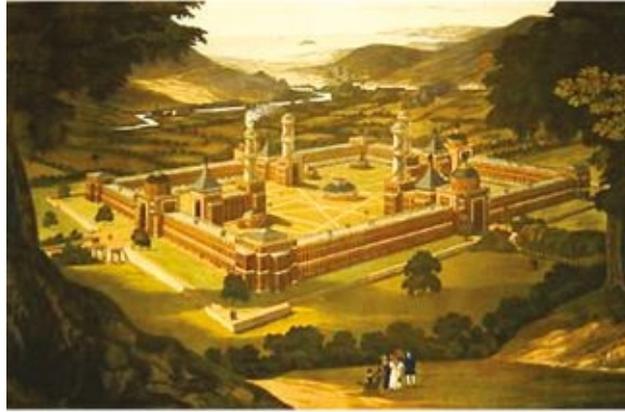
Se trataba de ubicar a grupos de mil doscientas personas en espacios urbanos rectangulares, cuyos habitantes se dotaran autónomamente de las necesidades educativas y sociales principales. Cerca de estos módulos de viviendas se encontraban los espacios de explotación mecánica y agrícola. Cada rectángulo, junto con sus fábricas y tierras propias, conformarían una

unidad que cooperaría en una gran red de cubículos urbanos con los otros módulos autosuficientes de iguales características.

A juicio de Owen, el camino que se debía seguir sería paulatino. El éxito de las primeras comunidades iría atrayendo a otros, lo que provocaría un efecto imitativo, que favorecería la extensión del modelo. Por ello, consideraba que las comunidades owenistas debían y podían coexistir pacíficamente con los modelos de explotación industrial tradicionales. Incluso podían comerciar con otras fábricas no owenistas. El cambio vendría dado por sí mismo, por su ejemplaridad irresistible, que terminaría convenciendo racionalmente a trabajadores y empresarios capitalistas de la necesidad de adoptar el modelo de explotación y convivencia cooperativista oweniano.

Al igual que Saint-Simon, el recuerdo de la violencia revolucionaria era demasiado cercano como para considerar la revolución como el camino adecuado para la utopía. Muy al contrario, Owen afirmaba que sus proyectos comunitarios se irían imponiendo por la propia necesidad de las cosas, de un modo pacífico y aglutinador. De hecho, uno de sus escritos se titula *Revolución en la mente y en la práctica de la raza humana*. No apela a una revolución social violenta, sino a una revolución en sentido moral y educativo que daría sus frutos sociales como un derivado natural. En este escrito afirmaba que «no se ha[n] de intentar cambiar los gobiernos ni la sociedad mediante la violencia. La ira, en sus varias fases hacia la extrema violencia y el conflicto mortífero, ofrece parecidos grados de demencia y locura» (PUIII, 209).

Este primer proyecto planteado en el *Informe*, por tanto, estaba pensado para aglutinar en su seno en primer lugar a los pobres, parados y vagabundos excluidos de la sociedad y del sistema económico. Su rápido progreso sería un acicate para demostrar a sus contemporáneos que, con una dirección educativa adecuada, las clases miserables podían adquirir tanto buenos valores morales como prósperos adelantamientos económicos. Es, por tanto, un antecedente claro de los actuales programas de inclusión social.



Vista aérea de New Harmony, según un grabado de F. Bate. Aunque el proyecto de la ciudad de New Harmony resultó un fracaso y estuvo a punto de arruinar a Owen, él siempre mantuvo su ideal de fundar comunidades de trabajadores autosuficientes, para superar las condiciones de vida lamentables provocadas por el industrialismo capitalista.

Owen podía presentarse ante sus contemporáneos como un industrial de éxito que conocía muy de primera mano las consecuencias del progreso. Este prestigio le sirvió para poner en marcha sus proyectos.

Ahora bien, a diferencia de lo que pudiera parecer a primera vista, su más profundo ideal cooperativista estaba muy lejos de fundar su viabilidad en la industria. Al contrario que Saint-Simon, Owen no consideraba que la industria pudiera convertirse en el factor principal para la fundación de una sociedad más justa. A su juicio, el sistema industrial moderno era en sí mismo corruptor y no podría dar nunca como resultado una sociedad justa. A tal efecto, él puso su mirada en lo que consideraba era el más perfecto ideal de vida: la sencilla vida agrícola británica.

La esfera de la industria y del comercio debían reducirse a apéndices necesarios de la única esfera económica acorde con una vida moral y material noble: la agricultura. En esta idealización de la vida del campo frente a los sistemas de embrutecimiento ocasionados por el industrialismo y el comercio capitalista, Owen se acerca a las críticas de Tomás Moro sobre el empobrecimiento e injusticias que padecían los agricultores ingleses.

No obstante, aunque comparte este ideal de la vida sencilla apegada a la tierra de Moro, Owen se distancia de toda la tradición utopista que tiene al cristianismo primitivo como ejemplo de una vida moral superior. Es más, llega hasta la negación de la familia tradicional cristiana y defiende que, en un sistema ideal, el ciudadano no tiene más familia que la cooperativa.

Estos ataques contra el cristianismo asustaron a muchos de sus contemporáneos, que empezaron de dejar de ver en él a un filántropo genuino y cundió la imagen de un revolucionario potencial.

Su ideología se puede sintetizar como la de un moralismo racionalista y ateo, que busca en la tierra el arraigamiento de las comunidades cooperativas. En un número del periódico *Nuevo Mundo Moral* de mayo de 1842, uno de los columnistas colaboradores de Owen escribió que «él [Owen] sentiría mucho tener que hacerse cargo de nuevo de una fábrica de algodón, pues la verdadera riqueza del mundo se obtiene solamente de la tierra» (PUIII, 204).

Por tanto, su larga experiencia como empresario lo había llevado a concluir que la salvación de la corrupción del hombre era imposible si se mantenían las formas de producción industriales modernas. Había que regresar a la tierra, arrinconar el cristianismo y restablecer un mundo moral racional. Al cabo, el owenismo terminó entonando ciertos cantos a una utopía agraria comunal de cuño moderno.

No obstante, Owen legó una intuición genial: la íntima relación entre sistema productivo y moral; es decir, la influencia que las formas de explotación económica tienen sobre el sistema de creencias de una sociedad determinan esta sociedad, y no al revés: no son los sistemas de creencias e ideas los que fundan las sociedades, sino que estas se establecen según el modelo económico. Esta tesis será una de las bases del pensamiento marxiano, según el cual la superestructura ideal (las creencias, la religión, etc.) no son más que reflejos que legitiman un orden material previo y fundador.

Owen sostuvo algo muy parecido, si bien menos elaborado, cuando describió en *Revolución en la mente y en la práctica de la raza humana* su defensa de los municipios ideales cooperativos. Según el galés, el nuevo sistema debía erradicar la propiedad privada. No había lugar para resquicios de esta, como en el caso de Saint-Simon o de Fourier (como veremos inmediatamente). Según Owen, cada rectángulo municipal cooperativo debía constar de un número pequeño de habitantes de entre quinientas y tres mil personas. Ya Platón había insistido en el libro V de *Las Leyes* en la necesidad de que todo buen legislador tuviera muy presente la importancia del número de ciudadanos y su distribución espacial en la ciudad para el buen gobierno del Estado.

Pues bien, cada rectángulo estaría rodeado de tierras de cultivo comunales. Nadie dispondría de una parcela propia, ya que la propiedad privada, según Owen, además de corromper al ser humano, es económicamente menos rentable que la propiedad colectiva.

La tierra será cultivada como una explotación agrícola repartida, bajo una dirección general, ofreciendo así todas las ventajas de las haciendas grandes y pequeñas, y sin muchos

inconvenientes de la una o de la otra: con estas disposiciones para cultivar la tierra, en coordinación con las vigentes en materia de manufactura, y todo ello estrechamente unido con las normas domésticas y educativas, resultará fácil tener sólo circunstancias superiores en cada departamento, con la total exclusión de todas las circunstancias viciosas, vergonzosas o inferiores.

PUIII, 213

Aunque no podemos establecer una relación de inspiración directa, sí podemos señalar al menos como fenómeno curioso el hecho de que Owen plantee un sistema colectivo de pequeñas comunidades autosuficientes semejante en determinados aspectos a las reducciones de indios. Al igual que los municipios cooperativos de Owen, las reducciones eran autosuficientes, pero no estaban cerradas a algún tipo de comercio exterior. Asimismo, también disponían de tierras comunales y se establecieron como unidades dentro de la gran red común de la República guaraní.

En cuanto a la forma de gobierno, el socialista galés excluyó de sus municipios los sistemas electorales. Todos los miembros, al cumplir los treinta años, ya pasaban por derecho propio a formar parte del gobierno de la cooperativa. Esta se dividía fundamentalmente en dos: por un lado, el departamento de asuntos interiores, que estaba formado por los habitantes de entre treinta y cuarenta años, y administraba los asuntos económicos y sociales de la comunidad; el otro departamento era el de asuntos externos, que formaban los ciudadanos de entre cuarenta y sesenta años. Sus responsabilidades consistían en establecer los nexos económicos y sociales con las otras cooperativas y gestionar la implantación de nuevos municipios para dar salida al crecimiento poblacional de los otros. Solamente quedaban fuera de las responsabilidades de gobierno los menores de treinta años y los mayores de sesenta, quienes no por ello quedaban exentos de obligaciones cívicas y morales.

De hecho, el sistema de valores y costumbres que Owen pensó como baluartes infranqueables y depósito de garantías de sus municipios es tan severo que parece olvidar que en el ser humano no siempre impera la racionalidad. Se puede pensar que el rigor moral del owenismo olvida que en el ser humano existen otras pasiones naturales como los sentimientos. En todo caso, más bien que olvidarlas, este socialista galés simplemente califica estas cualidades sentimentales del ser humano como desviaciones corruptas que desaparecerían con un tratamiento adecuado y un sistema social como él diría «racional».

Todos los individuos adiestrados, educados y colocados en conformidad con las leyes de su propia naturaleza, tienen necesariamente que pensar y actuar de manera racional en todo tiempo y lugar, si no quieren convertirse en enfermos físicos, intelectuales o morales; en cuyo caso el consejo [del municipio] los internará en el hospital de inválidos corporales, mentales o morales, donde permanecerán hasta haberse recobrado mediante el tratamiento más suave posible para su mal concreto.

PUIII, 214

Si echamos la vista atrás, ya vimos en otro británico, Francis Bacon, esta tendencia a encerrar a quienes se desvían del orden social y moral, no como castigo, sino para curarlos de una presunta enfermedad. También en aquella ocasión nos referimos a la idea del filósofo francés del siglo XX Michel Foucault, para quien la modernidad no puede comprenderse sin esta tendencia a encerrar a los rebeldes sociales como si fueran enfermos, trasladando la lógica penal a la lógica médica. Podríamos invocar a este respecto aventuras socialistas desastrosas como el gulag soviético, donde Stalin reeducaba a los disidentes, que murieron a miles, o los planes económicos del Gran Salto Adelante basado en pequeñas colectividades autosuficientes, que mató a millones de personas en China. En definitiva, si observamos con cierta imparcialidad la obra de Owen, y del utopismo en general, es posible concluir que el camino hacia el infierno a veces está empedrado de buenas intenciones.

Fourier: loco, disparatado, genial

Nos adentramos ahora en el estudio del pensamiento y de la personalidad del que puede considerarse el más radical de los llamados socialistas utópicos, al menos en lo que se refiere al fuerte contenido crítico de su obra.

François Maria Charles Fourier nació en la ciudad francesa de Besanzón en 1772 y murió en París en 1837. Su familia era de origen humilde, si bien el pequeño Charles se crió en un entorno acomodado, dada la prosperidad comercial que llegó a alcanzar su padre. De hecho, su progenitor quiso que el hijo continuara incrementando el patrimonio familiar. Pero murió siendo Fourier un niño y además la Revolución francesa había perjudicado notablemente el comercio familiar. En cualquier caso, Fourier nunca sintió una gran vocación empresarial.

No se preocupó en incrementar su capital, ni siquiera en mantenerlo. En su primera juventud invirtió su herencia en numerosos viajes por toda Europa. A su regreso tuvo que ganarse la vida en empleos muy modestos, como encargado de correos de algunas empresas. Este contacto tan directo con la

realidad social laboral será muy importante en la formación humana e intelectual del francés.

Fourier, como Owen, fue un autodidacta. No hay en su formación un orden académico. Todo lo contrario, sus lecturas no fueron muchas y nunca estuvieron planificadas con un criterio formativo. Él mismo nos confiesa que sus principales posicionamientos ideológicos fueron fruto de vivencias que, en muchas ocasiones, tuvieron lugar en la infancia.

Al hilo de su vida y de su obra, algunos estudiosos han diagnosticado que Fourier padecía una determinada neurosis obsesiva, y que rayaba en la locura. Desde luego, cierta complejidad hay en la personalidad de alguien que vaticina que la implantación de su sistema social traerá al mundo beneficios como la conversión del gélido clima de los polos en un dulce clima cálido. Mas, a pesar de este tipo de extravagancias, nos equivocariáramos si tacháramos su pensamiento de simples ocurrencias de un loco mal entretenido.

Fourier nos cuenta que ya con cinco años experimentó tal odio por el comercio que le juró odio eterno. Esto explica que dilapidara su herencia en cuanto pudo y que, en lugar de seguir el camino paterno, terminara ocupando pequeños puestos que, a menudo, sentía que humillaban su genio.

Uno de los episodios más famosos de su vida, y al que el mismo francés dio públicamente la mayor trascendencia, es el de la famosa manzana. Fourier cuenta que de niño, con apenas siete años, vio una manzana en un restaurante cuyo precio era catorce veces superior a las que podían comprarse en su pueblo, y además de una calidad infinitamente inferior.

Concluyó que una sociedad donde se producían semejantes diferencias abusivas en los precios era una sociedad corrupta. Asumió que su misión en la vida desde entonces era cambiar esa sociedad. Se sintió llamado a ello por una manzana, como Newton. Fourier afirmaba que hubo cuatro manzanas en la historia: dos perversas, que eran las de Adán y Eva, y la de Paris. La primera desencadenó la condena de la humanidad y la segunda la gran guerra de Troya.

Pero hubo otras dos manzanas que habían venido al mundo para salvarlo: la de Newton, que había descubierto el secreto de la atracción universal de la materia, y la suya, la de Fourier, que había sabido descubrir el secreto de la atracción universal de la humanidad:

Mi teoría es la continuación de la teoría de Newton sobre la atracción [...]. Yo soy su continuador [...]. Mi descubrimiento está destinado a todo el mundo, sin distinción de opinión [...]. Tengo discípulos procedentes de varias religiones [...]. Yo no les pido cuenta

sobre sus creencias religiosas porque el mecanismo social del que soy inventor es aplicable a todas las religiones [...]

PUIII, 157

Como puede apreciarse por este fragmento, Fourier no parecía consciente de que su teoría era sólo una invención de su genio. Por el contrario, él estaba seguro de haber descubierto las claves mecánicas del comportamiento de las pasiones humanas. Y, como tal descubrimiento, no haría falta ninguna violencia para imponerlo. Se establecería pacíficamente, cuando la humanidad comprobara sus ventajas materiales y su perfecta racionalidad. Lo admitiría igual que tuvo que plegarse a la verdad newtoniana. Pues sin duda Fourier consideraba que la verdad estaba en él, como lo había estado anteriormente en Jesucristo: «No es la primera vez que Dios se sirve de un hombre sencillo para humillar a los grandes y escoge a un hombre oscuro para transmitir al mundo un mensaje de suma trascendencia» (*PUIII*, 165).

Este tipo de pasajes son los que han servido a algunos detractores para despreciar el pensamiento de Fourier como el de un alucinado. Y ciertamente no puede obviarse este aspecto de su carácter. No obstante, no debe servir para olvidar la parte más sustanciosa de su genio. Si Saint-Simon y Owen habían identificado los males de la sociedad industrial, Fourier fue más allá, llegando a desarrollar una crítica mucho más radical, con la que denunció las consecuencias más negativas de toda la civilización.

Sin embargo, Fourier aseguraba que su sistema se implantaría pacíficamente. Esto es algo común a todos los socialistas utópicos. Él siempre intentó que un poderoso mecenas político o comerciante financiara el primer falansterio, es decir, la primera sociedad cooperativa fourierista. Estaba convencido de que su feliz sistema se extendería por sí solo a partir de esta primera fundación.

Dado su carácter mesiánico y paranoide, siempre sintió fuertes celos contra los saint-simonianos, a quienes acusaba de plagiar su sistema pero traicionándolo. Asimismo, tampoco soportaba la notoriedad pública en la prensa y en la sociedad de la que gozaron Saint-Simon y su escuela.

No obstante, hubo algunos experimentos fourieristas en su época. El primero tuvo lugar en Rumanía, donde un terrateniente implantó un falansterio, que fue finalmente arrasado por los propios campesinos. Y, pocos años después de la muerte de su inspirador, se fundó otro en Estados Unidos, llamado Brook Farm. En 1841 la prensa de Boston anunció lo siguiente: «Entendemos que Brook Farm se ha convertido en un establecimiento

fourierista. Nos alegramos de ello, porque las personas que forman dicha asociación tendrán una maravillosa experiencia» (*PUIII*, 160).

No obstante, hay especialistas en la materia que aseguran que el carácter de Fourier hacía imposible la propia implantación de su sistema en la realidad y que, con seguridad, habría renegado de cualquier comunidad real que dijera estar inspirada en su idea de los falansterios.

Pensamiento: el socialismo pasional

Aunque Fourier quiso ingenua o fingidamente implantar su sistema de modo pacífico y natural, como si no atentara contra las instituciones vigentes, lo cierto es que su obra y su propio pensamiento quieren ser una enmienda a la totalidad de la historia de la humanidad.

El concepto de civilización sugiere para él todos los defectos del error y de la maldad. No cabe duda de que el pensamiento crítico de Fourier exige necesariamente partir de cero en la misión de salvar a la humanidad; en cierto modo, salvarla de ella misma.

Su filosofía pone en tela de juicio la totalidad de la historia humana. De hecho, Fourier lleva a su máximo exponente la duda cartesiana, que consistía en poner todo lo conocido en cuarentena antes de empezar a reflexionar.

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) había inaugurado la filosofía moderna con su famoso método del «pienso, luego existo». Para llegar a esta conclusión, aquel filósofo había defendido la idea de que sólo era posible llegar a alguna conclusión verdadera si se ponía en suspenso (como si no existiera) todo lo conocido y dado por supuesto. Si se hacía esto, el ser humano se quedaba solo ante sí mismo y llegaba a la primera conclusión indubitable: que uno existe mientras piensa. Por tanto, toda filosofía tenía que partir de esta primera verdad absolutamente cierta para poner las bases del pensamiento racional.

Pues bien, Fourier va a hacer lo mismo, sólo que, según él, va a radicalizar la duda metódica de Descartes. No sólo va a poner entre paréntesis todo lo conocido para hallar la primera verdad, sino que él va a negar todo lo conocido hasta ahora radicalmente, porque es todo un cúmulo de errores sobre los que no se puede fundar ninguna verdad. Fourier añade a la duda absoluta acerca de lo conocido su idea de la separación absoluta:

1. *La duda absoluta*. La idea procede de Descartes, pero pese a exaltar y recomendar la duda no hizo más que un uso parcial y desplazado de esta. Creaba dudas ridículas, dudaba de su propia existencia, se preocupaba más por alambicar los sofismas de los antiguos que en buscar verdades útiles.

[Frente a esta duda de Descartes, Fourier ofrece] 2. *La separación absoluta*. Supuse que el medio más seguro para llegar a descubrimientos útiles era alejarse completamente de las vías seguidas por las ciencias [...]

TCM, 52-53

Fourier se quiere presentar como un hombre ajeno a toda corriente cultural. Él ha decidido empezar de nuevo. Su postura arranca de la negación absoluta de todo lo heredado porque lo considera como una huella insoportable de la civilización.

No obstante, como hemos visto en el caso de Newton, de quien se considera su continuador, Fourier no renuncia a entroncar su propio pensamiento con algunas excepciones raras de la historia. En este punto, es fácil ver cómo su ataque contra la civilización sigue la estela de Rousseau. Eso sí, su planteamiento es, como en el caso de su influencia de Descartes, mucho más radical que el del ginebrino.

Rousseau había denunciado el carácter corruptor de la civilización sobre la ingenua naturaleza de los seres humanos, y había propuesto un cambio profundo en la educación como método para superar esta situación antinatural. Pues bien, Fourier va a arremeter contra la civilización en su conjunto. La va a poner en cuarentena, en «separación absoluta».

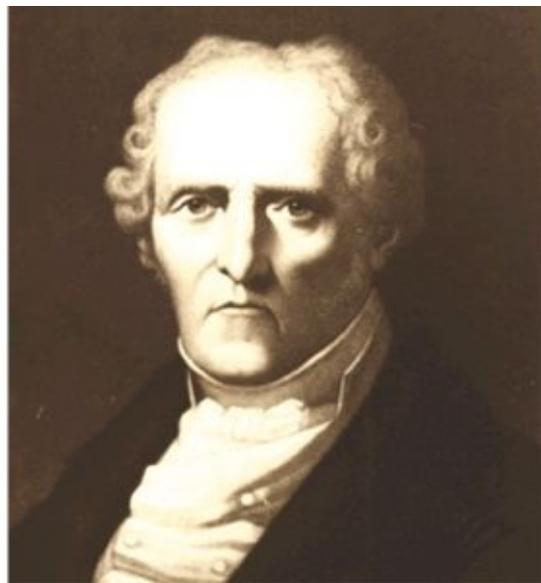
A su juicio, no era posible educar a nadie ni salvar a los seres humanos a través de ningún sistema educativo, si se mantenía la civilización corruptora. Había que cambiar el modelo social absolutamente; no bastaba con reconducirlo a través de una educación ilustrada y más racional y sensible, como parecía sugerir Rousseau.

La civilización estaba llena de trampas. Y, para nuestro socialista, todos los hombres, excepto él, habían caído en alguna de sus formas a lo largo de la historia, por mucho que se hubiera intentado librarse de sus garras. Ya hemos visto qué le sucedió a Descartes. Pero también a Rousseau, pues su propuesta para solucionar la corrupción de la civilización sobre el ser humano cae en la trampa de pensar que se puede resolver un problema tan grave con llevar a cabo un proyecto que promete soluciones de cara al futuro. Esta esperanza en el tiempo futuro, en la historia, constituye para Fourier una de las grandes trampas de la civilización. En ella cayó Rousseau.

Para Fourier el presente es el único tiempo real. Las ideas de futuro y progreso constituyen para él meras trampas de la civilización. Su tesis es radical: toda promesa de mejora para el futuro es una trampa para que los hombres pierdan el presente, cada presente y, finalmente, todo el tiempo de su

vida. No puede haber progreso, porque la civilización es un mal absoluto que no puede mejorar ni ser mejorada. En *Aviso a los civilizados sobre la próxima metamorfosis social* afirma lo siguiente: «No sacrificuéis el bien presente por el bien futuro. Gozad el momento, evitad toda asociación de matrimonio o interés que no satisfaga vuestras pasiones en el mismo instante. ¿Por qué trabajar por el bien futuro, si ello confundirá vuestros deseos y en el orden combinado sólo tendréis una contrariedad...?» (*Aviso*, 40-41).

No valía la pena perder el presente poniendo nuestras esperanzas en el futuro de la civilización. La prueba más cercana de que su afirmación era verdadera estaba en la discordancia entre el progreso industrial experimentado por el siglo XIX y la penosa realidad social en que vivían los seres humanos.



Retrato de Charles Fourier. El pensamiento de este utopista es quizá el más radical de todos sus contemporáneos. De hecho, sus teorías fueron consideradas escandalosas, sobre todo en lo que respecta al amor libre y su defensa de la libertad absoluta de las pasiones humanas.

La máquina de vapor, los nuevos sistemas de producción y la ciencia habían traído grandísimos avances al mundo, que habían incrementado muchísimo la riqueza. No obstante, la situación de los hombres, a juicio de Fourier, no sólo no había cambiado apenas, sino que era aún más pobre que en épocas anteriores.

El progreso económico no había traído prosperidad a la gente. Todo lo contrario. Al echar la vista alrededor, Fourier sólo veía desheredados, parias y proletarios. La Revolución industrial hizo que en Inglaterra hubiera más pobres que en zonas no industrializadas como Rusia. La conclusión era obvia para él: de uno u otro modo, la civilización siempre impide la felicidad del

hombre, aunque tenga los medios para ponerse en el camino de su salvación. Todo esto lo ejemplifica con la anécdota del arroz.

Fourier narra cómo, caminando por un puerto, vio cómo diferentes grupos de hombres arrojaban al mar grandes sacos de arroz para que mantuviera su valor durante una época de terrible hambruna. Esta argucia económica tan poco humanitaria lo marcó tanto como el precio abusivo de la manzana en su niñez.

Pero es que además, a su juicio, la historia de la civilización se puede interpretar como la historia de la represión de la verdadera naturaleza humana. El mundo civilizado no sólo no trae la felicidad a los seres humanos, sino que hace algo mucho peor: además de corromper la naturaleza humana, la reprime.

Según Fourier el ser humano es sustancialmente pasión. Las pasiones son buenas porque constituyen las cualidades con las que Dios dotó a los seres humanos. Sin embargo, la civilización instituyó el desarrollo de diferentes elementos represores a lo largo de la historia para anular la íntima naturaleza humana. Se puede decir que la civilización es el camino seguido por los seres humanos para anular en sí mismos sus cualidades divinas.

Por tanto, aquello que la civilización llama bueno y malo, ricos y pobres, es indiferente, porque en realidad todos y cada uno, sean buenos o malvados, ricos o pobres, son desgraciados a su manera.

Las pasiones son buenas si se las deja en su expresión natural, tal y como Dios las puso en los seres humanos. De hecho, si se les dejara a su libre sinergia, todas las pasiones de los diferentes seres humanos tenderían a armonizarse entre sí.

Mas, por el contrario, lo que sucedió fue que la civilización ha venido castigando las pasiones con su principal herramienta represora: la razón artificial.

El matrimonio es la forma «civilizada» del amor. Fourier lo odia y defiende el amor libre. No niega que dos personas decidan unirse de por vida, pero afirma que ese deseo es muy raro y que, en la mayor parte de los casos, los hombres y las mujeres desean unirse a diferentes personas a lo largo de sus vidas. Su defensa de la poligamia y la poliandria, por ejemplo, fue motivo de escándalo.

Según Fourier esta libertad sexual ha de ser absolutamente igual para hombres y mujeres pues, sólo desde esta libertad, las pasiones de los seres humanos se van tejiendo armónicamente.

Pero esta armonía natural que podría conformar la vida humana si se la dejara expresarse fue castrada por las represiones infligidas a la humanidad por la civilización en cada época histórica.

El amor, el sexo, el deseo... son cualidades naturales que, lejos de corromper, sirven para hermanar a los hombres en diferentes relaciones. Sólo, si se reprimen, sirven para corromper a los seres humanos y generar discordia.

Así, la ferocidad, el espíritu de conquista, el latrocinio, la concupiscencia y tantas otras pasiones desabridas no son viciosas en su germen; es sólo en la civilización donde se vician, quedando sus manantiales envenenados, cuando Dios las había concebido como algo útil, asignándoles a cada una un lugar y un propósito concreto dentro del vasto mecanismo armónico. Siempre que deseamos reprimir una sola pasión, cometemos un acto de insurrección contra Dios.

PUIII, 182

A cambio de esta gran usurpación de la naturaleza pasional del ser humano, la civilización inventó palabras con las que mantener engañados a los seres humanos. Ideas como libertad, igualdad y fraternidad sólo eran la máxima expresión de la mentira.

Según Fourier, la Revolución francesa fue la última puesta en escena de la gran mentira de la civilización. Los revolucionarios prometieron una felicidad al ser humano que se saldó con desengaño y sangre, porque, una vez más, robaron a los seres humanos el presente con la falsa esperanza de un futuro mejor: «La civilización es, por tanto, una sociedad contraria a la naturaleza, un reino de violencia y astucias, toda vez que la ciencia política y la moral, que han empleado tres mil años en crear esta monstruosidad, son ciencias contrarias a la naturaleza y dignas del más absoluto desprecio» (*PUIII*, 165-166).

El fourierismo no quería ser un proyecto político, porque la política era también un sistema corrupto. Las promesas de justicia social e igualdad que la moral y la política habían hecho a lo largo de los siglos sólo eran el testimonio de un lenguaje falsario. Por tanto, la enmienda a la civilización, si había de ser completa, había que llevarla hasta el lenguaje.

Había que purificarse lingüísticamente para poder volver a expresar la verdad. En tal sentido, Fourier fue uno de los primeros en denunciar la profunda carga ideológica que contiene todo lenguaje, como un instrumento más del poder corruptor. Había también que dejar a la mente que se expresara libremente, yendo más allá de la gramática si era preciso, y sin guardar las reglas de los formalismos lingüísticos: «Ni siquiera quiero leer la gramática

para corregirme faltas que deben abundar en mi estilo. Hago alarde de mi ignorancia» (*Aviso*, 41).

Por este tipo de afirmaciones, Fourier fue un claro antecedente del surrealismo. De hecho, el padre de esta corriente poética, André Breton (1896-1966), le dedicó una oda.



Fotografía del poeta francés André Bretón (1896-1966), uno de los principales teóricos del movimiento artístico del surrealismo. Dedicó una oda a Fourier porque consideraba que aquel socialista utópico fue uno de los primeros en buscar el ideal surrealista de alcanzar el sentido de las cosas yendo más allá de la lógica férrea del lenguaje.

Basándose en esta crítica denodada, Fourier ideó una posible salida a la civilización, a partir de su célebre sistema de falansterios.

Los falansterios serían pequeñas comunidades formadas por alrededor de mil setecientas personas, en donde reinaría la libre expresión de las pasiones. Al igual que Platón y Owen, Fourier considera que los pequeños núcleos eran idóneos para la conformación de sociedades felices.

En estas comunas el amor era enteramente libre para ambos sexos. De hecho, el francés fue el primero en afirmar y defender la idea de que el nivel de libertad de una sociedad se medía según el nivel de libertad del que disfrutaba la mujer.

La institución del matrimonio quedaba excluida de los falansterios. Naturalmente, esto no implicaba la prohibición de la unión de dos personas de por vida. Sencillamente, esto se dejaba a la libre elección de los ciudadanos.

En los falansterios los ciudadanos más importantes son los niños pequeños. Al igual que Rousseau, Fourier consideraba que en ellos todavía no había entrado la corrupción de la civilización y, por tanto, a partir de ellos

podría reforzarse y mantenerse la comunidad dentro de los verdaderos valores de la armonía pasional: «Haced niños: en el comienzo del orden combinado no habrá nada más valioso que los niños de tres años o menores aún, pues al no estar corrompidos todavía por la educación civilizada, podrán recoger todos los frutos de la educación natural y alcanzar la perfección del cuerpo y del espíritu» (*Aviso*, 40).

Aunque Fourier se presenta como un investigador social ajeno a todo lo pasado, lo cierto es que, en lo que se refiere a sus ideas sobre la educación, estuvo muy influido por Rousseau y su idea del buen salvaje.

La educación en el falansterio había expulsado cualquier método violento. Los educadores debían dejar expresarse libremente a la naturaleza de cada niño, guiándolo solamente a través de ejemplos y correcciones cariñosas.

Además, era fundamental que el profesor fuera sensible al modo de ser de cada pequeño, de tal modo que la educación se adaptara a sus cualidades naturales, y no al contrario; de este modo se evitaba que la personalidad de un muchacho se viera forzada en su naturaleza a adaptarse a un sistema represor. A tal efecto, Fourier recomendaba que los grupos de niños tuvieran un profesor afín a su naturaleza, a lo que él denomina como «vocación del instinto»:

La educación armoniosa, con su modo de proceder, tiende en primer lugar a hacer despuntar desde la más tierna infancia las VOCACIONES DE INSTINTO, y a asignar para cada individuo las diversas actividades a las que la naturaleza le destina y de las que es desviado por el método civilizado que, de ordinario y salvo raras excepciones, usa a todo individuo en el sentido opuesto a su vocación [mayúsculas de Fourier].

Teoría, 172

En cuanto al sistema económico del falansterio, Fourier planteó un reparto equitativo pero no igualitario de las ganancias. La igualdad no forma parte de las pasiones humanas. Los seres humanos no tienen la pasión de hacer iguales a sí mismos a los demás. Por tanto, en el falansterio se practica el reparto de los bienes en torno a tres criterios: en función de la inversión en capital que cada ciudadano hizo al integrarse en la comunidad; según el trabajo y el esfuerzo desempeñado libremente por cada uno, y conforme al talento desplegado en la ejecución de las tareas. Por tanto, el reparto equitativo de las ganancias se establecía «según el dividendo de los capitales, luces y trabajo de cada uno» (*Aviso*, 42).

El socialismo de Fourier no es material. La igualdad en el falansterio era de carácter psíquico: todos eran iguales en su derecho al verdadero disfrute de

las pasiones. Tanto el rico como el pobre podían disfrutar en perfecta igualdad de las pasiones y de los placeres. Es el suyo pues un comunismo de las pasiones.

Además, la movilidad social en los falansterios era total porque, al no haber tipos de familias ni unidades familiares establecidas por ley, cada habitante del falansterio podía entrar en relación con cualquier otro más rico..., lo que daba lugar a un dinamismo humano y económico completo.

Por último, la agricultura sería la esfera económica predominante en el mundo del falansterio. No serían sistemas cerrados totalmente, sino que pequeños grupos de artistas y genios viajarían por los otros falansterios para extender sus propios descubrimientos e importar otros a su regreso. Esto nos recuerda bastante a los viajeros de la Nueva Atlántida de Bacon y a los sabios de Fichte. Se generaría así una relación entre todos los falansterios del planeta, que daría lugar a una federación mundial de falansterios a cuya cabeza estaría el omniarca, con capital en Constantinopla. Pero, ya en este tipo de propuestas, la imaginación fourierista desembocaba en mares que rozan el despropósito.

SOCIOCRACIA

Comte: el sacerdote de la ciencia

A menudo se acusa a los llamados «socialistas» utópicos de crear divagaciones exóticas poco realistas y, por tanto, poco útiles para mejorar la vida real de las personas. No obstante, no deja de ser paradójico que estos artificios quiméricos fueran verdaderamente influyentes como ejemplos de posibles alternativas de vida política. Así, por ejemplo, el pensamiento de Saint-Simon sirvió de base para el nacimiento de la sociología moderna y de la filosofía positivista, cuyo padre es Auguste Comte.

Auguste Comte (Montpellier, Francia, 1798-París, 1857) conoció a Saint-Simon con diecinueve años en París. Pronto entró a formar parte de su grupo y se convirtió en su secretario. El joven Auguste aprendió mucho del maestro, sobre todo la idea de que el nuevo mundo futuro necesitaba un orden fundamentado en una racionalidad nueva, que superara las tradiciones teológicas. No obstante, Comte abandonó a Saint-Simon y siguió su propio camino.

Su principal idea a la hora de elaborar su propia teoría radicaba en el hecho de que no tenía sentido un mundo lleno de divisiones. Estas divisiones, de hecho, se ponían igualmente de manifiesto entre quienes querían, como los socialistas utópicos, mejorar la vida de los hombres. Su objetivo fundamental era encontrar un sistema que proporcionara una unidad completa de los diversos proyectos parciales que dividían a los seres humanos.



Auguste Comte fue el creador de una nueva disciplina de estudio: la sociología. Al igual que en otros socialistas utópicos como Fourier, en el caso de Comte también se dio una mezcla de genialidad brillante y alucinación mesiánica. Prueba de ello es que se considerara un enviado a salvar a la humanidad con la nueva verdad de su filosofía positivista.

Una vez fallecido Saint-Simon, Comte continuó colaborando en *Le Producteur*, la revista del grupo de su maestro. Pero lo hizo manteniendo las distancias y, en cierto modo, porque le reportaba algún beneficio económico. No obstante, las censuras de los saint-simonianos más tenaces y las desavenencias que producían sus escritos lo llevaron a una separación completa, sobre todo cuando el saint-simonismo terminó convirtiéndose en una especie de religión de la mano de los seguidores que hicieron del maestro una especie de nuevo mesías moderno y de sí mismos sus sacerdotes.

Esto podría parecer un gesto de rechazo en Comte a las tendencias mesiánicas de los saint-simonianos. Sin embargo, el propio Comte se consideró a sí mismo como un salvador de la humanidad. Escribió un *Catecismo positivista*, que pretendía sustituir al cristiano, y fundó lo que llamó la Religión de la Humanidad, que no era otra cosa que su propia filosofía mistificada. Incluso llegó a escribir que muy pronto él sería el gran predicador, cuya voz retumbaría sobre las centenarias piedras de Notre Dame de París.

Existen pruebas de sus problemas psicológicos, de los que él mismo fue muy consciente. En 1826 sufrió una crisis mental que lo llevó a un internado,

del que salió ocho meses después. Casi perdió la razón y, de hecho, nunca llegó a recuperarse del todo, si bien su profunda inteligencia y su férrea disciplina lo ayudaron a controlar estos desajustes psíquicos, que fueron recurrentes a lo largo de su vida, pero ya no tan virulentos como el primero.

No obstante, su carácter fue difícil y sus manías paranoides dificultaron mucho su vida y su carrera. La universidad nunca lo acogió en su seno y sus conferencias privadas, que tuvieron cierto auge de público, tampoco fueron excesivamente populares. Y, sin embargo, ninguna de estas dificultades psicológicas y profesionales le impidieron construir un mundo intelectual muy notable.

Pensamiento: el Estado positivo

Si echamos la vista atrás, recordaremos el mundo científico y religioso que se traslucía en el mundo social de la Nueva Atlántida de Bacon. El inglés nos describía a unos hombres que anticipan al científico moderno pero que tienen las costumbres rigurosas de estudio y ascetismo de los monjes. De hecho, la forma en que la imaginación renacentista dibujó los futuros laboratorios se encuentra en la descripción que hizo el inglés de las cuevas en las que estudian y hacen experimentos los habitantes de Nueva Atlántida.

Pues bien, en la obra de Comte se va a dar continuidad a esta perspectiva baconiana. El francés será el gran científico de la ciencia. Él puso al pensamiento científico en el centro de las ramas del saber, en tanto conocimiento superior y culminación de la inteligencia humana.

Al mismo tiempo, arremeterá contra la vieja religión cristiana, porque la consideraba mera superstición, huella del pasado, que el mundo moderno y la ciencia habían superado. Mas, paradójicamente, Comte no promulgó un rechazo del espíritu religioso en la vida del hombre. Él criticó la religiosidad antigua, cristiana, por parecerle un modo primitivo de sentimiento religioso. Frente a esto defendió una nueva religión, que venía a dar respuesta adecuada al nuevo espíritu moderno. Esta religión fue la «religión positiva» y Comte se presentó como el sumo sacerdote de la misma.

A su juicio, la ciencia culmina toda la historia del saber. Esto no implica que la ciencia retire lo religioso de la vida del hombre, sino que, antes al contrario, la ciencia misma se eleva al rango de religión, en la forma que adopta en la filosofía positivista de Comte. Según el francés, si no llegaba a producirse este paso de la mistificación de la ciencia, la ciencia por sí misma, sin su sublimación, secaría la existencia humana, quitándole todo misterio.

Según Comte, la historia se desarrolla en un progreso ascendente, cuya culminación era el positivismo. La filosofía al modo tradicional, la religión y el resto de saberes antiguos habían sido superados en objetividad y eficacia por las ciencias. Las ciencias explicaban absolutamente todas las cuestiones que aquellas viejas disciplinas habían venido tratando de resolver a lo largo de siglos: los misterios de la física, de la matemática, de la astronomía... Para cada problema específico había una ciencia que daba respuesta adecuada y, por consiguiente, dejaba sin sentido a las doctrinas antiguas que habían tratado de explicarlos sin éxito a lo largo de los siglos.

Ahora bien, afirmaba Comte, todavía faltaba descubrir la ciencia de las ciencias. ¿Cuál sería la ciencia de las ciencias? La ciencia de las ciencias sería aquella que explicara a su vez científicamente un objeto de estudio muy particular: el ser humano.

El ser humano es el sujeto que hace las ciencias. Por tanto, la ciencia de las ciencias será aquella que estudie al sujeto que estudia la naturaleza científicamente. Comte afirma que él ha encontrado la clave para esta ciencia. La «sociología» positiva es la ciencia que estudia científicamente al hombre. El resto de ciencias estudian partes de la naturaleza, pero solo la sociología positiva, es decir, la filosofía de Comte, estudia al hombre, al ser humano, con el método de las ciencias.

Pero ¿cómo se ha llegado a este saber? Comte aseguraba que su descubrimiento de la filosofía positiva era la culminación histórica del largo proceso de la vida y las ciencias humanas.

Según el francés, la historia se divide en tres etapas, que él sintetiza en su ley de los tres estados: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo.

El estado teológico o ficticio es el más antiguo. En él impera la imaginación humana, no la razón. Los seres humanos inventan causas ficticias para explicar los acontecimientos naturales. Pone de ejemplo paradigmático de esta etapa el Génesis de la Biblia.

En el estado metafísico que sucede al teológico impera un tipo de causalidad abstracta. Los seres humanos atribuyen la explicación de los acontecimientos a fenómenos inspirados en realidades de la naturaleza que no perciben directamente pero que dan por supuesto como energías internas de lo natural. En este estadio la razón se abre camino pero abstractamente, sin entrar realmente en las cosas reales. Es, por tanto, una razón inconcreta.

Por último llegamos al final de la historia, que culmina con el estadio científico, también llamado estadio positivo. En este la razón impera

absolutamente. Los seres humanos ya no atribuyen las causas de los acontecimientos ni a divagaciones ficticias ni a razonamientos abstractos. Por el contrario, impera la razón empírica, ya que en este estadio los hombres han descubierto que sólo son reales y aprehensibles aquellos datos que nos vienen proporcionados por la experiencia. Sólo a partir de estos se puede establecer el razonamiento adecuado.

Los estadios se han ido sucediendo en virtud de la dinámica de orden y progreso. Según Comte, cada estadio implica la configuración de un orden social. Ahora bien, como la historia implica una evolución progresiva, cada época tiene que posibilitar cambios en su seno que permitan el camino de la historia hacia lo mejor. Cuando en una determinada época se impide el progreso, entonces entra en crisis. Su constitución deja de servir a las expectativas de progreso que comienzan a exigir los seres humanos que viven en su seno. Es entonces cuando comienzan el desorden social y las revoluciones.

Así, pues, Comte aseguraba que, cuando el estadio teológico o ficticio ya no pudo atender las demandas de progreso de la humanidad, entró en crisis, hasta que se impuso un nuevo orden, una nueva época, la del estadio metafísico. Esto sucedió porque los seres humanos ya no se conformaban con las ficticias causas imaginarias que proveía el orden teológico.

Sin embargo, el nuevo orden, el metafísico, también entró en crisis, cuando las ciencias evolucionaron hasta el punto de no ser compatibles con los criterios abstractos de aquel estado. Pero, como los gobiernos del estado metafísico no permitían que el progreso entrara en su seno, surgió la Revolución francesa, que abanderó la idea de progreso, pero lo hizo destruyendo toda forma de orden.

Según Comte este desajuste entre el orden establecido y las exigencias de progreso fue natural en los dos estadios anteriores, el teológico y el metafísico, pero pronto iba a ser solucionado. Comte afirmaba que pronto iba a llegar el final de la historia. Su propia filosofía encarnaba el punto y final de todo el conocimiento humano y su propia misión en la tierra era la del salvador de la humanidad. El nuevo estadio positivo vendría a sustituir definitivamente al estadio negativo metafísico, lo que daría culminación a la historia del progreso humano: «El orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden» (*Discurso*, 75).

La Revolución francesa fue la constatación del final del orden metafísico, ya que promulgó un progreso sin orden, que tuvo como resultado la anarquía.

Sin embargo, el estadio positivo vendría a construir el verdadero sistema social, el más perfecto y equilibrado. El estadio positivo será aquel que implemente un sistema de gobierno en el que el orden y el progreso se establezcan en un equilibrio perfecto. Aquí radica el punto más utópico de Comte.

Según el francés, la culminación de la historia humana estaba muy cerca. Él era su portavoz y primer sacerdote. En el nuevo tiempo perfecto que se avecinaba, todas las revoluciones serían superadas definitivamente.

La humanidad sería gobernada, no por políticos y sus pasiones irracionales, sino por sabios gobernantes que, haciendo uso de su razón, sabrían mantener el orden. Estos gobernantes serían sabios expertos en la ciencia del hombre; es decir, serían positivistas, esto es, seguidores de la teoría de Comte. Dedicarían años de preparación al estudio científico de la sociedad. Aquellos que mostraran mayores dotes en este conocimiento serían quienes gobernarían a los hombres.

En Comte la idea de Bacon de que el conocimiento es poder llega a su paroxismo. Los sabios positivistas serían los sabios gobernadores. También Platón había lanzado la idea en la Antigüedad de que sólo los más sabios debían gobernar y el resto obedecer. Y, en efecto, Comte dejaba todo en manos de estos sabios, pues sólo ellos sabrían colocar a cada individuo en el marco del orden armónico general.

Sólo el orden general contaba. Respecto de lo individual, Comte consideraba a cada persona aislada como una pieza más dentro del gran cuerpo social que conoce y maneja científicamente el gobernante positivista.

Estos gobernantes serían de una cualidad diferente a los políticos tradicionales. Serían sacerdotes. Su saber es a la vez un poder religioso y político. Por tanto, el gran gobernador del Estado positivo sería el sumo sacerdote, el gran hombre de ciencia que llega al conocimiento profundo de la humanidad y, por tanto, es su líder absoluto. En este punto, Comte se acerca mucho al misticismo de Campanella, pues no es muy difícil encontrar paralelismos entre el rey Sol del italiano y el sacerdote positivo del francés. Las ideas se transforman a lo largo de los siglos en direcciones siempre indeterminables.

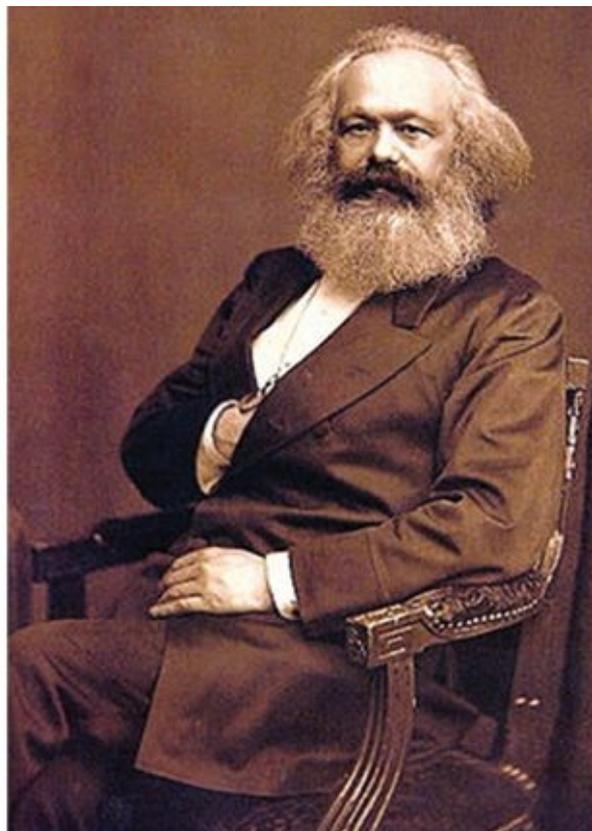
SOCIALISMO CIENTÍFICO

Marx: la filosofía se mancha las manos

El filósofo alemán Karl Heinrich Marx (Tréveris, Prusia 1810-Londres, Inglaterra, 1883) fue el principal ideólogo del socialismo científico. De origen judío, su padre se convirtió al protestantismo para evitar perder su posición acomodada económicamente. Es considerado como el máximo exponente intelectual del pensamiento revolucionario. En 1844 conoció en París al socialista también alemán Friedrich Engels, con lo que daría comienzo a una amistad y una colaboración que duraría ya toda la vida.

El carácter del pensamiento de Marx quedó sintetizado muy bien en el célebre aforismo 11 que encontramos en su escrito *Tesis sobre Feuerbach* (1845), que publicó Engels en 1888, ya muerto Marx: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*».

Marx era un intelectual de acción. La influencia sobre él del más importante filósofo idealista, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), fue decisiva. Sin embargo, su intención radicó, por así decir, en darle la vuelta al idealismo y convertirlo en materialismo: pasar de tocar el mundo con la idea a hacer que la idea se convirtiera en parte activa y transformadora de la vida real.



Fotografía de Karl Marx. Este filósofo alemán fue sin duda el más influyente y profundo pensador de la Revolución. Su obra, de hecho, inspiró la Revolución rusa de 1917, y su influencia llega hasta la actualidad. Sus aportaciones críticas a la

economía y su denuncia de la explotación del sistema capitalista forman parte de cualquier debate actual sobre las cíclicas crisis económicas sistémicas.

Las ideas no sólo describen el mundo, sino que también han de «tocarlo», llenándose de vida y formando parte de los ideales que motivan a los seres humanos a luchar por su libertad. Para Marx la idea de libertad no valía nada sino se transformaba en un impulso vivo que animara a los seres humanos reales a luchar por su realización. Y esto mismo servía para el resto de grandes ideas: como igualdad, justicia, felicidad. Si se quedaban en el ámbito de la filosofía especulativa, no eran a su juicio más que pura ideología, formas de engañar a los hombres; porque un concepto político es verdadero cuando motiva a los seres humanos a la acción para cambiar su mundo aquí y ahora.

Esta forma de entender la filosofía era completamente diferente a la de los socialistas utópicos, quienes, como hemos visto, pretendían cambiar el mundo sin transformar las bases del presente. Por el contrario, el socialismo científico se quería presentar con el marchamo del realismo. No era una mera teoría, ni un misticismo social; era un plan de interpretación científica de la realidad que implicaba un programa de acción efectiva. No obstante, Marx y Engels reconocían el trabajo que había desempeñado el socialismo utópico.

El socialismo teórico alemán [el marxismo] nunca olvidará que camina sobre los hombros de Saint-Simon, Fourier y Owen, los tres hombres que, a pesar de sus fantasías y utopismos, han de ser incluidos entre las mentes más representativas de todos los tiempos, ya que anticiparon con genio innumerables cuestiones cuya precisión demostramos ahora científicamente.

PUIII, 230

Pero tanto Marx como su íntimo colaborador, Engels, eran ya hombres de otra época.

El socialismo utópico surgió en la Europa de la Restauración. El recuerdo de la Revolución francesa y de los desastres napoleónicos era demasiado reciente para hacer propuestas revolucionarias ambiciosas, como las que iban a plantear los comunistas, liderados intelectualmente por Marx.

Tanto el socialismo utópico como el positivismo mesiánico de Comte querían salvar el mundo con la ingenua creencia de que podían hacerlo sin apenas quebrar el orden imperante. Bastaba con el ejemplo de la vida mejor en el falansterio o en la cooperativa... para que el resto de poderes cediera progresivamente ante la evidencia. Pero esto no ocurriría jamás.

Marx afirmaba que todo poder instalado en el mando nunca cede ante otro poder si no es por la fuerza. La Europa de la Restauración alumbró ineficaces

utopías pequeñoburguesas, decía Marx, que no sirvieron para mejorar la vida de los oprimidos.

La Europa en que creció el alemán es ya diferente apenas una generación después de los socialistas utópicos. La Revolución industrial y el asentamiento de la burguesía como clase dirigente ya se habían extendido y establecido, sin traer al mundo ni la libertad ni la fraternidad ni la igualdad prometida.

Marx se encuentra con una Europa proletarizada en grado sumo, en la cual los hombres, las mujeres y los niños trabajan en barracones pegados a las fábricas de sol a sol, las mujeres a menudo debían prostituirse y los niños no accedían a la educación. La burguesía había pactado con las fuerzas tradicionales absolutistas para subyugar a las clases más desfavorecidas.

Marx denunció esta situación en sus numerosos artículos periodísticos. De hecho, fundó en 1847 la Liga de los Comunistas, a la cual se unió la Liga de los Justos, fundada por trabajadores alemanes, para organizar la lucha obrera. Tan sólo un año después irrumpirían por toda Europa las Revoluciones de 1848, lo que daría fin a la Restauración.

Una de las principales novedades de esta Europa que nacía aquel año fue que sus protagonistas no eran pueblos o grupos dispersos, sino que por primera vez organizaciones obreras emergieron como actores fundamentales de la lucha política.

A este factor también hay que añadir el fuerte componente liberal nacionalista que tuvieron los movimientos revolucionarios en determinados lugares como Italia, donde las insurrecciones querían terminar con los poderes tardomedievales que impedían la unión de los diferentes territorios en una única nación.

Y 1848 fue el año también en que apareció un libro fundamental en la historia política y del pensamiento europeo: el *Manifiesto comunista*. Aunque firmado por los dos amigos, la crítica coincide en atribuir a Marx el mérito de la obra.

Se gestó como una proclama que sirviera de programa para la Liga de los Comunistas; sin embargo este texto se convirtió tanto en un arma de acción como en un clásico de la crítica política. En él se sintetiza magistralmente el empeño de Marx por hacer que la filosofía se convierta en acción. Por tal motivo, es indispensable en su obra, incluso más que en otras, no perder de vista nunca el contexto histórico para valorar su sentido.

En todo caso, en lo que a nuestro libro se refiere, vamos a elucidar la aportación marxiana a la historia de la utopía, pues al fin y al cabo se puede

decir que una determinada parte de la obra de Marx fue un intento por incrustar la utopía en la carne de la vida diaria, con todos los riesgos que ello implicaba. Él mismo padeció las consecuencias de esta aventura. Ayudado por Engels económicamente, prefirió llevar una vida penosa y pobre antes que disfrutar de una posible posición acomodada, a la que podía haber accedido por su origen y formación. Renunció a ello porque implicaba renunciar a su ideal de lucha a favor de lo que él consideraba era lo justo.



Portada de la primera edición del *Manifiesto comunista*. La influencia de este documento fue decisiva. De hecho, la onda de sus proclamas llega hasta el presente. Su fuerza no radica tanto en su refinamiento teórico como en su estilo directo, que quiere tocar la realidad vital de las clases trabajadoras.

Pensamiento: el comunismo

El propio carácter práctico y social de la obra de Marx hace difícil en ocasiones discernir cuándo un texto forma parte de su taller intelectual y cuándo sus palabras sólo pretenden influir en sus contemporáneos aun a riesgo de no encajar con sus posiciones doctrinales puras.

La crítica está de acuerdo en que la parte fundamental de su pensamiento se encuentra en el volumen 1 de *El capital* y que obras como la antes mencionada, el *Manifiesto comunista*, tienen un carácter más bien

movilizador. No obstante, su nivel teórico es elevado además de accesible, a diferencia de otros textos marxianos.

En adelante, por lo demás, vamos a emplear el término *marxiano* en lugar de *marxista*, dado que el primero se refiere al pensamiento de Marx en cuanto tal y el segundo apunta a los seguidores políticos del Partido Comunista.

En todo caso, esto, siendo importante, no constituye un problema central para nosotros, que estamos interesados en delinear las claves utópicas de la teoría marxiana. Pues, a pesar del intento marxiano por presentar su teoría como fruto de un trabajo científico, lo cierto es que esta filosofía contiene muchas características utópicas que no se diferencian en nada del socialismo utópico. Al fin y al cabo, aunque Engels quiso vacunar al materialismo histórico contra Fourier, Saint-Simon y Owen reduciéndolos a meros socialistas utópicos, el autoproclamado socialismo científico cayó en las mismas trampas mesiánicas. Aunque bien es cierto que el nivel de elaboración científica como estudio social y filosófico es incomparablemente superior en la obra de Marx que en sus antecesores.

La obra de Marx es muy vasta. No obstante, podemos articular su pensamiento sobre tres grandes ejes que nos conducirán a su teoría utópica. Estos grandes ejes son el materialismo científico, la dialéctica de la historia y la sociedad comunista.

Según Marx, su teoría se basaba en lo que denominaba como «materialismo científico». Nuestro filósofo consideraba que tanto los idealistas como los utopistas basaban sus propuestas en quimeras y abstracciones. Por el contrario, su proyecto crítico, como materialismo dialéctico, basaba sus presupuestos teóricos en certezas reales, extraídas de la experiencia. La teoría marxiana era una ciencia de la materia, no del espíritu o de las ideas o de supuestos metafísicos: «Las premisas de las que partimos nada tienen de arbitrario, no son dogmas, sino premisas reales [...]. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida [...]. Estas vías son, pues, constatables por vía puramente empírica» (*Marx*, 212).

Partiendo de estas premisas, Marx llega a la conclusión de que aquello que configura la vida humana son los medios de producción. Es decir, la esfera económica, el modo en que los hombres elaboran sus estrategias de subsistencia, es lo que constituye la base sobre la cual se construye todo lo demás. Cosas como la religión, las costumbres, el derecho... son reflejos ideológicos de la economía. Esta es la base de todo lo demás. Por tanto, según sea la economía de un lugar, así será el sistema de derechos de su sociedad. Así, por ejemplo, los sistemas de derecho de una sociedad esclavista como la

griega antigua o la romana son diferentes al sistema de derechos de una sociedad capitalista.

La idea principal que extrae de aquí Marx es que cada sociedad se compone de dos elementos: la infraestructura y la superestructura. La infraestructura es la economía, es decir, los medios de producción y las formas de relación laboral que existen en una época.

La infraestructura es la base, porque es el modo en que los seres humanos se abastecen materialmente de alimento. Sobre esta base, se va construyendo la superestructura, es decir, todo el aparato de creencias y valores sociales y religiosos que legitiman el sistema de producción económico. Así, las creencias de una sociedad están determinadas por la manera que esa sociedad tiene de producir alimento.

La historia de la humanidad tiene, por tanto, una base materialista. Todo lo demás es sólo un derivado de la economía. La superestructura está «sobre» (super) la infraestructura en el sentido en que, por ejemplo, lo está un paraguas de la cabeza de un hombre. No es que sea superior; es sólo que lo protege de la lluvia. Pues bien, la superestructura protege al sistema productivo de las críticas, pues la religión y las creencias sociales son herramientas con que las clases poderosas someten a los más desfavorecidos del sistema económico.

Por eso el materialismo científico es conocido también como materialismo histórico. Es materialismo porque basa sus estudios en los datos de la experiencia, especialmente en los datos económicos, y es histórico, porque analiza estos datos a la luz de su contexto y evolución histórica. Por tanto, estudia al ser humano y a la sociedad en su realidad efectiva a lo largo de la historia, en lo que él es y ha sido, no en lo que debiera o pudiera ser: «Sólo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia» (Marx, 212).

El motor de la historia reside, según el marxismo, en las formas de explotación económica. Cada época se caracteriza por el modo en que la sociedad explota los recursos naturales y artificiales. Pero en todo caso, sea la época que sea, hay dos cosas que nunca varían: los valores y creencias sociales de una época son el reflejo de un modo de producción económica del cual nacen y al cual justifican.

La consecuencia que se deriva de esto es la siguiente: los sistemas de valores y creencias (la superestructura) son estrategias de justificación de un sistema económico que protege a quienes beneficia este sistema económico, mientras mantiene bajo el dominio físico y mental a los desfavorecidos. Porque el otro factor que nunca cambia a lo largo del tiempo es que, según el

materialismo científico, en la historia siempre hay dominadores y dominados: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» (Marx, 372).

Este enfrentamiento secular entre dominadores y vencidos se produce en la forma de clases. La clase dominante es siempre aquella que detenta los medios de producción, mientras que la dominada es la que sólo tiene la fuerza de sus brazos, que «vende» a las clases dominantes.

Por tanto, la clase dominante tiene los medios y la clase dominada es la que produce. Esto genera siempre, tarde o temprano, enfrentamiento entre las dos clases. Estos enfrentamientos van dando lugar a lo largo de los siglos a la caída y nacimiento de nuevos sistemas sociales. Es a esto a lo que Marx denominaba como dialéctica de la historia.

Con el término *dialéctico* Marx quería indicar que la historia no era inmóvil, sino que está en permanente movimiento, como en un «diálogo» continuo entre las clases sociales. Este diálogo, esta relación, es dialéctica porque evoluciona y cambia hasta que llega un momento en que entra en crisis e irrumpen las revoluciones y los enfrentamientos civiles y de todo tipo.

Pero, a diferencia de lo que la historia venía diciendo hasta entonces, estos enfrentamientos no tienen lugar por causas ideales o por el carisma de un general, etc., sino que son siempre el fruto amargo de la rebelión de una clase desfavorecida contra la clase dominante que detenta los medios de producción, es decir, la riqueza y las herramientas para producirla (ya sean tierras, maquinaria...). Esto lo sintetiza muy bien este célebre pasaje del *Manifiesto comunista*:

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes.

Manifiesto, 372

La dialéctica de la historia implica la revolución. En la medida en que una sociedad no instaura un orden justo, tarde o temprano entrará en un colapso bélico que llevará, o bien a la transformación total de la situación anterior, o bien terminará con una tragedia general, en la que el enfrentamiento pasará factura a todos los contendientes.

Ahora bien, este camino indefectiblemente sangriento de la humanidad no es fruto de una providencia divina. No es un castigo del demonio que condena a los seres humanos a la guerra. Todo lo contrario, el marxismo, como

filosofía atea, responsabilizaba a los seres humanos de su entera situación: «Es el lado malo el que da nacimiento al movimiento, el que hace la historia provocando la lucha» (Marx, 250).

Por tanto, si los seres humanos hasta entonces habían caminado por la historia sobre las huellas ensangrentadas del pasado, era porque ninguna sociedad había evolucionado lo suficiente como para instaurar el sistema de vida perfecto que diera respuesta a la innata sed de emancipación de todos los hombres.

La dialéctica de la historia, es decir, la historia conocida hasta entonces, según el marxismo, ha evolucionado a través del enfrentamiento porque todos los sistemas sociales que han venido existiendo se han basado en la antítesis de opresores y oprimidos, sobre la regla general de la propiedad privada.

La propiedad privada constituye la piedra angular de la injusticia social. De ella nacen el resto de diferencias de clase que finalizan indefectiblemente con la lucha de clases.

Según Marx, de un modo u otro, a lo largo de la historia todos los sistemas se han basado en la propiedad privada como herramienta de la minoría opresora-dominante para excluir a la mayoría de las riquezas. No obstante, para que los oprimidos no se levantaran contra el injusto sistema, los dominadores elaboraron sistemas de creencias que justificaban su poder superior y además permitían ciertas concesiones a los oprimidos para que no se levantaran. Es decir, otorgaban las migajas morales y materiales suficientes para mantener a raya a los desfavorecidos, enajenando así su derecho a la igualdad:

Todas las sociedades anteriores [...] han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para oprimir a una clase, es preciso asegurarse unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeñoburgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a esta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud [...]

Manifiesto, 382

El comunismo marxiano afirmaba que la clase burguesa ya ni siquiera daba al proletariado ni los falsos lenitivos ideológicos y materiales que los

mantuviera en su paupérrima situación. La explotación había llegado a tal límite de inhumanidad por parte de la burguesía que los proletarios habían adquirido conciencia como clase oprimida. Esta conciencia de clase será el paso inicial para iniciar la futura revolución final: la revolución comunista. Y en este punto es donde la teoría marxiana comienza a adentrarse en el territorio más característicamente utópico.

Según las hipótesis del materialismo histórico, la futura sociedad comunista instaurará un sistema tan perfecto que terminará con la dialéctica histórica. Es decir, el comunismo será una sociedad tan perfecta y bienaventurada que será el final de la historia, en la medida en que la justicia y el bien serán de tal grado que ya no se producirá el choque entre oprimidos y opresores.

De hecho, ya no existirán clases sociales. La igualdad será tan plena y absoluta que no habrá lugar a disensiones ni enfrentamientos. La historia de las revoluciones se habrá acabado, porque todos, absolutamente todos los miembros de la sociedad comunista futura, serán una gran hermandad, en la que no habrá propiedad privada y, por tanto, no habrá el gran peligro de escindir a los seres humanos entre propietarios de los medios de producción y no propietarios que sólo detentan la fuerza de sus brazos, fuerza esta que en un sistema como el capitalista era robada por los empresarios.

La clase burguesa vendrá a ser superada revolucionariamente por la clase proletaria. Esto, sin embargo, se llevará a cabo en dos momentos.

El objetivo del comunismo es terminar con toda clase social, con toda diferenciación de los hombres en oprimidos y opresores. Ahora bien, dado que la dialéctica histórica implica siempre la lucha de clases, esto conllevaría que, tras la victoria de los proletarios contra los burgueses, aquellos vencedores, los proletarios, se convertirían en la clase opresora del nuevo sistema comunista. Pero esto sería un contrasentido y, además, implicaría que el proletariado no ha fundado el comunismo, sino un nuevo sistema de dominio al modo tradicional de opresores-oprimidos.

Por el contrario, Marx aseguraba que el proletariado estaba llamado a terminar con la dialéctica histórica, a ser la última clase social de la historia. Esto implicaba que la clase oprimida, una vez venciera a la burguesía, no iba a implantar un sistema nuevo de opresión, sino todo lo contrario: instauraría un sistema no tradicional, es decir, un Estado en el que no hubiera diferencia entre opresores y oprimidos.

Pero esto sólo podría conseguirlo a través de un Estado intermedio, previo a la consecución del futuro Estado comunista, es decir, previo al final de la

historia. Este momento previo es lo que Marx denominó como «dictadura revolucionaria del proletariado».

El marxismo no es una teoría estatalista sino, antes al contrario, es una filosofía que piensa en términos universalistas. El comunismo, a ojos del pensador alemán, no podía ser el fruto de un Estado; era el destino de toda la humanidad, porque el proletariado era una clase transversal, es decir, una clase global, no meramente estatal.

Por tanto, cuando comenzaran las revoluciones, correría como la pólvora en todo el mundo. Esto provocaría el estado inicial de la dictadura del proletariado. En este período la nueva clase victoriosa se haría con todos los medios de producción que hasta entonces detentaban los burgueses. Pero, por otra parte, ellos todavía no se habrían liberado del dominio burgués si permanecían considerándose a sí mismos como una clase.

Una vez que se produjera la revolución, el proletariado dejaría de ser ya una clase social, porque el sistema burgués capitalista que los dominaba bajo la forma de clase ya había dejado de existir. Ese período en el que el proletariado se libera del clasismo capitalista, pero no ha fundado todavía el sistema comunista, es el estado intermedio de la dictadura del proletariado: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. A este le corresponde también un período político de transición cuyo Estado no puede ser sino “la dictadura revolucionaria del proletariado”» (*Gotha*, 426).



La realización práctica del marxismo fue un caso típico de la distancia que hay a menudo entre las buenas intenciones del teórico y las nefastas consecuencias de la realización práctica de su proyecto. El dictador ruso Iosif Stalin (1878-1953) convirtió la aventura comunista de Rusia en un sistema totalitario fundado en el

terror y el asesinato en masa de la propia población rusa. Junto con Hitler, Stalin es considerado uno de los más sanguinarios gobernantes de la historia.

Una vez superado este estado que, a juicio de Marx, era inminente, el proletariado superaría los tres condicionantes fundamentales heredados del sistema social capitalista que acababan de derribar: la forma de control del Estado, la forma de distribución de la riqueza de la propiedad privada y la distinción de la humanidad en clases.

La sociedad comunista sería un mundo sin Estado, sin propiedad privada y sin clases sociales, en la que la igualdad sería totalmente real. Sería, por tanto, el final de la historia y, por ende, el reino de la libertad. Como se puede apreciar con un ánimo crítico, en este punto el materialismo científico se acerca bastante al pensamiento desiderativo utopista. Por otra parte, estos objetivos sociales coinciden de alguna manera con los del anarquismo, pero no deben confundirse, porque, como veremos más adelante, ambas corrientes son contrarias en muy importantes aspectos.

En todo caso, en la futura sociedad comunista los seres humanos vivirán en un mundo sin opresores ni oprimidos. El mundo social y natural cohabitarán reconciliados. Las riquezas serán repartidas según las necesidades de cada uno, y el trabajo será un deber común libremente elegido, cuyo fruto no será usurpado por otra clase social que tenga en propiedad los medios de producción, ya que tanto el trabajo de cada uno como los medios de producción para generar riqueza serán de propiedad colectiva.

Asimismo, dado que el sistema comunista es justo en lo que se refiere a la distribución económica, dará lugar a una superestructura, es decir, a un sistema de valores y de leyes igualmente justo. La superestructura no volverá a ser el sistema ideológico de dominio de la clase opresora sobre la oprimida. Según el pronóstico marxiano, un sistema económico sin propiedad y justo y, sobre todo, sin clases tendrá como consecuencia inevitable un sistema de valores humanitarios perfectos.

Cuando uno mira todo este entramado teórico retrospectivamente, cae en la cuenta de los numerosos elementos antiguos que sintetizó el marxismo. Así, la idea de la historia como lucha de clases recuerda bastante a la estructura dinámica que planteó san Agustín, cuando afirmaba que la historia de la humanidad es la historia de la Ciudad del hombre frente a la Ciudad de Dios, y la promesa de que el final advendrá cuando la justicia de la ciudad divina impere en la Ciudad del hombre. Esta reconciliación final de la historia agustiniana inspira ese aire salvífico del comunismo de Marx.

Del mismo modo, esa esperanza en un mundo sin Estado, en el que los hombres se gobiernan en igualdad sin necesidad de coerción, tiene un aire al comunismo cristiano primitivo, con quien además compartía la idea de la comunidad de bienes como institución fundamental para la convivencia.

Una vez más, nos damos cuenta de que la historia no es una mera repetición del pasado pero sí una permanente reelaboración de viejas ideas lo suficientemente vivas como para presentarse con toda la fuerza de la juventud en cada tiempo presente.

ANARQUISMO

El gran rival de la teoría marxiana fue el anarquismo. De hecho, a pesar de compartir un mismo espíritu revolucionario, Marx y Bakunin, los principales teóricos contemporáneos de sendas ideologías, se enfrentaron entre sí en la Primera Internacional (1864). Lo cierto es que ambas corrientes tienen historias contextuales paralelas, si bien tomaron caminos intelectuales diferentes.

En el anarquismo no hay una figura prominente irresistible, como en el caso de Marx, cuya envergadura intelectual es muy superior, no sólo a la de sus correligionarios socialistas o comunistas, sino en general a los teóricos revolucionarios de cualquier corriente.

El movimiento anarquista fue muy plural y desordenado; no obstante, se puede admitir que sus figuras principales fueron Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Mijaíl Bakunin (1814-1876) y Max Stirner (1806-1856).

Los expertos han dividido el anarquismo en diversos tipos: anarquismo sindicalista, anarquismo conspiratorio, anarquismo individualista... Este libro no pretende ser una historia científica del anarquismo. Nos vamos a ceñir a delinear las ideas principales de este importante movimiento a través del estudio de tres de sus máximos exponentes, no sin dejar constancia de la relevancia de otros autores que, por motivos obvios, no caben en un trabajo como el que el lector tiene entre las manos.

Proudhon: orgullo plebeyo

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) nació en la ciudad francesa de Besanzón, en el seno de una familia muy humilde, y murió en Passy en la

misma condición económica, aunque con el prestigio de toda una vida en lucha por lo que siempre creyó justo.

Junto con Marx, con quien comparte contexto, es considerado como la figura fundamental de las luchas sociales y, desde luego, el primer representante del anarquismo moderno.

Proudhon además encarnó un nuevo tipo social y humano poco corriente. Prácticamente todos los intelectuales que habían tenido algo que decir sobre la forma que habría de tener un sistema social justo provenían, o bien del funcionariado estatal o de las élites culturales o universitarias, o bien, en todo caso, aquellos pensadores cuya procedencia era humilde, finalmente sustituían su estatus inicial por el logrado gracias a su talento, como fue por ejemplo el caso de Fichte. Y en los casos en que, como Fourier o Comte, no lograron obtener reconocimiento, siempre hubo en todos ellos el deseo de adquirir prestigio social.

Sin embargo, en Proudhon hay como una voluntad de plebeyismo. Su figura era la prueba de que también había una aristocracia de ánimo en el humilde, y que esta podía corromperse por el ascenso social, por más justamente ganado que pudiera serlo. Se puede decir que, mientras que Marx escribía a favor del pueblo, en Proudhon quien habla es el pueblo mismo. Es la explosión de una inteligencia plebeya, natural y rebelde.

Su madre fue sirvienta y su padre cervecero. Es célebre la costumbre paterna de no vender su cerveza a un precio que superara el precio de la materia prima más el de su propia labor, pues toda ganancia que fuera más allá de esto lo consideraba un robo a sus vecinos.

Esta certeza paterna intuitivamente moral tan significativa se transformó en el hijo en una certeza sociopolítica, que no lo abandonó jamás. Hay que buscar en este tipo de conductas humildes y nobles a un tiempo el origen biográfico-existencial de la más famosa y radical tesis de Proudhon, a saber: la propiedad es un robo.

Y hay que buscarlas en la vida porque realmente su formación académica fue muy escasa. No llegó a finalizar el bachillerato. A los diecinueve años tuvo que ponerse a trabajar porque su familia no podía costearle los estudios, que en buena medida había podido realizar gracias a becas. Y, durante el poco tiempo que pudo estudiar, en realidad nunca dejó de trabajar, puesto que realizó diferentes tareas como pastor, tonelero y agricultor hasta que finalmente entró a trabajar en una imprenta.



Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) es considerado el primer gran teórico del anarquismo contemporáneo. El anarquismo es una corriente teórica especial, en la medida en que la mayoría de sus defensores consideran que no debe ser considerada una doctrina establecida. Su apego por la libertad lleva a sus teóricos a evitar cualquier intento por establecer categóricamente una definición del anarquismo.

Su gran inteligencia y vocación por el aprendizaje lo impulsaron a llevar a cabo una fértil labor autodidacta. Leyó a Descartes y a Rousseau; incluso aprendió hebreo y tuvo una notable formación lingüística. De hecho su primera obra fue un *Ensayo de gramática general* que publicó en 1837. Incluso la élite académica francesa elogió su segundo escrito, aparecido en 1839, *De la utilidad de celebrar el domingo*.

Pero no fue sino hasta 1840 cuando la figura de Proudhon mereció el reconocimiento general y la atención masiva del público con la aparición de su tercer libro, la célebre memoria *¿Qué es la propiedad?*, que por sí sola ya le habría valido un hueco notorio en la historia del pensamiento político y muy especialmente en la historia de las ideas utópicas.

En 1843 publicó *La creación del orden en la humanidad y Filosofía de la miseria*, que le valió una dura respuesta de Marx en su célebre *Miseria de la filosofía*. La relación entre ambos filósofos sociales fue a menudo difícil y, en el caso de Marx, despectiva. Desde luego, la talla intelectual del alemán es infinitamente superior a la de Proudhon. No obstante el francés representaba una radicalidad de tipo existencial e intelectual cuyo nivel de autocrítica e ironía eran completamente ajenos al carácter de Marx y, en general, a la filosofía alemana en general. Para probar esto, resultará muy interesante leer un extracto de una carta llena de reservas e ironía que Proudhon envió a Marx el 17 de mayo de 1846:

Mi querido señor Marx:

Acepto de buen grado convertirme en uno de los destinatarios de su correspondencia... Sin embargo no prometo escribirle mucho ni muy a menudo; mis diversas ocupaciones, unidas a una pereza natural, no me permiten semejantes esfuerzos epistolares.

[...] profeso un antidogmatismo económico casi absoluto. Si usted quiere, busquemos juntos las leyes de la sociedad...; pero ¡por Dios!, tras haber derribado todos los dogmatismos a priori, no pensemos ahora nosotros en adoctrinar al pueblo [...]. Aplaudo de todo corazón su idea de publicar un día todas las opiniones; tengamos una buena y leal polémica; demos al mundo ejemplo de... tolerancia; pero no nos convirtamos, por estar a la cabeza del movimiento, en los jefes de una nueva religión [...]. De lo contrario ¡no! [cuenta conmigo].

Miseria, 61-62

Cuando estalle la revolución de 1848, Proudhon estará en lo más alto de su prestigio intelectual y su carisma como líder político será incuestionable. Esto hará que sea elegido como diputado de la Asamblea Nacional del Parlamento francés de la Segunda República proclamada tras los acontecimientos revolucionarios del 48.

Su figura radical desentonó permanentemente con el ambiente burgués del Parlamento. Frente al reformismo republicano de casi la totalidad de los diputados, Proudhon se mostró inflexible en sus posiciones revolucionarias, que fue además defendiendo y publicitando mediante una gran actividad periodística.

Esta actitud beligerante le hizo ir ganando prestigio entre las capas obreras, a la vez que debilitaba su posición en la élite de la representación política.

Pero Luis Napoleón fue designado presidente de la Segunda República. Tan sólo dos años después dio un golpe de Estado por el que se convirtió en emperador. Proudhon no dejó de atacar ni un segundo a este mandatario, quien decretó una orden de arresto y cárcel de dos años contra el revolucionario diputado.

Huyó entonces a Bélgica, pero tiempo después regresó a Francia y fue descubierto y encarcelado. En prisión continuó su labor como revolucionario y escritor. Finalmente fue amnistiado y en 1863 publicó una de sus obras más importantes e influyentes, *El principio federativo*, que contiene buena parte de sus ideas políticas más elaboradas. Dos años después muere dejando su testamento intelectual y político en otro de sus libros más influyentes dentro del utopismo anarquista: *De la capacidad política de la clase obrera*.

Pensamiento: el anarcosocialismo

Proudhon no elaboró un pensamiento sistemático o más o menos ordenado. Su actividad social e intelectual, no obstante, no puede considerarse simplemente como una mera yuxtaposición de reacciones a problemas concretos de la realidad política que le tocó vivir. De hecho, en Proudhon pueden rastrearse algunas ideas matrices que constituyen un legado intelectual muy influyente y, desde luego, imprescindible en un libro que pretenda sintetizar la historia de la utopía.

Lo primero que observamos en la obra proudhoniana es la centralidad de la idea de justicia. De hecho, se puede afirmar que la justicia es la piedra de toque de toda su obra: «Justicia, nada más que justicia; tal es el resumen de mi argumentación; dejo a los demás el cuidado de ordenar el mundo» (*Propiedad*, 105).

El motor y el final de toda la vida humana está presidido por esta idea, según Proudhon. Ahora bien, esta idea se desarrolla en la historia a través de una ley intrínseca: el progreso.

Dentro de la tradición ilustrada francesa, el anarquista francés asumió la idea de que la historia evoluciona conforme a una ley interna que la impulsa hacia el progreso. Esta ley del progreso es la justicia. Es decir, lo que impulsa a la historia es la evolución hacia cada vez mayores cotas de justicia.

No obstante, como era evidente para Proudhon, la sociedad estaba formada de un modo profundamente injusto, que dejaba a la gran mayoría de la población en un nivel de vida ínfimo que parecía desmentir la idea de que la justicia era el final de la historia.

En tal sentido, Proudhon afirmaba que la explicación de esta aparente contradicción radicaba en que la justicia se plasmaba en la vida de dos maneras: como revelación y como revolución.

La justicia como revelación era aquella que se daba de manera trascendente a los seres humanos. Es decir, es esa justicia que se implanta en la vida de manera general, sin atender a las realidades inmediatas de las vidas individuales. Es un tipo de justicia por la cual lo colectivo presiona a lo individual para reducirlo a las necesidades de orden de cada tiempo histórico. Esta justicia se centra en la sociedad y es siempre externa al individuo y, por lo tanto, desprecia las necesidades reales de la existencia de cada persona: «La justicia es el fundamento de las sociedades [...]. La justicia no deriva de la ley; por el contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo *justo* [...]. Por tanto, si la idea que concebimos de lo justo y del derecho está mal determinada [...], habrá por esa causa desorden y malestar social» (*Propiedad*, 117).

Frente a este tipo de justicia insensible a la vida de cada uno de los ciudadanos, Proudhon proclama la justicia como revolución, que se centra en la vida real de cada persona, de cada ciudadano; no es externa a la vida real, sino que se centra en la vitalidad misma de cada persona. Este tipo de justicia es la que debe imponerse en la sociedad, pues constituye el único modo de que cada individuo considere al prójimo como poseedor de su mismo derecho a la justicia individual. El yo íntimo de cada ciudadano se conforma con el yo íntimo del resto de ciudadanos; de este modo se crea una comunidad inspirada en la dignidad personal, no en la renuncia de lo personal.

Como puede suponerse, el primer tipo de justicia, la justicia de la revelación, es la propia de las religiones, que ponían la salvación del ser humano en lo trascendente, mientras despreciaban el sufrimiento real de las personas.

Pero también es el tipo de justicia imperante en las ideas colectivistas del socialismo marxiano, para las cuales lo individual tenía muy poco valor, frente a la salvación de la clase proletaria, que lo trascendía. Este punto era insalvable entre el socialismo marxiano y el socialismo anarquista de Proudhon.

Además, para Marx, este giro individualista del francés era sólo producto de su mentalidad pequeñoburguesa; pues, a decir del alemán, toda noción de individualismo y de dignidad de lo personal era un resabio de la ideología burguesa, frente al genuino ideal socialista de lo colectivo y la justicia de un mundo sin clases.

No obstante, el individualismo revolucionario será una de las señas de identidad del anarquismo. De hecho, este punto se considera como uno de sus pilares intelectuales, a la vez que uno de sus límites como ideología revolucionaria. En cualquier caso, Proudhon afirmaba que sólo la justicia de la revolución podía implantar un mundo nuevo orientado hacia el bien de cada persona, a través del progreso histórico.

Ahora bien, Proudhon no puede ser considerado como un anarcoindividualista, si lo comparamos con el caso paradigmático de Stirner (que analizaremos más adelante). Sin embargo en su obra, como en la de otras corrientes anarquistas, lo individual tiene un papel central que es despreciado a menudo por otros socialismos de tipo colectivista como el marxismo.

Ahora bien, Proudhon sabía que la lucha contra el enemigo burgués y las viejas oligarquías estaba perdida sin una mínima organización común. La justicia era, a su juicio, como una especie de divinidad que presidía con su luz

el tiempo de la historia. La clave estaba en saber orientar a cada persona en el camino hacia ese lugar bienaventurado.

A juicio del francés la única vía para hallar esta senda de la justicia radicaba en la razón pública, que no se podía confundir con la suma de las razones privadas. La razón pública es una realidad que surge de las contradicciones de todas las razones privadas, y no es en ningún caso una entidad abstracta, como la voluntad general de Rousseau, a quien critica por «afirmar que la ley es expresión de una voluntad cuando debería ser la expresión de un hecho» (*Propiedad*, 123).

Esto parece *a priori* un debate de metafísica política, pero en realidad se puede explicar fácilmente desarrollando la idea principal de su libro *El principio federativo*, en donde ofrece su alternativa de organización social anarquista.

Para Proudhon la ciudad ideal es una proliferación de comunas o pequeños municipios que elaboren su propia red de relaciones, hasta hacer que el Estado opresor se desintegre. Este mundo social sin Estado carece de un centro rector, es decir, de un representante de la voluntad que pretenda convertirse en la voz de la razón pública común. Por el contrario, el propio juego de intercambio y de relaciones entre las pequeñas comunas, con sus propias contradicciones entre sí, constituye la verdadera razón común. El camino de progreso hacia la justicia de la revolución sólo sería posible a través de estas relaciones sociales establecidas en libertad, que salvaguardan la dignidad de cada persona.

Ahora bien, para lograr este objetivo, había que atacar la institución fundamental del enemigo burgués y de las viejas oligarquías terratenientes: la propiedad privada. Sólo mediante una nueva relación con la propiedad a través de comunidades libres, podía resolverse el sistema erróneo e injusto dimanado de la sociedad y del Estado burgueses. La futura sociedad anarquista debía partir del siguiente axioma: «¡La propiedad es el robo! [...] Propietario y ladrón [son sinónimos]» (*Propiedad*, 104).

Esta idea rompía con toda la historia pasada y constituía la base fundamental para construir un sistema social basado en la libertad individual y la justicia social que tuviera en la dignidad su límite inquebrantable y en la justicia social la meta común, de la que durante siglos los seres humanos se habían apartado al poner la justicia en lo trascendente y el objetivo de sus intereses sociales en el robo legitimado por la falsa y nociva idea de la propiedad.

Bakunin: el noble enemigo de Dios y del Diablo

Mijaíl Aleksándrovich Bakunin (Priamujino, Rusia, 1814-Berna, Suiza, 1876) es considerado, junto con Proudhon, el padre del anarquismo como verdadero movimiento de masas. Dejó una notable obra escrita en la que plasmó sus ideas de acción y sus proyectos utópico-anarquistas. Sin embargo, al igual que en el caso de su correligionario francés, Bakunin fue más un hombre de acción que un teórico, y por eso sería inútil tratar de esclarecer en su legado intelectual rutas sistemáticas tanto teóricas como de acción social.

A diferencia de Proudhon, Bakunin procedía de una noble familia rusa. En esto coincide con otro de los grandes anarquistas de la primera generación: el príncipe Kropotkin.

Siguiendo la tradición aristocrática de la familia, con catorce años fue enviado a Moscú para recibir formación y adiestramiento militar, pues como noble estaba destinado a ocupar un cargo entre la alta oficialía.



Mijaíl Bakunin en 1871. Bakunin comparte con otros teóricos del anarquismo el sentido existencial de su pensamiento político revolucionario. El anarquismo no fue para él una corriente teórica simplemente, sino una forma de construir su propia vida, tal y como lo prueba su valiente abandono de la cómoda y segura vida en el seno de su aristocrática familia.

En efecto, en 1834 fue ascendido a oficial subalterno, siendo destinado a diferentes misiones en lo que sería la actual Bielorrusia. Sin embargo, el fuerte carácter independiente del joven oficial lo llevó a romper con su familia. Abandonó el ejército contra la voluntad paterna y regresó a Moscú para estudiar Filosofía en 1835.

En la universidad conoció la obra de Kant y de los idealistas alemanes. En especial se interesó por Fichte, a quien tradujo, y cuyo fuerte subjetivismo de la acción lo influyó notablemente. Aunque Bakunin estuvo muy lejos de ser un idealista, no obstante, puede decirse que en su pensamiento puede rastrearse una reinterpretación de la idea de Fichte del yo como acción que se enfrenta con la naturaleza para construirse a sí mismo en el marco de la sociedad. Sin embargo, el anarquista ruso jamás admitió la idea del alemán de que el sujeto de acción se conforma sólo en la nación. Y, desde luego, Bakunin fue enemigo de ese tipo de socialismo de Estado de Fichte que ya analizamos en este libro.

Muy pronto el joven aristócrata sintió la necesidad de conocer de primera mano las culturas europeas de cuyas tradiciones había bebido en la universidad rusa. Así, en 1842 viajó a Alemania, en donde trabó conocimiento directo de los movimientos socialistas de Berlín. Pasó luego a Francia en donde conoció a Proudhon. Para entonces era un hecho la adhesión al anarquismo del inquieto aristócrata ruso.

Tras su paso por Suiza, regresó a Francia en el año clave de 1848, cuando por primera vez en la historia las clases proletarias alzaron su voz contra el sistema liberal de la Restauración. Fue el primer episodio de un descontento generalizado y latente que estalló con virulencia y desembocó en la Comuna de París (1871) y su sangrienta derrota.

Los anarquistas y los comunistas, unidos, habían sido los verdaderos catalizadores del movimiento insurreccional. A pesar de la derrota y de su dureza, la experiencia comunitaria evidenció para los revolucionarios la existencia de energías sociales suficientes para seguir intentando un cambio radical que posibilitara el nacimiento de un nuevo mundo social en Europa.

Bakunin viajó a Alemania en 1849 para intentar repetir en Dresde con mayor éxito lo sucedido en París. Pero este nuevo intento no sólo fue también un fracaso, sino que le valió la cárcel y la condena a muerte. Se le conmutó la pena por cadena perpetua, que cumplió en Rusia a partir de 1851. Logró escapar y a partir de entonces estuvo viajando por lejanos lugares como Japón y América hasta que en 1861 regresa a Europa occidental, concretamente a Inglaterra, pasando la mayor parte del resto de su vida en Suiza.

De vuelta a Europa funda en Ginebra la organización anarquista Alianza Internacional de la Democracia Socialista, cuyos miembros pasarán a engrosar el ala libertaria de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) o Primera Internacional, liderada por Marx y Engels.

En el Congreso de La Haya (1872) las disputas entre las diferentes facciones revolucionarias se saldaron con la expulsión de Bakunin y sus anarquistas. La Internacional se centró desde entonces en los objetivos comunistas de sus líderes alemanes. El movimiento libertario comenzó entonces una andadura diferente, incluso contraria al comunismo de la Internacional, sobre todo en lo que respecta a su antiestatismo.

Bakunin murió en la pobreza, y en cierta soledad, en 1876, en la ciudad suiza de Berna.

Pensamiento: el anarquismo clásico

Bakunin, a diferencia de otros ideólogos revolucionarios anarquistas, sí tuvo una formación filosófica universitaria. Como acabamos de ver, estuvo muy interesado en la tradición idealista alemana. No obstante, su pensamiento no fue en modo alguno el de un académico, sino que, por el contrario, estuvo siempre atravesado por la realidad social inmediata.

Así pues, Bakunin aplicó su formación intelectual a la realidad. Su forma de pensar y actuar fue ajena a las fabulaciones metafísicas, y sus especulaciones estuvieron siempre guiadas por las circunstancias inmediatas.

En consonancia con todo esto, el ruso partió de una idea que será la base de toda su acción y pensamiento: el materialismo. En *Dios y el Estado* leemos lo siguiente: «Sí, los hechos están antes que las ideas; el ideal, como dijo Proudhon, no más que una flor de la cual son raíces las condiciones materiales de existencia. Toda la historia intelectual y moral, política y social de la humanidad es un reflejo de su historia económica» (*DyE*, 3).

A su juicio, los seres humanos nacen rodeados de una doble realidad material: la realidad natural y la realidad social. La naturaleza y la sociedad son entidades reales, en absoluto abstractas, que constituyen una evidencia en la vida de los hombres. Sin embargo, la relación que los hombres mantienen con sendas materialidades es diferente.

La naturaleza constituye un elemento insuperable de la vida. El ser humano no tiene poder para modificar lo natural más que en un sentido relativo. Así, por ejemplo, se puede cambiar el curso de un río, pero no es posible evitar la necesidad de comer o el carácter ineluctable de la muerte.

En opinión de Bakunin, la especie humana es, ciertamente, la cúspide del reino animal. Esto le faculta para actuar como señor de la naturaleza; sin embargo, la naturaleza impone límites ante los que el hombre no puede hacer absolutamente nada.

Pero los hombres no se crecen sólo en un elemento natural. De hecho, su peculiaridad como criatura emerge en el ámbito social. En cuanto a la realidad social, Bakunin recibe la influencia del buen salvaje de Rousseau, si bien lo trata con cierta distancia. A su juicio, si la sociedad no hubiera sido inventada, el ser humano habría continuado siendo un salvaje; «es decir, un santo», afirma con ironía. Por tanto, no cabe lamentarse de aquella presunta época en la que el hombre perdió su santidad en el pasado, porque hay toda una labor que hacer en el presente.

Los seres humanos no sólo están facultados para modificar la vida social según sus propias aspiraciones, sino que tienen todo el derecho a hacerlo. Sin embargo, constata que los hombres, a pesar de este derecho, han como olvidado que son los señores del mundo social que los rodea.

Bakunin elabora en este punto una idea de Feuerbach que también influyó en Marx, según la cual los seres humanos idealizan sus propias cualidades y las trasladan a una realidad ficticia, Dios, que finalmente se convierte en una fuerza que los domina a ellos.

Del mismo modo, el anarquista ruso afirmaba que los seres humanos vivían sometidos por dos abstracciones fundamentales que habían creado ellos pero que, paradójicamente, habían terminado por someterlos. Estas abstracciones eran Dios y el Estado.

El poder sobrenatural de Dios paralizaba a los seres humanos, y de eso se servían los poderes tradicionales de la Iglesia, la nobleza y la burguesía para subyugar a los proletarios:

Ved, pues, en qué error profundo se encuentran nuestros queridos e ilustres idealistas. Hablándonos de Dios, creen, quieren elevarnos, emanciparnos, ennoblecernos y, al contrario, nos aplastan y nos envilecen. Con el nombre de Dios se imaginan poder establecer la fraternidad entre los hombres, y, al contrario, crean el orgullo, el desprecio; siembran la discordia, el odio, la guerra, fundan la esclavitud. Porque con Dios vienen necesariamente los diferentes grados de inspiración divina; la humanidad se divide en muy inspirados, menos inspirados y en no inspirados de ningún modo [...]. Los más inspirados deben ser escuchados y obedecidos por los menos inspirados. He ahí al fin el principio de autoridad bien establecido, y con él las dos instituciones fundamentales de la esclavitud: la Iglesia y el Estado.

DyE, 27-28

Del mismo modo, el Estado se erigía en una especie de divinidad sociopolítica, cuyos dictados amedrentaban al pueblo, por su carácter irresistible y la amenaza permanente que representaba tanto el poder físico como el legal. De esta manera, la realidad material de la sociedad terminaba

transformándose en una especie de realidad irresistible, ante la cual, como si fuera una realidad natural, parecía que los seres humanos no podían hacer nada para cambiarla.

Frente a estas abstracciones, Bakunin reclamaba el derecho de los desheredados a cambiar las condiciones sociales. Bien es verdad, opina el anarquista, que la vida social es una realidad de la que no puede prescindir el ser humano. Los hombres no pueden crecer al margen de lo social, que se le presenta como una evidencia tan inmediata como la naturaleza. Ahora bien, esto no significa que no tengan el poder suficiente para modificar las estructuras de esa realidad social, dominada por las dos abstracciones de Dios y el Estado.

Según Bakunin, los principales enemigos que colaboran para negar la libertad de los hombres son Dios y el Estado. Su proyecto fundamental consiste en la destrucción de ambos. El mundo futuro de libertad anarquista es el de una sociedad donde no tienen cabida ni el poder de Dios ni el poder del Estado, pues estos son los grandes esclavizadores humanos. Conviene tener muy clara esta idea.



Portada de la primera edición del libro de Thomas Hobbes (1588-1679) *Leviatán*, hecha por Abraham Bosse. Este libro desarrolla la más profunda descripción de la idea de Estado moderno y se llega a afirmar que el Estado es como una especie de Dios artificial que gobierna a los hombres. Pues bien, el anarquismo en general, y Bakunin en particular, señalarán al Estado como el principal devorador de los hombres, junto con el Dios de la religión.

A menudo se afirma que el anarquismo propone una vida de tipo salvaje, ajena a la vida social y sin gobierno. Por el contrario, Bakunin afirmaba que el hombre tiene necesariamente que vivir en sociedad. Este límite es infranqueable. Lo fundamental del pensamiento anarquista es que la vida en

sociedad no tiene por qué ser una vida bajo el armazón dominador de un Estado.

El plan para construir esta futura sociedad anarquista tiene dos pasos. Un primer paso destructivo, consistía, según Bakunin, en destruir la religión y el Estado por medio de la revolución. La violencia constituye un momento necesario del proceso, porque sendas abstracciones opresoras jamás se suprimirían a sí mismas de manera voluntaria. No obstante, la educación desempeñaría un papel revolucionario, al impulsar un pensamiento crítico que pusiera en entredicho las falacias de la religión. Así habla Bakunin de la educación oficial:

Tales son los cuentos absurdos que se divulgan y tales son las doctrinas monstruosas que se enseñan en pleno siglo XIX, en todas las escuelas populares de Europa, por orden expresa de los gobiernos. ¡A eso se llama civilizar a los pueblos! ¿No es evidente que todos esos gobiernos son los envenenadores sistemáticos, los embrutecedores interesados de las masas populares?

DyE, 4

Pero esto no sería suficiente. El revolucionario anarquista además de un educador es un activista que pone su mano en la realidad política para destruir el Estado.

El segundo paso de este proceso es ya el estadio constructivo. El Estado dispone de garras opresoras muy eficaces: el Derecho, las leyes, los estamentos, las autoridades públicas, la policía. Derribado el Estado, el mundo que queda es un lugar en donde ya no hay ni derecho falaz, ni ley, ni estamentos, ni autoridades ni fuerzas policiales. Quedan únicamente seres humanos libres, individuos racionales que pueden ejercer su derecho a unirse a otros seres humanos que compartan sus propios proyectos.

A diferencia del mundo estatal, que sometía a los hombres y los obligaba a cumplir órdenes que casi nunca coincidían con sus propios intereses, en la sociedad anarquista que comenzaría a fundarse, los seres humanos se unirán en pequeñas federaciones en las que cada uno podrá tomar sus propias decisiones en un entorno cohesionado por la unidad de criterios compartidos.

Bakunin no creía en el dirigismo revolucionario. Los marxistas habían afirmado la necesidad de que un grupo de personas dirigieran en un primer momento las energías revolucionarias de las masas, con el fin de llevar a buen puerto la organización social futura. Bakunin atacará esta posición, convirtiendo en una seña de identidad del anarquismo su odio al oficialismo revolucionario.

Los anarquistas consideran que el revolucionario como mucho puede ofrecer sus ideas a las masas, de modo igualitario, sin conformar una élite directiva. Esta posición radical será una de las causas de las desavenencias de la corriente libertaria con el marxismo en general.

No obstante, el anarquista ruso no era tan ingenuo como para afirmar que el mundo de federaciones anarquistas surgiría por generación espontánea después de la revolución. Él comprendía que debía existir un trabajo de dirección. Ahora bien, esta labor directiva no tenía que ser el fruto de un órgano revolucionario con poderes superiores.

La dirección revolucionaria de las masas que propone el anarquismo bakuniano es de tipo persuasivo, no político. No hay en su idea de dirección ningún elemento del poder y la coerción. El anarquista se limitará a señalar con criterios lógicos y persuasivos cuál es el camino hacia la libertad.

Esta posición es fundamental a la hora de valorar el fuerte compromiso del anarquismo con la libertad real de las personas. El marxismo, por su parte, tildará de pequeñoburguesa esta idea de la libertad individual, y defenderá la necesidad de una élite revolucionaria que dirija a las masas hacia la libertad comunista. Esto, como veremos, dio origen a las terribles dictaduras de partidos que, finalmente, sometieron a las masas proletarias en los sistemas comunistas de la Unión Soviética o en China.

Estas federaciones de hombres libres podrían organizarse económicamente de modo muy efectivo. Bakunin consideraba que, una vez destruidos los parásitos sociales (clérigos, políticos, militares...), los asociados anarquistas podrían autogestionarse de modo que sólo tendrían que trabajar vocacionalmente y no tendrían que dedicar demasiado tiempo, dado que sólo tendrían que cubrir sus necesidades, sin tener que trabajar para otros parásitos que los desangran.

Esta idea, si echamos la vista atrás, la hemos visto repetida a lo largo de la historia. Un ejemplo muy recurrente a este respecto es el de los utopianos. Según Moro, en la isla de Utopía no había que trabajar demasiadas horas por las mismas razones que siglos después va a aducir Bakunin. Como puede observarse, en el viejo ideal de Moro, al igual que en el de Bakunin, se aboga por un sistema económico basado en la felicidad y la autogestión de la sociedad, ajeno a los parámetros del beneficio y la explotación del capitalismo.

El mundo anarquista de Bakunin era el de una sociedad universalmente unida por federaciones libres cuyo modelo económico era el de la libre disposición y explotación de los recursos en beneficio de las personas, no de

las corporaciones. Y, a nivel social, era un modelo que pensaba en asociaciones de hombres que no perdían su individualidad, pues su pertenencia a la federación estaba determinada por su propia decisión, y las directrices de la misma eran comúnmente adoptadas, sin la necesidad de agentes directores.

Si echamos ahora un breve vistazo atrás, nos daremos cuenta de cómo hay un cierto poso cristiano ateo, podríamos decir, en el anarquismo, en la medida en que todos sus protagonistas, de uno otro modo, piensan en un sistema de vida más allá del Estado, independiente de él, formado por pequeñas comunidades que se unen libremente para vivir un mismo ideal de felicidad, sin necesidad de poderes superiores violentos. En cierto modo, los primeros cristianos aspiraron a algo muy parecido. Asimismo, el deseo de que el ideal se extendiera sin violencia por todo el mundo es algo común al anarquismo y al primer cristianismo.

Stirner: solo, único y contra todos

Max Stirner fue el seudónimo de Johann Kaspar Schmidt (Bayreuth, Alemania, 1806-Berlín, 1856), filósofo alemán padre del anarcoindividualismo o de la filosofía del egoísmo. Su teoría política se centrará fundamentalmente en una defensa radical, llevada hasta sus últimas consecuencias, de la noción de individuo soberano.

Lo primero que salta a la vista al estudiar la vida de este hombre es que a lo largo de su existencia no encontramos un vínculo social ni familiar estable. Esto, muy probablemente, será muy importante en la elaboración de su propia doctrina del individuo como realidad última y absolutamente independiente de cualquier entramado social establecido (familia, matrimonio, Estado, partido...).

Su familia era de origen sencillo. Él fue el hijo único de un fabricante de flautas que murió apenas seis meses tras su nacimiento. Dos años después de este luctuoso suceso, en 1809, su madre se casa en segundas nupcias y deja a su hijo a cargo de unos familiares durante un año. En 1810 se reunirá con su madre en la ciudad de Kulm. Pero desde entonces su vida será siempre un ir y venir. En 1819 regresará con sus familiares de Bayreuth, donde terminó sus estudios juveniles.

Entró posteriormente en la Universidad de Berlín, donde conoció a Hegel y respiró el ambiente hegeliano de la cultura germana de la época. Pero terminó los estudios de Filosofía y Teología muy tarde, a la edad de

veintiocho años, por diversos viajes y causas, como el deber de atender los problemas de salud mental de su madre, que, en 1837, tiene que ser ingresada de por vida en un hospital. Esta es una época muy difícil en la vida de Stirner.



Caricatura de Max Stirner, hecha por Friedrich Engels, durante una de las tertulias políticas en las que solían coincidir. La postura marcadamente individualista de Stirner lo llevó pronto a levantar suspicacias entre los asistentes a los debates políticos. De hecho, se puede decir que Stirner llegó a ser una especie de apestado, cerca del cual no quisieron estar ni siquiera los más revolucionarios de su época.

En aquel mismo año murió su padrastro. Pero la vida seguía y el futuro filósofo contrajo matrimonio con la hija ilegítima de su casera, la cual quedó pronto encinta. No obstante, en 1838 moría al dar a luz junto con el bebé que esperaban. Estos trazos de una vida bastan para hacerse una rápida idea de la sensación de soledad y orfandad en que debió de sumirse Johann Kaspar Schmidt.

A pesar de sus intentos por encontrar un puesto docente de mayor rango, Stirner sólo logró un empleo en 1839 como profesor de un colegio femenino

al que asistían las hijas de clase acomodada de Berlín.

En esta ciudad entró en contacto con Los Libres, un grupo de jóvenes hegelianos de izquierda, entre los que se encuentran Engels, el futuro camarada de Marx, y con quien no debió de trabar demasiados afectos, habida cuenta de las notas satíricas de aquel contra el anarcoindividualista. Es entonces cuando comienza a escribir pequeños artículos con el seudónimo por el que pasará a la posteridad: Max Stirner.

En 1842 se funda la *Gaceta Renana*, órgano de difusión de las ideas revolucionarias de los hegelianos de izquierda, en las que participaron personajes como Marx y el mismo Stirner. No obstante, se produjo una ruptura entre los miembros de este grupo, pasando a dividirse en dos: los seguidores de Marx, que querían llevar las ideas de revolución a la acción directa de un modo planificado, y otro grupo, entre los que se encontraba Stirner, quien deseaba la revolución pero a través de la crítica de las conciencias y sin un órgano de dirección reglamentario. En este episodio temprano puede verse una anticipación de las permanentes disputas que se produjeron después entre marxianos y anarquistas, que llevaron a su escisión final en la Primera Internacional, como acabamos de ver más arriba.

Aquel mismo año se casa de nuevo, formando un matrimonio que él desea libre, ajeno a los encorsetamientos de las familias de la época. Parece que su vida comienza a normalizarse, con un trabajo sencillo pero honesto, un matrimonio estable pero liberal y una labor intelectual aceptable en los medios escritos más revolucionarios.

Si embargo, en 1844 renuncia a su puesto en el colegio femenino y da a la imprenta su libro más importante: *El Único y su Propiedad*. Enseguida el libro es censurado y su venta se prohíbe. Esto le granjeó cierta popularidad entre las corrientes más radicales de la época. No obstante, buena parte de estos intelectuales atacaron el libro, el cual fue finalmente permitido.

Stirner se defendió de los ataques de los que, *a priori*, podrían haber sido sus correligionarios en la lucha por la libertad. Así, por ejemplo, Ludwig Feuerbach (1804-1872), que tanto había influido en Marx, en Bakunin y en él mismo, atacó la obra. Su soledad intelectual sería en adelante cada vez mayor. A esta además se sumaba la personal, con el abandono por parte de su mujer en 1846.

Trató Stirner de aferrarse a su carrera intelectual, pero fue inútil. No logró ningún lugar preeminente ni en la consideración general ni en las instituciones educativas de su época. De hecho, intentó salir adelante con diversos negocios que fracasaron, hasta el punto de ser encarcelado en diversas ocasiones por

morosidad. Así murió, en absoluta soledad en 1856. Las autoridades intentaron dar con algún familiar que se ocupara de su cadáver, pero sólo pudieron anotar: «No se le conoce ni madre ni esposa ni hijos».

Sus escritos no lograron atraer el beneplácito de las élites culturales y jamás obtuvo el prestigio que sin duda mereció. De hecho, prácticamente hasta la actualidad, no se le ha reconocido el valor como pensador original ni ha ejercido una notable influencia.

Hoy se le considera como el antecedente de ese otro gran ignorado en vida de la filosofía contemporánea: Nietzsche. Y, desde luego, su radicalidad individualista constituye a la vez un destino existencial y una piedra fundamental en el edificio del pensamiento utópico y del movimiento anarquista y, en general, de toda posición marcada por lo personal y el amor furibundo a la libertad y a la independencia, hasta sus últimas consecuencias.

Pensamiento: anarcoindividualismo

Todas estas desgracias personales pueden explicar parte del espíritu fuertemente individualista de la filosofía de Stirner, muy alejada de ideales comunitarios. El hecho de su temprana orfandad paterna, los desajustes de su infancia familiar, el no tener hermanos en que apoyarse, sus desventuras como marido y la muerte de su hijo nonato pueden resultar significativos como experiencias que lo llevaran a aferrarse a lo único que tenía y le quedaba: a sí mismo. Estas desgracias personales pudieron coadyuvar a su concepción de la existencia como una realidad en la que el individuo no llega a establecer verdaderas relaciones con nada que no sea él mismo pues, de lo contrario, pierde su libertad absoluta.

Ahora bien, la carga filosófica de su pensamiento no puede explicarse solamente por lo biográfico. Su radicalidad brota de unas posiciones intelectuales muy sólidas y, de hecho, se puede decir que, al menos filosóficamente, la obra de Stirner es muy superior a la del resto de utopistas revolucionarios de su época.

En su principal libro, *El Único y su Propiedad*, antepuso una introducción muy célebre, en la que sintetiza el arriesgado punto de partido de toda su reflexión. Al final de esta primera parte, escribe:

¡Fuera entonces toda causa que no sea entera y exclusivamente la mía! Mi causa, me dirán, debería ser, al menos, la «buena causa». ¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy ni bueno ni malo; esas no son, para mí, más que palabras.

Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general, sino única, como yo soy único.

A esto hay que añadir el verso que escogió para encabezar todo el libro, y que extrajo del primer verso del poema de Goethe *Vanitas, vanitatum vanitas!*: «He fundado mi causa en nada».

Desde luego, lo primero que salta a la vista en esta actitud desafiante es que estamos ante algo diferente a todo lo anterior.

Hemos visto que, de uno u otro modo, todo el pensamiento utópico se basa en la búsqueda de un ideal de vida feliz, como causa de la acción común. Y ahora estamos ante un pensamiento utópico que se presenta como una ideología que no tiene causa. Hasta Stirner las diferentes corrientes utópicas tenían como principales objetivos la causa de la felicidad y de la libertad del género humano. A partir de él, asistimos al nacimiento de una utopía que no tiene causa, que no propone una acción comunitaria, que no piensa en la libertad y la felicidad de los seres humanos en un mundo mejor, sino que, por el contrario, se presenta como un pensamiento que quiere liberar al ser humano hasta de las causas.

Ser libre para Stirner es serlo absoluta y radicalmente, hasta el punto de que considera que vivir apegado a la conquista de una causa es perder la libertad real. Tener un ideal es ponerse grilletes. Pero esto lo vamos a ver ahora mismo más pormenorizadamente.

Stirner partió de la idea de que la vida del ser humano es desde el principio una lucha con lo que lo rodea. No hay que entender «lucha» sólo en un sentido violento. No se trata de decir que los hombres tienen que agredir a lo que los rodea para lograr sobrevivir. Es más bien en un sentido formador. El anarcoindividualista afirmaba que el sujeto humano nace de la confrontación con lo que lo rodea: es decir, que desde la infancia el entorno constituye el espacio que nos despierta a nosotros mismos para llegar a ser lo que se debe ser: uno mismo: «En cuanto el hombre despierta a la vida, intenta encontrarse y conquistarse a sí mismo en medio del caos en que rueda confundido con todo lo demás» (*El Único*, 19).

Ahora bien, en este difícil trance que es constituirse a sí mismo, en esta lucha por llegar a ser uno el que es, hay riesgos y, si no se sale victorioso, el ser humano termina convirtiéndose en un siervo de otro (sea este «otro» lo que sea: un ser humano, un ideal, el Estado, la naturaleza...). Por lo tanto, en la lucha hay vencedores y vencidos y de lo que se trata es de que cada hombre sea el vencedor: «Vencer o ser vencido, no hay otra alternativa. El vencedor

será el amo, el vencido será el esclavo. Uno disfrutará de la soberanía y de los “derechos del señor” y el otro cumplirá con respeto sus “deberes de súbdito”» (*El Único*, 19).

En este proceso, los seres humanos pasan por diferentes fases: la infancia, la juventud y la madurez. En cada una de ellas, por regla general, el hombre se relaciona con el entorno de una manera diferente. Hay, por tanto, tres etapas humanas en la lucha por llegar a ser un hombre. Ahora bien, el objetivo final no es convertirse sólo en un hombre, sino en ser un hombre libre, es decir: en un individuo. Veamos cómo transcurre este proceso.

El niño vive en un mundo naturalizado y espontáneo. Su modo de enfrentarse al entorno no es reflexivo, sino más bien intuitivo y natural:

Durante largo tiempo escapamos a una lucha cansadora y triste: la lucha contra la razón. Lo mejor de la infancia pasa sin que tengamos que pelear contra la razón. No nos preocupamos de ella, no nos mezclamos con ella, ni admitimos ninguna razón.

[...] De niños habíamos vivido sin meditar.

El Único, 20

No obstante, durante la niñez los seres humanos actúan ya de un modo beligerante; el niño no es un simple animal irracional. Hay en el ser humano infantil ya un deseo de liberarse del entorno. La curiosidad del pequeño no nace de un deseo teórico, sino que es un impulso interior y espontáneo de conocimiento, a través del cual espera dominar con su pequeño cuerpo todo cuanto lo rodea. El niño, por así decir, tiene el deseo de superar el miedo que le inspira el mundo. Siente el impulso natural de medir su pequeño poder con el poder que se le enfrenta:

Para alcanzar la liberación, en la infancia tratamos de penetrar las cosas o de «ir detrás» de ellas; para eso espiamos su parte débil (en esto los niños tienen un instinto que no los engaña); nos gusta romper lo que encontramos a mano, revisar los rincones prohibidos, explorar todo lo que se oculta a nuestras miradas; ensayamos nuestras fuerzas [...]. ¡Detrás de los golpes se levantan, más poderosos que ellos, nuestra audacia y nuestra obstinada libertad! Nos deslizamos poco a poco a través de todo lo inquietante, a través de la fuerza temible del látigo, a través del rostro enojado de nuestro padre, y detrás de todo descubrimos nuestra ataraxia y ya nada nos incomoda, ya nada nos espanta; tenemos conciencia de nuestro poder de resistir y vencer, descubrimos que nada puede violentarnos. Lo que nos inspiraba miedo y respeto, en lugar de intimidarnos nos alienta: detrás del rudo mandato de los superiores y de los padres, se levanta más obstinada nuestra voluntad, más rápida nuestra astucia. Cuando más aprendemos a conocernos, más nos reímos de lo que considerábamos insuperable.

El Único, 19

La imagen que Stirner nos ofrece de la infancia obedece ciertamente al ideal de un niño valiente y decidido que, con mayor o menor energía, es siempre todo ser humano en sus primeros años.

Lo fundamental para el anarcoindividualista es demostrar que durante la infancia la lucha del ser humano se establece contra las leyes del mundo — encarne estas quien las encarne: Dios, los padres, el profesor...—. Sin embargo, esta lucha con lo exterior va conformando el interior del sujeto. En unos las leyes irán calando más que en otros, según la personalidad. Ahora bien, lo que se cumple en todos los seres humanos es la experimentación de un cambio de actitud al llegar a la juventud.

Al entrar en la etapa de la juventud, la orientación mundana del niño deja paso a la orientación intelectual del joven. El parámetro que movía al niño eran las resistencias del mundo frente a sí. Al entrar en la edad juvenil, el mundo ya no es el objeto primario de la relación vital, sino el ideal. Veamos esto más despacio.

El joven toma como medida de su fuerza su propia conciencia. El cuerpo, por así decir, era el punto crucial en la vida del niño: su cuerpo reaccionaba espontánea y sagazmente ante el mundo de la autoridad inmediata. Por el contrario, el joven se abstrae de lo inmediato; para él lo fundamental es lo que afirma la voz de su conciencia, y es con ella con la que mide el mundo. Por lo tanto, entre el mundo y el ser humano se interpone la conciencia: «Somos, desde entonces, “los servidores de nuestros pensamientos”; obedecemos sus órdenes como en otros tiempos obedecimos las paternas o las de otros hombres. Son ellas (ideas, representaciones, creencias) las que reemplazan a los mandatos paternos y las que gobiernan nuestra vida» (*El Único*, 21). «No hay para el joven mayor placer que descubrir y apropiarse del pensamiento puro; la verdad, la libertad, la humanidad, el hombre, etc.; esos astros brillantes que alumbran el mundo de las ideas, iluminan y exaltan las almas juveniles» (*El Único*, 22).

El joven se convierte en un ser humano idealista. Su conciencia le dicta ahora las normas; es, por así decir, el servidor de sus ideales. Y, además, estos ideales los lanza sobre el mundo para relacionarse con él.

Ya no hay en el joven esa relación inmediata con las cosas mundanas que veíamos en el niño. Todo pasa por el tamiz de sus propios pensamientos. Si antes el niño filtraba la realidad cargando con el fardo de las autoridades que se le imponían (escuela, familia...), el joven pone ahora su propio filtro ante el mundo. Por tanto, afirmaba Stirner, el joven se libera así de las autoridades

que quieren someter al niño, pero esto no significa en modo alguno que con ello el ser humano haya alcanzado la autonomía.

Frente a lo que pudiera parecer, el joven no es libre porque obedezca sólo a su conciencia, en lugar de hacerlo ante la autoridad externa, como le pasaba al niño. El hecho de que durante la edad juvenil los seres humanos sometan el mundo bajo el arco de sus ideales propios no significa que se liberen del mundo que los rodea. Simplemente, ponen una barrera entre sí mismos y el mundo: sus ideales. Pero lo que sucede no es que se hagan libres, sino que pasan a convertirse desde entonces en siervos de un nuevo fantasma autoritario: su conciencia. La radicalidad de Stirner comienza a vislumbrarse en este tipo de ideas.

Hasta entonces, el pensamiento liberal había venido considerando que seguir la propia conciencia era la forma más pura de llegar a ser libre. Esta idea se extendió hasta llegar a ser una evidencia general pero no para Stirner.

Según su filosofía anarcoindividualista, seguir los dictados de la propia conciencia no es más que una forma refinada y tramposa de vivir tutelados. Stirner consideraba que seguir los mandatos de la propia conciencia no nos hace libres, sino simplemente esclavos de nosotros mismos o, por así decir, de un fantasma que nos dicta los ideales a los que debemos restringir nuestra libertad. De esta situación de autoesclavitud se sale en la siguiente fase de la evolución del individuo.

A este estadio juvenil que acabamos de ver lo sustituye la etapa de madurez. En esta fase el ser humano rebaja sus expectativas ideales. Por así decir, se hace más conservador: los grandes ideales de la «Verdad», la «Libertad», el «Bien» o la «Humanidad» ceden su mayestático lugar a realidades más efectivas e inmediatas.

Una firma manuscrita en tinta negra, que parece ser una abreviatura o un pseudónimo, compuesta por formas fluidas y entrelazadas que sugieren las letras 'M' y 'S'.

Firma de Stirner. Max Stirner se llamaba en realidad Johann Kaspar Schmidt. No deja de ser paradójico, incluso irónico, que un filósofo que había defendido con tal radicalidad la necesidad de ser uno mismo, de ser un verdadero individuo, no firmara sus obras con su nombre propio, sino con un seudónimo.

En cierto modo, el hombre adulto vuelve a hacerse cargo del mundo «real» en el que antes había vivido el niño pero con una experiencia ganada y una capacidad de racionalidad lógica que lo facultan para actuar de modo estratégico y plenamente consciente. Es entonces cuando el ser humano deja de vivir según un ideal y pasa a vivir según su interés.

¿Y cuál es ese interés? Stirner lo afirma rotundamente: el interés egoísta; es decir, lo que con total libertad es querido en cada caso por cada individuo. El adulto libre no actúa conforme a un ideal, sino conforme a su propio deseo. Y este deseo es el de un hombre de carne y hueso; el del ser humano real, con sus apetencias físicas y reales; Stirner no habla de un ser humano abstracto.

El niño era realista, ocupado por las cosas de este mundo, hasta que llegó poco a poco a penetrarlas. El joven es idealista, ocupado en sus pensamientos, hasta el día en que llegará a ser hombre egoísta que no persigue a través de las cosas y de los pensamientos más que la felicidad de su corazón, y pone por encima de todo su interés personal.

El Único, 24

El hombre maduro y egoísta aspira a cumplir sus propios deseos y esto lo hace sin tener que buscar una causa fuera de sí que lo justifique; él quiere cumplir su deseo porque es simplemente su deseo, con total independencia de si es bueno o malo. Estas categorías idealistas de la bondad o la maldad, propias del joven, no entran en sus parámetros. Para el hombre adulto libre bueno es todo cuanto participa en el cumplimiento de lo que quiere en cada momento, malo todo cuanto resiste tal cumplimiento.

Pues bien, de este hombre adulto extraerá Stirner su idea de «el Único», es decir, su idea del individuo pleno, que es en última instancia (si es que se puede decir así) su verdadero ideal.

Mientras los pensadores anarquistas que acabamos de ver habían orientado su pensamiento hacia la libertad en sentido social, Stirner ofrecerá un ideal, por así decir, asocial; es decir, estrictamente orientado a la conformación del sujeto individual, como piedra angular de la totalidad. Según la utopía individualista de Stirner la sociedad debe subsumirse incluso a esta realidad subjetiva radical.

Es más, la propia idea de «sociedad» es para el alemán un falso ídolo más ante el cual han sucumbido casi todos los utopistas. De hecho, hoy día, en la mayoría de los casos, cuando se piensa en una utopía, se da por supuesto que se trata de un proyecto más o menos irrealizable de vida en común, esto es, de sociedad perfecta.

Pues bien, Stirner denuncia este utopismo como un mero artefacto ideológico para sojuzgar al individuo real. Además, él considera que atenta contra la íntima naturaleza de las personas, pues, a decir del anarcoindividualista, los individuos realmente libres viven ajenos a los dictámenes de la sociedad y sólo quieren cumplir sus propios deseos. El hombre libre no tiene una causa social en la que invertir su vida; su única causa es su vida misma, inmediata y de carne y hueso. Su utopía es la del individuo realmente existente con sus pulsiones.

Siguiendo el hilo de este mismo orden de cosas, se puede adivinar ya cuál es la postura de Stirner respecto de la idea de partidos.

Para este utopista de la individualidad, la idea de partido y de libertad personal son contradictorias entre sí. Si el verdadero individuo es ajeno a cualquier imperativo de vida social feliz, lo será igualmente o aún más a los imperativos ideológicos de una «parte» de esta sociedad: es decir, de un «partido».

Esto no quiere decir que el Único no pueda formar parte de un partido cualquiera; lo que significa es que su adhesión nunca puede ser completa, pues él siempre obedece al criterio libérrimo de lo que sus propios deseos manifiestan en cada caso. En tal sentido, el Único, el individuo completamente libre, puede abandonar cualquier partido con la misma naturalidad con la que entró a formar parte de él. En realidad su partido es siempre él mismo: «Hay partidos en el Estado. ¡Mi partido! ¡Quién no tomaría partido! Pero el individuo es único, y no es miembro de un partido. Libremente se une, y después se separa libremente» (*El Único*, 239).

Con esta actitud tan absolutamente individualista, no puede extrañarnos que los que fueron sus colegas revolucionarios, los hegelianos de izquierda, los anarquistas y los marxianos, terminaran huyendo de Stirner como del demonio, y que su posición intelectual finalmente lo llevara a un aislamiento casi enteramente consecuente con su propia doctrina.

A su juicio, todos los sistemas idealistas que ponen su esperanza en un mundo feliz y bueno no son más que elaboraciones del mismo viejo ideal cristiano, que en esencia sólo fabrica siervos e impide el natural desenvolvimiento de la individualidad libre. Hegel, Marx y los comunistas, todos, excepto él mismo, no habían hecho más que extraer el fondo salvador de sus ideas de la idea de amor al prójimo del cristianismo. Por eso Stirner acusa a todos ellos de no ser más que cristianos encubiertos, por más que arremetan contra la Iglesia y la religión, como en el caso de los marxianos y los anarquistas.

Frente a estos idealistas del amor y el bien común, Stirner propone un nuevo ideal: el ideal de un sujeto sin ideales a los que servir. Por eso, frente a los partidos del amor cristiano (idealistas, marxistas y anarquistas), el anarcoindividualista proclama el partido de quienes no tienen partido. Así, escribe: «¿Qué me importa, por otro lado, el partido? Yo encontraré siempre bastantes compañeros que se unan a Mí sin prestar juramento a mi bandera» (*El Único*, 240).

Este partido de los que no pertenecen a ningún partido es la paradójica consecuencia del ideal anarcoindividualista de Stirner.

La religión y el Estado son las dos formas de dominar a los individuos frente a los cuales reacciona el Único. La religión ordena amar al prójimo en nombre de Dios; el Estado, en nombre de la Humanidad. Pero la trampa es la misma: la usurpación del Único. Pero ¿qué es lo que la religión, el Estado y la sociedad usurpan al Único? Stirner lo tiene claro: su Propiedad.

Al decir propiedad, hemos de considerarla en sentido amplio, tanto en el sentido moral de lo propio como en el sentido ostensible de bien material. En efecto, según Stirner el Único tiene derecho a poseer cuanto pueda adquirir por el ejercicio de su poder individual. Sin embargo, la religión lo doblegó para que lo repartiera entre los débiles, y el Estado liberal lo ha obligado a ceder una parte a la Administración como pago por su protección.

Pero Stirner tiene muy claro que todo cuanto un individuo adquiere por su poder nada ni nadie tiene derecho a arrebatárselo: ni en nombre de Dios ni de la sociedad ni de la humanidad. El Único tiene derecho a su propiedad, al igual que todo otro individuo tiene derecho a hacerse con esa propiedad, lo que origina una perpetua competencia entre sujetos libres.

Esta posición la sintetiza en estas palabras:

¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de apoderarme de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título.

El Único, 261

Desde luego, estos argumentos influirán muchísimo en el liberalismo radical. De hecho, se considera a Stirner uno de los padres del anarcoliberalismo, que postula una sociedad sin Estado, en la que impera la propiedad privada gestionada en absoluta exclusividad por individuos a través de pactos libres.

Como puede presumirse, este tipo de todopoderoso individualismo materialista es también a su vez una utopía; a pesar de que, paradójicamente, base su sustancia en el hecho de que el Único, el genuino individuo, carece de ideales y es ajeno a las utopías. Baste finalizar con las últimas palabras del libro:

Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de la que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia. Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir: «Yo he basado mi causa en Nada».

El Único, 371

Sin embargo, estas posiciones individualistas serán un verdadero ataque radical al cristianismo oculto que inspiraba a los revolucionarios. Es la base de un pensamiento moderno genuinamente anticristiano, como se pondrá de manifiesto en el filósofo alemán Nietzsche (1844-1900), en tantas cosas cercano a su paisano Stirner.

Quizá no sea una causalidad que ambos pensadores murieran solos y olvidados; sus ideas estaban muy lejos de ser pensamientos edificantes; fueron filósofos radicales y socialmente peligrosos hasta para los revolucionarios.

6

Pesadillas y esperanzas

DEGRADACIÓN DE LA UTOPIA: TOTALITARISMOS

La historia está siempre llena de paradojas o, al menos, de consecuencias muy poco esperadas y ciertamente impredecibles.

Acabamos de estudiar los principales proyectos emancipadores que el pensamiento utópico moderno puso en marcha a lo largo del fértil siglo XIX. Una de las características principales en la que prácticamente todos coincidieron fue en su ataque a los dos monstruos que, a su juicio, habían robado la libertad y la felicidad a los seres humanos durante siglos: Dios y el Estado. Pues bien, tras todo un siglo de luchas, después de la corriente revolucionaria que recorrió toda Europa en 1848, el siglo terminó con la victoria de los Estados sobre las utopías sociales. El Estado, ese monstruo enemigo de la libertad de los seres humanos, ganó la partida a las utopías revolucionarias. Todas las esperanzas emancipadoras fueron sometidas por los dictámenes de los diferentes Estados.

Bajo el paraguas del patriotismo, los europeos invadieron el mundo izando las banderas imperiales de sus respectivos países. Esto llevó a Europa a conformar lo que podríamos calificar como la primera globalización geopolítica. Con sus expansiones imperiales, los europeos tejieron la primera matriz de un mundo global.

El ideal que se impuso entre los hombres de Europa no fue el de la liberación respecto del Estado opresor, sino el de la dominación del mundo enarbolando la bandera de la patria. El Estado, pues, ganó la batalla a los revolucionarios.

Esto hizo que el destino de los hombres dependiera más que nunca del destino de sus Estados. La Primera Guerra Mundial (1914-1918) será la

manifestación global de los problemas de rivalidad entre Estados europeos. Millones de seres humanos morirán para salvar a su patria. Esta mentalidad quedaba muy lejos de los deseos de libertad social antiestatal de los revolucionarios.

El único proyecto revolucionario emancipador que recogió los ideales utópicos del comunismo tuvo lugar en Rusia en 1917, con la Revolución soviética. No obstante, nos equivocariamos si pensáramos que aquello fue la victoria de los deseos de libertad social que propugnó el marxismo. Lejos de esto, la Revolución rusa de 1917 desembocó en un proyecto del Estado, no de la sociedad, con grandes consecuencias imperiales, como veremos inmediatamente.

En Rusia se acabó con la tiranía zarista. Pero lo que resultó no fue el mundo bienaventurado de un comunismo sin Estado. Por el contrario, Lenin organizó Rusia bajo el modelo de la dictadura de partido. Los líderes de este se convirtieron en los guías de las masas ignorantes. Esto dio lugar al primer sistema político «totalitario» en Europa.

Todo, la totalidad de la sociedad, debía estar al servicio del Estado comunista. Como puede observarse, el marxismo leninista se convirtió en un nuevo triunfo del Estado, a pesar de que, paradójicamente, el comunismo quería ser un sistema político gobernado sin necesidad de un poder estatal hegemónico.

El comunismo pensado por Marx ofrecía a los proletarios la promesa de un mundo libre sin Estado, pero la realidad había reducido este ideal al triunfo del Estado sobre las masas proletarizadas, cuya libertad quedó eliminada por la dictadura del partido.

Tres años antes de la Revolución rusa de 1917, en Europa irrumpió la Primera Guerra Mundial. La conflagración fue el producto de las rivalidades imperiales surgidas entre los Estados imperialistas que habían movilizad a las masas bajo el ideal de la patria.

Tras la Gran Guerra, el Viejo Continente entró en una fuerte depresión que terminó con la cesión de su predominio mundial a favor de una nueva potencia emergente: los Estados Unidos de América.

En 1918 el hambre, la ruina, la carestía, la miseria... se adueñaron de un continente que tan sólo cuatro años antes dominaba el mundo entero. Esto hizo que cundiera un desapego cada vez mayor de los ciudadanos respecto de los gobiernos democrático-liberales que los habían llevado al desastre con sus enfrentamientos imperiales.

El alejamiento de las masas de sus gobiernos liberales fue aprovechado por un nuevo tipo de gobierno totalitario, que venía a ofrecer un proyecto político nuevo, al margen y enfrentado tanto al liberalismo como al comunismo: el fascismo.

En 1922 Benito Mussolini (1883-1945) aprovechó la debilidad del gobierno y se hizo con el poder en Italia. Sus ideas eran simples pero muy atractivas: el dictador ofreció al pueblo la regeneración de la patria italiana a través de un imperialismo fundado en el orgullo de la raza italiana. Frente a los miserables ideales del imperialismo liberal, que llevaron a los hijos de Italia a la muerte por el vil metal, y frente a los miserables ideales del comunismo, que sometía a los trabajadores a la humillación al Partido Comunista, el fascismo ofrecía un hermanamiento total de la nación italiana con su líder carismático, sin distinción de clases.

Esta reacción contrarrevolucionaria se produjo también poco después en Alemania, con la ascensión del Partido Nacionalsocialista al poder. Su líder, Adolf Hitler (1889-1945), ha pasado a la historia como el político más despiadado y miserable jamás conocido. Prometió la regeneración de Alemania tras el hundimiento al que, según él, la había llevado el liberalismo. Su teoría totalitaria se basaba también, como el fascismo, en la unión indisoluble de la nación alemana con su líder. Pero lo fundamental de su ideario era el odio a los judíos y, por extensión, a todo lo no ario, es decir, puro y alemán, y el derecho del pueblo alemán a dominar el mundo por su superioridad natural.

Las utopías revolucionarias habían luchado por superar ideales como el patriotismo y el nacionalismo. Su objetivo era la plasmación de un sistema social basado en el bien común que no estableciera distinciones entre los hombres por su patria o su nación. Eran ideales universalistas.

El totalitarismo, tras el fracaso del imperialismo liberal, ofreció una alternativa que tuvo éxito entre sus poblaciones. Su atractivo radicó en la sensación de unidad con que dotaba a las gentes. La libertad y el bien individual eran ideales miserables del liberalismo que separaba a los pueblos, hasta debilitarlos. Por eso, según el totalitarismo, el único camino era la unidad de todos como una única nación. Sólo en el seno de una nación guiada por su líder absoluto, los seres humanos podían adquirir un sentido como hombres, frente al egoísmo y la soledad que el capitalismo y el liberalismo promueven.



El dictador Adolf Hitler fue uno de los mayores criminales de la historia. Su poder de oratoria y su carisma fueron de tal envergadura que logró unificar a todo el pueblo alemán hasta llevarlo a su destrucción.

Estos movimientos dictatoriales recorrieron Europa. Tanto los totalitarismos presuntamente revolucionarios (comunismo) como los contrarrevolucionarios (fascismo, nacionalsocialismo) ahogaron las energías utópicas revolucionarias que intentaron renacer en el período de entreguerras.

Así, por ejemplo, el anarquismo y el comunismo españoles fueron sometidos por la dictadura contrarrevolucionaria del nacionalcatolicismo franquista, tras la Guerra Civil Española (1936-1939). Se consideró a esta como la primera pequeña escena de la conflagración que poco después vendría a arruinar el mundo: la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el mayor conflicto sufrido por la humanidad, que fue también consecuencia de las rivalidades entre Estados.

Las luchas revolucionarias del marxismo degeneraron en la dictadura de partido del Estado soviético ruso y del chino; los ideales anarquistas fueron sometidos duramente por el franquismo en España; la conciencia revolucionaria que había adquirido el proletariado europeo se corrompió hasta convertirse en esas masas violentas que seguían al líder fascista, no para liberarse del yugo del Estado, sino para dominar a otros pueblos.

Como puede apreciarse, el «dios» Estado, que con tanta insistencia había sido denunciado por los revolucionarios como el usurpador de la libertad humana, había ganado la partida, movilizándolo a las masas hasta hacerles cometer locuras imperiales suicidas. Y las consecuencias fueron desastrosas,

habida cuenta de los millones de muertos que causó la Segunda Guerra Mundial, y de la ruina que asoló a Europa.

MAYO DEL 68

Tras la Segunda Guerra Mundial, las potencias vencedoras se reunieron en las llamadas conferencias de Yalta (Ucrania) y Potsdam (Alemania) en febrero y julio de 1945, respectivamente. Se trataba de negociar la paz y diseñar el nuevo sistema de naciones en que se iba a organizar el mapa geopolítico. Pero pronto surgieron las disensiones entre las dos grandes potencias que emergieron de la posguerra: Estados Unidos y la URSS.

El mundo quedó entonces dividido en dos partes, división que tenía en el Muro de Berlín su símbolo físico más evidente. Alemania quedó partida en dos, y a su vez ello significaba la división de dos mundos. Se llamó a esta escisión geopolítica «Telón de Acero».



Imagen fotográfica de la Conferencia de Yalta en la que aparecen sus protagonistas: Churchill, Roosevelt y Stalin. En aquel encuentro se pusieron las bases para la división del mundo en los dos grandes espacios geopolíticos que dieron lugar a la Guerra Fría.

La parte occidental quedaba bajo el influjo estadounidense y estaba formada, en general, por democracias liberales y capitalistas. El otro gran bloque, el oriental, lo formaban las naciones sometidas a la órbita soviética, que compartían un sistema político comunista gobernado dictatorialmente por el Partido Comunista Ruso y tenían una economía sin propiedad privada dirigida por el gobierno.

Europa quedó escindida, convirtiéndose en el centro de las rivalidades de los dos nuevos grandes actores internacionales. La Europa occidental se alineó con Estados Unidos; la oriental quedó bajo la tutela soviética rusa.

Este mundo escindido en dos grandes bloques se fue fraguando hasta consolidarse lo que se llamó la Guerra Fría (1945-1989). El término *Guerra Fría* designó la rivalidad beligerante que se produjo entre los dos bloques en todos los órdenes: económico, ideológico, material, tecnológico... Esta competencia comenzó al final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, y terminó con la caída del Muro de Berlín en 1989, que significó el final del mundo comunista y la desaparición del Imperio soviético.

Durante casi medio siglo, el enfrentamiento entre ambos bloques fue constante y, aunque no llegó a producirse una tercera guerra mundial, el miedo apocalíptico a un enfrentamiento nuclear fue permanente.

Se puede decir que la Guerra Fría fue una «guerra» de desgaste sin enfrentamiento armado directo. Las dos grandes superpotencias competían entre sí para dominar a la otra y hacerse, en consecuencia, con las potencias que estaban bajo su influencia.

Hubo una escalada enorme en la carrera armamentística y por el dominio tecnológico de las comunicaciones y la economía. Pero hubo también una fuerte guerra ideológica, que fue planteada por ambos bandos para ganar el reconocimiento de los intelectuales y los ciudadanos de los pueblos que se encontraban bajo la influencia del enemigo.

El caso es que en el lado occidental se fue gestando entre las generaciones más jóvenes un desencanto cada vez mayor, que desembocó en tensiones sociales y revueltas estudiantiles graves. Buena parte de los protagonistas de estas rebeliones eran universitarios de izquierdas, cuyos líderes intelectuales simpatizaban con las ideas comunistas y, en buena medida, habían idealizado el mundo oriental, a pesar de las terribles supresiones de libertad y la pobreza en que se vivía en aquella zona.

Es verdad que también hubo intelectuales de izquierda que se distanciaron muy críticamente de la influencia soviética. No obstante, entre buena parte de la juventud universitaria europea occidental había cundido la decepción por lo que consideraban eran las falsas libertades y las injusticias sociales de los sistemas liberales capitalistas bajo los cuales vivían.

La juventud de 1968 quería algo más. La realidad que los rodeaba les parecía un mundo injusto y anodino, que no cumplía las promesas de libertad y felicidad que el pensamiento occidental había prometido durante siglos. Comenzó así a rebrotar el pensamiento utópico, que parecía haber sido

barrido del mundo por los Estados y sus ideales de patriotismo e imperialismo. Aquellos jóvenes comenzaron a mirar un poco más atrás, y se dieron cuenta de que ni el mundo occidental cumplía las exigencias de justicia que decía encarnar ni el mundo comunista soviético había liberado a los hombres, sino todo lo contrario.

Además, tanto en uno como en otro lado del Atlántico, los jóvenes críticos observaban con indignación el imperialismo de las potencias occidentales. La guerra de Vietnam (1964-1975) había comenzado con un simple apoyo de Estados Unidos a Vietnam del Sur contra sus hermanos del norte comunista. Sin embargo, la escalada de violencia hizo que la participación norteamericana fuera cada vez mayor, transformando el terreno bélico en un infierno al que iban a morir los jóvenes estadounidenses.

Frente a esta política imperialista, reaccionó buena parte de la juventud norteamericana. Especialmente fueron beligerantes las zonas de California, en donde el movimiento *hippie* tuvo una enorme presencia, extendiéndose por todo el mundo.

Lo mismo sucedía en Francia con el caso de la colonia de Argelia. Mientras las condiciones laborales se iban haciendo cada vez más duras para los obreros, y las libertades de expresión se iban cercenando en la democrática Francia, el presidente de la República, el general De Gaulle, mantenía una política imperialista en Argelia que sólo servía para subyugar a otro pueblo y sacrificar a la juventud francesa.

Por todo ello, comenzaron a producirse manifestaciones. El descontento fue de tal calado que los trabajadores de las fábricas se rebelaron hasta contra los sindicatos, cuyos acuerdos con la patronal rechazaron, por lo que salieron a las calles de manera violenta y espontánea desde 1967.

Las represiones fueron brutales e incluso hubo muertos. Los estudiantes reaccionaron a esta política que consideraban dictatorial en el seno de lo que se suponía que era una democracia libre. Se aliaron con los trabajadores y montaron guardia con ellos en las fábricas.



Fotografía del más famoso grafiti de cuantos se extendieron por las paredes de Francia en Mayo del 68. Se puede leer en francés: «Il est interdit d'interdire!» («¡Prohibido prohibir!»).

Asimismo, las universidades fueron igualmente ocupadas, especialmente la Sorbona parisina. De este modo, en mayo de 1968 la clase trabajadora y las jóvenes élites de intelectuales se unieron para exigir un cambio de rumbo. Las protestas fueron en aumento y el sector industrial se paralizó.

No obstante, a pesar de esta unión en la lucha y en las protestas callejeras, los objetivos de los trabajadores y los de los estudiantes no fueron los mismos. Mientras los obreros aspiraban a unas mejoras en sus condiciones laborales, los estudiantes se manifestaban por obtener bienes más abstractos como la libertad, la justicia, la felicidad. Por tanto, la dimensión utópica de aquel movimiento estuvo del lado de la juventud universitaria.

Aquellos jóvenes formaban una amalgama de muy diversas tendencias: maoísmo, comunismo, anarquismo, soviétismo, liberalismo radical... No obstante, todos coincidían en una cosa: su carácter progresista y su exigencia de profundas reformas del sistema liberal capitalista que diera paso a un mundo más democrático y justo.

Para alcanzar estos objetivos, la gran mayoría de ellos renunciaron al dirigismo de los partidos. No hubo, por así decir, un liderazgo que dirigiera aquellas energías emancipadoras. Y no lo hubo porque estaba en la esencia del movimiento que no hubiera líderes de partido. Ningún partido pudo hacerse con el control de los manifestantes revolucionarios. Esto no quiere decir que no surgieran determinadas figuras estudiantiles que después, con el tiempo, han llegado a hacer carrera política, en los intersticios del sistema que aborrecían.

Si recordamos ahora algunas de las célebres frases que se escribieron en las paredes, nos daremos cuenta de cierto carácter más bien anarquista de aquel movimiento. Muchos de aquellos rótulos se han convertido con el

transcurrir del tiempo en verdaderos axiomas políticos. Quizá el más significativo y recordado de todos fue este: «¡Prohibido prohibir!».

La sed de libertad absoluta llegaba al punto de una exigencia paradójica de libertad, que implicaba que nadie, ni siquiera los líderes de los partidos afines, tenía derecho a guiar el movimiento, pues guiar es dirigir, y dirigir es cerrar y prohibir unos caminos para llevarnos por los que el líder considera «el» camino.

La otra gran ocurrencia más célebre en forma de grafiti es quizá esta: «Sed realistas: ¡exigid lo imposible!».

Hubo muchas más. De hecho se escribieron sobre las paredes críticas contra los partidos y sindicatos de izquierda como estas: «Cuando abandones el Partido Comunista, déjalo tan limpio como te habría gustado encontrarlo cuando entraste en él»; «tienes veinticinco años, pero tu sindicato es del siglo pasado».

El movimiento tuvo un carácter ironista muy original, que demuestra que su lucha era algo más que una exigencia de mejora de las condiciones de vida material. Ellos querían cambiar las cosas de un mundo anodino que había corrompido hasta los partidos revolucionarios del sistema. Sobre el marxismo alguien escribió: «Soy marxista de la tendencia de Groucho»; «tomemos en serio la revolución, pero no nos tomemos en serio a nosotros mismos».

Fueron cuantiosas las alusiones sobre el desencanto que la democracia liberal y el consumismo había generado en la juventud: «La burguesía no tiene más placer que la degradación de todos los placeres»; «tengo una tele, un frigorífico y un VW [Volkswagen]. Y, sin embargo, he vivido siempre la vida de un idiota».

Y, por supuesto, hubo alusiones a la falsedad de los ideales que propugnan siempre los Estados para dominar a las personas: «El patriotismo es un egoísmo en masa».

Por lo tanto, se puede sugerir que aquel movimiento fue más bien de carácter ácrata, en la medida en que fue una amalgama de demandas de justicia y regeneración integral ajena al dirigismo de líderes y de partidos. No obstante, sus protagonistas forzaron a cambiar las cosas. Terminaron con el gobierno de De Gaulle y lograron un profundo reformismo más justo socialmente.

Culturalmente aquella generación de jóvenes se entroncó con el movimiento *hippie*. Su sed de cambio los impulsó a renegar de todas las formas culturales establecidas. Buscaron una cultura alternativa a la oficial

que luchara contra la cultura oficial. Así surgió la llamada contracultura, que fue la plasmación intelectual del movimiento político de Mayo del 68.

Los movimientos contraculturales o *underground* no fueron tampoco grupos definidos y estables. Al igual que las corrientes políticas sesentayochistas, la contracultura fue una expresión libérrima de carácter intelectual que tuvo sus protagonistas, pero no se puede decir que fueran organizaciones lideradas. No obstante, todos compartieron unos ideales comunes.

El principal movimiento contracultural fue el *hippie*. Sus dos principales axiomas eran la paz y el amor. Frente al belicismo imperialista y la competitividad capitalista, ellos proclamaban la necesidad de fundar las relaciones de los seres humanos en la paz y en el amor.



Típico icono hippy. Este movimiento contracultural pone en el ideal de la paz el objetivo principal que les inspira.

Asimismo, consideraban que el consumismo era el nuevo opio del pueblo. Los obreros de las sociedades capitalistas vendían su libertad a cambio de una serie de productos. Además, esta tendencia de producción creciente e imparable agotaba los recursos naturales y alejaba al ser humano de su parte más natural.

Los *hippies* no se quedaron en la crítica. Actuaron sobre sí mismos para cambiar las cosas. Es decir, no fueron un movimiento político-golpista, sino político-social, que postuló un cambio de vida al margen del Estado. Sus ideas no consistían en hacerse con el Estado para cambiar las cosas, sino en ignorar al Estado para fundar un nuevo mundo.

Así, proliferaron las llamadas comunas *hippies*. En ellas, la propiedad era común y el amor libre. Estaban en contra de la propiedad privada capitalista, porque enemistaba a los seres humanos. También despreciaban a la familia tradicional, porque el matrimonio era la forma de privatizar el amor y excluir a los otros del amor común a la humanidad. Aquellas comunas aspiraban a la

subsistencia y a una vida natural, alejada de las ciudades consumistas en las que la burguesía y el proletariado se embrutecían.

Si echamos ahora la vista atrás, parece fácil relacionar aquellas manifestaciones contraculturales con las ideas de Rousseau del buen salvaje. Los *hippies* asumieron la idea de que el hombre había sido corrompido por la civilización capitalista, y que el amor y la paz sólo podrían rebrotar si los seres humanos retornaban a una vida natural.

Del mismo modo, podemos advertir la influencia del cristianismo primitivo en los ideales *hippies* de fundar la vida en pequeñas comunidades regidas por el amor y la paz. De hecho, el cristianismo se había presentado al mundo en sus orígenes como la religión de la paz y el amor, frente a la corrupción de la civilización imperial de Roma.

Incluso podemos rastrear en Platón la crítica a la familia y la idea del amor libre, con todos los matices que se puedan establecer a la hora de considerar el comunismo platónico.

Un mundo indignado

EL FINAL DE LA HISTORIA: UNA UTOPIA NEOLIBERAL

Mayo del 68 fue una oleada revolucionaria diferente a las rebeliones que habían tenido lugar en el pasado. Lo fue sobre todo en el aspecto intelectual del mismo, ya que el movimiento no planteó seriamente un derrocamiento del sistema, sino un cambio radical al margen del mismo.

Sin embargo, tuvo amplias repercusiones en las democracias occidentales, que desde entonces tuvieron que ceder y aplicar reformas y mejoras sociales, así como tener en cuenta el estado de ánimo de las poblaciones, especialmente las juveniles, como parte crucial en el funcionamiento del sistema.

No obstante, en lo que respecta a la situación política internacional, la polarización del Telón de Acero continuó su escalada. Los dos grandes espacios geoestratégicos, de hecho, profundizaron en su guerra silenciosa a nivel tecnológico, bélico, político y económico. La posibilidad de una tercera guerra mundial continuaba siendo real, si bien el propio miedo a un apocalipsis nuclear hizo retroceder a los contendientes en sus aspiraciones hegemónicas.

Pero la Guerra Fría comenzaría a despejar la incógnita sobre vencedores y vencidos a finales de los años ochenta. La principal superpotencia oriental, la URSS, entró en colapso, entre otras causas, por razones económicas. La economía dirigida del sistema comunista no pudo competir con el sistema capitalista occidental.

A mediados de los años ochenta, esta situación se hizo insostenible, lo cual llevó a los dirigentes del Partido Comunista soviético a planificar la desactivación controlada de todo el sistema. Este plan fue conocido con el

nombre ruso de *Perestroika* ('reestructuración') y fue implementado por el presidente de la URSS, Mijaíl Gorbachov.

Las tensiones entre los dos polos fueron suavizándose, comenzando una serie de encuentros del más alto nivel entre los gobiernos ruso y estadounidense. Poco a poco, la URSS abrió su economía e introdujo leyes de libertad social en su órbita de influencia. El símbolo de apertura de aquel proceso fue la caída del Muro de Berlín en 1989, que ha sido considerado como el final de la Guerra Fría y el triunfo del capitalismo y el dominio de las democracias liberales sobre el mundo entero, encabezados por la única gran potencia que ya quedaba en el globo: los Estados Unidos de América.

A raíz de la caída del comunismo, los ideales revolucionarios de izquierda entraron en una profunda crisis, mientras que los defensores del capitalismo interpretaron aquellos acontecimientos como una victoria absoluta que venía a darles la razón acerca de la bondad y superioridad del sistema occidental de mercado sobre cualquier otra aventura política, social y económica.



Fotografía de un joven caminando por encima del Muro de Berlín en 1989. Tan sólo un mes antes habría sido impensable una imagen como esta.

Se habló entonces del «final de la historia» con motivo de la popularización de un artículo del analista político estadounidense Francis Fukuyama publicado en el verano de 1989 con el título de «¿El fin de la historia?».

A juicio de los liberales más radicales, la historia de la humanidad había terminado con la victoria del sistema de mercado. A lo largo del siglo xx había habido diferentes alternativas al libre mercado. Una fue el totalitarismo fascista, que fue derrotado en la Segunda Guerra Mundial; la otra, el comunismo soviético de la URSS, que acababa de caer y rendirse al capitalismo, que finalmente se impuso en Rusia y en el resto de los países dominados por ella a lo largo de la Guerra Fría.

Por lo tanto, a juicio de muchos liberales, la historia había cumplido su utopía de un mundo rendido a la bondad del capitalismo. La historia ya no necesitaba pasar por más etapas, pues el sistema de mercado vendría a extender la prosperidad material y la libertad política por todo el globo terráqueo.

Sin embargo, como sabemos nosotros hoy, esta ilusión utópica estuvo lejos de convertirse en definitiva.

Desde luego, el mundo se globalizó a partir de 1989. Ya no había una división que separaba el mundo en dos grandes líneas geoestratégicas. Ahora el mundo entero era un mercado global y las sociedades de todos los países podían relacionarse entre sí, sin detenerse por las fronteras políticas, gracias a los nuevos medios de comunicación y a la popularización de los viajes cada vez más rápidos y baratos.

El mundo se unificó en sentido tecnológico y económico, pero esto no significó el final de la historia, sino una historia nueva que tendría sus contestaciones.

Frente a la globalización capitalista, surgieron movimientos sociales masivos que venían a exigir otro tipo de globalización social. Se ha denominado genéricamente a estos grupos heterogéneos como Movimiento Antiglobalización y a las corrientes intelectuales diversas que lo conforman, altermundismo.



Vista de Wall Street, corazón financiero mundial, en donde se encuentra la bolsa estadounidense. Durante los años noventa el sueño de un capitalismo mundial organizado desde Occidente parecía un hecho incontrovertible.

MOVIMIENTO ANTIGLOBALIZACIÓN

Si Fukuyama había especulado con la evidencia del final de la historia, los movimientos antiglobalización se resistieron y exigieron que la historia continuara, porque el mundo no se había convertido en un único entorno global de prosperidad material y libertad política, como había prometido la utopía liberal.

Frente al final de la historia se comenzó a hablar del nacimiento de otro mundo con su propia historia alternativa. De ahí que el principal eslogan de estos movimientos sea el de «¡otro mundo es posible!».

La ideología neoliberal se impuso durante los años noventa como única posibilidad de evolución de las naciones y los pueblos. Ello provocó la extensión del modelo económico de explotación capitalista a escala global, así como la exportación de su estilo político propio: la democracia liberal.

Capitalismo y democracia liberal se presentaron como la panacea a todos los problemas de la humanidad. Esto llevó a pensar que no había alternativa, motivo por el cual se designó a esta corriente ideológica como «pensamiento único».

Pero a finales de los años noventa comenzó a verse que la utopía de redención económico-política neoliberal no se cumplía. Es entonces cuando un amplio conjunto de activistas de muy diferentes tendencias empezaron a

demandar una alternativa al pensamiento único que ofreciera nuevas perspectivas más justas a la humanidad.

Estos movimientos cívico-sociales mostraron que la historia no sólo no había terminado, sino que tenía mucho todavía que progresar y que, para ello, había que construir nuevos pensamientos e ideales que supusieran un cortafuegos cívico por primera vez a escala global.

Los problemas de la gente ya no eran estatales o de clase. En la era de la globalización todos los seres humanos están en el mismo barco. Así, por ejemplo, las consecuencias de una política arriesgada climáticamente por parte de un país afectaba a la población mundial.

Del mismo modo, las redes sociales ponían en comunicación a los sectores afectados por determinadas medidas políticas y esto facilitaba la movilización rápida, sin quedar neutralizados por las fronteras. La globalización del mito neoliberal tuvo un rival igualmente global: la antiglobalización, también llamada como se dijo movimiento altermundista.

Realmente, este movimiento se produjo a escala global de un modo espontáneo. Como en ocasiones anteriores, fue el fruto de la reacción social frente a una serie de políticas que se olvidaban de las personas reales. Sin embargo, el Movimiento Antiglobalización tuvo una característica diferente a todas las protestas sociales que se habían producido en el pasado: su carácter verdaderamente transfronterizo.

La ola de protestas no tenía fronteras ni podía señalarse a un grupo de líderes como figuras carismáticas que dirigieran el movimiento. Los grupos de activistas se encontraron en las calles y en las redes sociales con que muchos ciudadanos de todo el planeta coincidían en sus demandas. Esto dio fuerza a las distintas corrientes que llevaban años tratando de contrarrestar el poder del sistema capitalista de las democracias liberales, pero a la vez también estos activistas quedaron diluidos en las calles y en las redes por cientos de miles de ciudadanos de todo el mundo.

Los objetivos que perseguían, a menudo, se han tachado por sus críticos de irrealistas e inconcretos. Pero más bien debíamos decir que el Movimiento Antiglobalización es un nombre para referirse a un fenómeno, no una cosa determinada con un proyecto concreto. Por tanto, es lógico que sus propuestas sean inconcretas en sentido pragmático, pero eso no significa que no sean sensatas.

En líneas generales, se puede decir que dentro de este movimiento se alinean muy diferentes corrientes. Encontramos en su seno a grupos tradicionales de anarquistas y comunistas que exigen un cambio en el modelo

social y económico del mercado libre. Pero también están los grupos ecologistas, cuyo objetivo es forzar un cambio de rumbo en la explotación de los recursos; luchan para que el uso económico de la naturaleza sea sostenible y por la implantación de una economía que satisfaga las necesidades de las personas, no de las corporaciones empresariales.

Desde luego, sería imposible agotar en definiciones todas las tendencias que se agrupan en estos movimientos sociales a escala global.

Hay entre ellos grupos de indigenistas que luchan en defensa de las minorías raciales; grupos de género, que reclaman derechos para las tendencias sexuales minoritarias, e incluso movimientos cristianos que exigen una mayor presencia en la sociedad del espíritu de amor al prójimo de la Iglesia, entendida esta como unidad de hijos de Dios, y no como unidad bajo el yugo de una institución...

Como puede observarse, la heterogeneidad es enorme, pero todos comparten al menos dos características: son un movimiento global y exigen un cambio de rumbo hacia políticas más orientadas hacia la sociedad real, frente a lo que consideran las políticas neoliberales que sólo se preocupan del bienestar llevadas a cabo o sugeridas por instituciones como el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial (BM) o la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Por otra parte, aunque se cree que es un movimiento poco organizado y utópico, no se puede negar que los Antiglobalización han hecho propuestas políticas que, se esté o no de acuerdo con ellas, han entrado a formar parte de la cultura cívica y social de las democracias y, en general, de todo el mundo. Así, por ejemplo, la batalla de estos movimientos por la sostenibilidad de los recursos naturales ha servido para que muchos países se comprometan en un documento firmado a reducir las emisiones de gases contaminantes.

Otras exigencias parecen algo más radicales e inviables como, por ejemplo, la eliminación de instituciones económicas tan importantes para la economía global como las antes citadas del FMI, el BM o la OMC. Sin embargo, las presiones a que someten a estas instituciones pueden servir para reformarlas o como contrapeso ideológico-político.

De hecho, se suele aceptar que el Movimiento Antiglobalización nació en Seattle en 1999, cuando un gran número de manifestantes protestaron ante la cumbre que celebraba en aquella ciudad norteamericana la OMC, que daría nacimiento a la primera contracumbre de cuantas se han venido produciendo después para protestar contra otros organismos económicos globales, como el FMI.

Y, por último, a modo de ejemplo de cómo sus propuestas calan e influyen en el debate sociopolítico global, fue este movimiento el que ha popularizado y rejuvenecido la llamada *Tasa Tobin*, que planteara ya en los años sesenta del siglo xx el economista estadounidense James Tobin, cuya propuesta consistiría en un impuesto sobre todas y cada una de las transacciones financieras internacionales, de tal manera que la especulación capitalista global no eludiera sus responsabilidades sociales, ya que la recaudación devengada de la tasa se emplearía en ayudas al Tercer Mundo.

Las propuestas son muchas y variadas, pero su virtualidad consiste en que vayan calando en las prácticas cotidianas de la gente y en los debates de la esfera pública. Así, por ejemplo, la idea de volver a lo local, para contrarrestar el globalismo de la economía neoliberal, ha fomentado una revalorización del mundo más cotidiano, cuyo valor parecía perderse en las amalgamas de un mundo globalizado pero a la vez demasiado lejano de la realidad inmediata.

Y, por supuesto, una de las consecuencias más interesantes de este movimiento es que ha servido como acicate para despertar a mucha gente del sueño neoliberal de prosperidad y libertad.

De hecho, en la época actual de crisis económica que estamos sufriendo, son muchos los que reconocen que estos movimientos habían alertado años antes del declive y colapso que terminaría sufriendo el sistema, en manos de grandes corporaciones geopolíticas y multinacionales económicas. Así, el Movimiento 15-M o de los Indignados representa a escala global la reacción social frente a la creciente corrupción política y económica producida por el pensamiento único del neoliberalismo. Acerquémonos a él.

MOVIMIENTO 15-M: LOS INDIGNADOS

El Movimiento 15-M, también conocido como de los Indignados, tuvo su origen en una reacción de la sociedad española contra el sistema político y económico del país. No obstante, su repercusión internacional fue muy importante, hasta el punto de extender su espíritu reivindicativo a otros lugares del mundo. Incluso llegó a ser conocido en las redes sociales como *Spanish Revolution*.

El nombre «Indignados» procede del título de un exitoso libelo del político francés Stéphane Hessel titulado precisamente así, *¡Indignaos!*, y que corrió como la pólvora por todo el mundo cuando salió a la venta en 2010.

El libro no constituye un texto elaborado de argumentación política, sino que es más bien un intento por despertar y llamar a la acción a todos aquellos ciudadanos que, en soledad, sienten una profunda decepción y vergüenza por las políticas y los gobiernos de las presuntas democracias. *¡Indignaos!* es uno de esos documentos que no es intelectualmente relevante para la ciencia política pero que tampoco quiere serlo, porque su objetivo es la movilización y la canalización en forma de escrito de un sentimiento común que necesita encontrar una voz que lo exprese.

Y eso es lo que consiguió Hessel. En España, intelectuales como José Luis Sampedro, que por cierto prologa la versión española del panfleto, muy pronto se adhirieron a las corrientes «indignadas». Se puede decir que la trayectoria crítica de Sampedro encaja con estas corrientes activistas, que en general reconocen en este escritor a una figura de prestigio.

Al igual que en el Movimiento Antiglobalización, los Indignados conforman un grupo muy heterogéneo de activistas, algunos de los cuales, incluso, podrían no estar de acuerdo en ser catalogados dentro de este grupo. No obstante, por motivos prácticos, y porque así son conocidos popularmente, nosotros vamos a denominar genéricamente como Indignados a los diferentes sectores cívicos que han venido desarrollando diferentes actividades de lucha social en España desde 2011 hasta la actualidad.

Más que corrientes de pensamiento, los grupos que conforman los Indignados obedecen a criterios y objetivos distintos. No obstante, todos tienen por lo menos una cosa en común: la exigencia de un cambio sustancial en la política y en la economía de España y, por extensión, del resto del mundo puesto que, en la época de la globalización, los fenómenos locales son a la vez sucesos globales que pronto se hermanan con los lugares más lejanos físicamente.

El movimiento Indignados agrupa no sólo a corrientes de pensamiento, sino también a actuaciones concretas de lucha que suelen adoptar el nombre de la red social en que se comunican a través de Internet los participantes en la acción.

Un ejemplo sería la acción «Rodea el Congreso», que fue una propuesta concreta que se hizo desde la red por un grupo de activistas que finalmente quedaron diluidos por los numerosos ciudadanos no adscritos a ningún partido ni causa determinada pero que compartían el objetivo propuesto de manifestarse en las calles sin permiso legal, rodeando el Congreso de los Diputados de España. Esta acción tuvo su réplica en Estados Unidos, en donde surgió Occupy Wall Street. Esta plataforma paralela se activó el 17 de

septiembre de 2011 y quería hacer algo parecido pero en el corazón de las finanzas del mundo.

La Acampada de Sol del 16 de mayo de 2011 fue otra acción reivindicativa que consistió en la ocupación de la madrileña plaza, centro neurálgico y simbólico de España, por parte de manifestantes que se unieron a las protestas del 15-M. Esta acción fue muy exitosa a nivel internacional y de hecho fue un pulso con el gobierno de la nación y, por extensión, con los poderes políticos nacionales. La imagen de las asambleas ciudadanas y de las tiendas de campaña asentadas en la plaza dio la vuelta al mundo y extendió el modelo por toda España, reproduciéndose ocupaciones y asambleas por todo el territorio.

En cuanto a las plataformas activas, que no son sólo acciones puntuales, encontramos muchas. Tal vez una de las más exitosas sea Democracia Real Ya, que ha obtenido el reconocimiento de la gran mayoría del país, porque los ciudadanos sienten en gran medida que la democracia ha sido secuestrada por los dos grandes partidos políticos (PSOE y PP), y que en realidad en España gobierna una misma oligarquía enmascarada en dos partidos.



Fotografía de la cabeza de la masiva manifestación que tuvo lugar en Madrid el 15 de mayo de 2011 y que dio lugar al trending topic «Spanish Revolution» y se considera el punto de arranque de la movilización social que desde entonces vive el país, sobre todo en las redes sociales pero también en las calles, con acciones puntuales.

Otra de las agrupaciones que más popularidad ha alcanzado es Plataforma Afectados por la Hipoteca, cuyas acciones han logrado paralizar desahucios y forzar un tímido cambio en la política hipotecaria española.

El gran número de familias asfixiadas por los préstamos hipotecarios constituye para esta plataforma una realidad intolerable. De hecho, acusan a los políticos de preocuparse de reflotar las cajas que ellos mismos arruinaron con sus corruptas gestiones, mientras dejan a los ciudadanos abandonados y

en la calle. Este mensaje desde luego ha calado en la ciudadanía, y se puede decir que la gran mayoría apoya estas reivindicaciones. No obstante, el sueño de una economía alternativa y del cumplimiento real de una vivienda digna para todas las personas está muy lejos de ser real.

En cualquier caso, se puede sugerir que hay un consenso general sobre el hecho de que estos movimientos constituyen la evidencia de que el mundo que surgió de la Transición española había tocado fondo. La sociedad demanda un cambio profundo, estructural y radical que quizá se cierre en falso si las instancias oligárquicas (dirían los indignados) pretenden resolver la situación con parches circunstanciales que no vayan al meollo del problema: ellos mismos.

La gran paradoja de estos movimientos es que, por una parte, rehúsan convertirse en un poder político, porque, al igual que los anarquistas más consecuentes, consideran que la política de partido es intrínsecamente corrupta. Pero, por otra parte, esto deja a los políticos profesionales las manos libres para gestionar el problema, cuando, a juicio de los Indignados, son precisamente los políticos profesionales la causa de la depresión social y económica del país. Cómo van a resolver los problemas aquellos mismos que lo causan y se benefician del sistema de corrupción social y moral, es la pregunta que muchos se hacen.

¿Cómo va a resolver la situación el causante de la misma? ¿Cómo va a resolver la situación si quien exige la solución no quiere entrar en el juego político, porque lo repudia como entramado de corrupción?

Pues bien, a tenor de la evolución de estos movimientos, parece que la solución no es dejarse llevar por esta paradoja. La realidad parece ser mantener el pulso con los poderes oligárquicos sin caer en sus garras, sin caer en su sistema. Para ello es necesaria la movilización permanente, con la intención de que los causantes de la degradación del país sepan que los ciudadanos están permanentemente activos y beligerantes, para reaccionar pacífica pero firmemente ante cualquier medida que consideren injusta, mediante la desobediencia civil y las acciones estratégicas, y profundizando en las líneas de acción de las redes sociales.

Mientras no se produzca una real transformación y saneamiento del país, la movilización no parará, parecen decir. Así, pues, el objetivo de los indignados es mantener la lucha hasta que se cumplan sus propuestas.

Una de las principales propuestas a nivel político es la exigencia de un cambio en la ley electoral, que, según ellos, sólo beneficia a los dos grandes

partidos y a los más pequeños que representan a las oligarquías de las zonas nacionalistas de Euskadi y Cataluña.

Exigen una proporcionalidad real entre representación y votos y, sobre todo, que las listas de los partidos sean abiertas, de tal manera que sean los ciudadanos, y no los partidos, quienes decidan qué persona quiere que los represente. Esta es quizá la reivindicación que más adhesión ha logrado entre la ciudadanía, junto con la de la modificación de la ley hipotecaria y la exigencia de la dación en pago. Estas dos propuestas fueron de hecho asumidas por la casi totalidad de los activistas.

La verdad es que las exigencias de calado político han obtenido el apoyo general de la ciudadanía. Pocos son los españoles que no estén de acuerdo en exigir una transparencia absoluta en la gestión de los partidos políticos, o que no firmen la idea de que los políticos pierdan privilegios intolerables como sueldos vitalicios, y que sean sometidos a las mismas leyes laborales que el resto de ciudadanos.

Pero, como suele suceder en estos movimientos, las opciones maximalistas no suelen obtener la misma adhesión. En este sentido, parecen en la actualidad utopías inalcanzables la idea de someter a referéndum la existencia de la monarquía, o que la libre circulación de personas sea un derecho garantizado en todo el planeta.

Otras demandas han atraído menos la atención de la mayoría, y han sido tildadas de utópicas y radicales. En cualquier caso, no se puede afirmar que haya acuerdo general al respecto entre los Indignados. Sin embargo, su defensa por parte de algunos grupos ha logrado hacer que entren en el debate social y político.



Fotografía de la Puerta del Sol de Madrid (15 de mayo de 2011). Como puede apreciarse, las personas que se unieron en la protesta eran, en general, sencillos ciudadanos. La descripción que hicieron algunos medios de estas personas como

revolucionarios o antisistema profesionales no cuajó. Fue y es, en su mayor parte, gente corriente en la calle ejerciendo cívicamente su derecho a la indignación.

Así, por ejemplo, algunos activistas exigen la nacionalización de la banca o, por lo menos, de aquellas entidades que han sido intervenidas y ayudadas económicamente por el Gobierno, es decir, con el dinero de todos los ciudadanos. En esta línea, se ha propuesto hacer una red de viviendas sociales a disposición de los ciudadanos más necesitados, con los inmuebles propiedad de bancos y cajas.

Algunos grupos centran su atención en la defensa de libertades en la actualidad minoritarias pero que, en lo que respecta a las redes sociales, son muy importantes. En este sentido, han exigido la completa libertad de las redes sociales, de tal manera que los Estados no puedan intervenir en la libre circulación de información.

Como puede verse, el Movimiento 15-M o de Democracia Real Ya o de los Indignados constituye un programa de futuro pero que tiene una gran capacidad de acción sobre el presente. Se puede y debe, como todo movimiento social, someter a crítica, pero de lo que no cabe duda es de que su virtualidad utópica está teniendo efectos sobre la realidad más inmediata de la gente.

Desde luego el autor de este libro no puede vaticinar cómo será su desarrollo: su fracaso o su éxito. Esto sería, además de una temeridad intelectual, una estupidez. Pero de lo que no me cabe duda es de que, se esté a favor o en contra, los Indignados representan en la actualidad una energía utópica fundamental, cuya potencia de futuro es indescifrable.

Nadie sabe actualmente cuál será el siguiente paso en la historia de la utopía; otros vendrán a escribir el siguiente capítulo de este libro.

Bibliografía

BACON, Francis. *Nueva Atlántida*. En: *Utopías del Renacimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985; p. 233-273.

BAKUNIN, Mijaíl. *Dios y el Estado*. Proyecto Espartaco, 2002. Disponible en: <http://metalmadrid.cnt.es/cultura/libros/mijail-bakunin-dios-y-el-estado.pdf>

CAMPANELLA, Tommaso. «La ciudad del Sol». En: GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (ed.). *La política*. Madrid: Alianza, 1991.

CELSE. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 1988.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza, 2000.

DE LA PIENSA, Jesús Avelino. «Lógica del gran tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)». En: *Teorema*, 2003; vol. XXII, n.º 3.p. 131-142.

FICHTE, Johann Gottlieb. *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos, 1991.

FOURIER, Charles. «Aviso a los civilizados sobre la próxima metamorfosis social»; «Teoría de la unidad universal, el nuevo mundo industrial y societario»; y «Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales». En: *La armonía pasional del nuevo mundo*. Madrid: Taurus, 1973.

GARCÍA GUAL, Carlos. «El relato utópico de Yambulo». En: *Utopía*, 2006-3; suplemento monográfico, Ilas, 6. Disponible en: <http://docubib.uc3m.es/WORKINGPAPERS/IECSPA/iescpB060303.pdf>

HESÍODO. «Los trabajos y los días». En: *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Gredos: Madrid, 2000.

—, «Teogonía». En: *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Gredos: Madrid, 2000. Disponible en: http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica-8/Romanica-8_18.pdf

MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo*

xvi). Madrid: Taurus, 1981.

MARX, Karl. «Crítica del programa de Gotha». En: *Material*, 1978. p. 110-114. En: MUÑOZ, Jacobo (ed.). *Antología de textos de Marx*. Barcelona: Península, 1988. p. 425-426.

—, *Antología de textos de Marx*. MUÑOZ, Jacobo (ed.). Barcelona: Península, 1988.

—, *Miseria de la filosofía*. Madrid: Edaf, 2004.

—, Y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971. p. 32-49. En: *Antología de textos de Marx*. MUÑOZ, Jacobo (ed.). Barcelona: Península, 1988. p. 372-381.

MORO, Tomás. *Utopía*. Madrid: Alianza, 1990.

PROUDHON, Pierre-Joseph. «¿Qué es la propiedad?». En: HOROWITZ, Irving Louis. *Los anarquistas*. Madrid: Alianza, 1982. p. 102-126.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obras Completas* (3 vols.). París: Seuil, 1971. En: CAMPS, Victoria (ed.). *Rousseau* (vol. 2: *Historia de la ética. 2. La ética moderna*). MONTROYA, José (trad.). Barcelona: Crítica, 1999.

SAINT-SIMON, Claude Henri. «Carta de un ciudadano de Ginebra a sus contemporáneos». En: IONESCO, Ghita. *El pensamiento político de Saint-Simon*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 73-90.

—, «El Organizador». En: IONESCO, Ghita. *El pensamiento político de Saint-Simon*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 153-168.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA. «La Ciudad de Dios, 1.º», XVI. En: CAPANAGA, Victorino (introd. y notas). *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Libros de Anarres: Buenos Aires. Edición basada en la de México de Juan Pablos, 1976. Disponible en: <http://www.nodo50.org/bpji/Libros/El%20unico.pdf>

ZAJÍCOVÁ, Lenka. «Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión». En: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica Philologica*, 1999. n.º 74.