

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA**

---

**Tesina de licenciatura**

**JUSTICIA Y EDUCACIÓN  
EN TRES EUTOPIÁS RENACENTISTAS**

“La influencia de Platón en las eutopías de Moro, Campanella y Bacon”

**Tesista: Prof. Lucas Emmanuel Misseri**

**Profesora-guía: Dra. Graciela Fernández**

*Per Carmela, chi credeva nell'utopia*

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>Introducción</b> .....	6
1. Introducción a la temática	
2. Metodología y estructura de la obra	
<b>I Utopía y utopismo</b> .....	11
1. La utopía como objeto de estudio	
2. El problema de la polisemia del concepto	
3. La clasificación en enfoques como una aproximación metodológica al fenómeno	
4. Características de las utopías	
5. Clasificación de las utopías	
<b>II Educación y justicia en la <i>República</i> de Platón</b> .....	26
1. Breve descripción de la <i>República</i> y sus características utópicas	
2. Análisis del concepto de <i>dikaiosyne</i> en el texto	
3. Análisis del concepto de <i>paideia</i> en el texto	
4. Problemática de la pertenencia del texto al conjunto de las utopías	
<b>III Renacimiento: el humanismo y la nueva cosmovisión</b> .....	35
1. El concepto de hombre en el Renacimiento	
2. El movimiento humanista	
3. Colón, Copérnico y la utopía	
<b>IV Educación y justicia en la <i>Utopía</i> de Moro</b> .....	53
1. Breve descripción de la <i>Utopía</i> de Moro	
2. Identificación y exposición de la concepción de justicia moreana	
3. Exposición de la concepción educativa moreana	
4. Comparación con Platón	
<b>V Educación y justicia en la <i>Città del Sole</i> de Campanella</b> .....	63
1. Breve descripción de la <i>Ciudad del Sol</i> de Campanella.	
2. Identificación y exposición de la concepción de justicia campanelliana	
3. Exposición de la concepción educativa campanelliana	
4. Comparación entre Campanella, Moro y Platón	
<b>VI Educación y justicia en la <i>Nova Atlantis</i> de Bacon</b> .....	72
1. Breve descripción de la <i>Nueva Atlántida</i> de Bacon	
2. Identificación y exposición de la concepción de justicia baconiana	

3. Exposición de la concepción educativa baconiana	
4. Comparación entre Bacon, Campanella, Moro y Platón	
<b>Conclusión: Platón y el legado renacentista al utopismo</b> .....	<b>79</b>
1. Relación entre justicia y educación	
2. Creación del género utópico	
3. Noción de ideal regulativo	
4. Relevancia del conocimiento como forma de poder	
5. Jerarquización y estaticidad de la sociedad con <i>élites</i> intelectuales	
<b>Anexo</b> Clasificación histórico-genérica de las utopías.....	<b>87</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>98</b>
<b>Índice onomástico</b> .....	<b>102</b>

## Agradecimientos

En primer lugar agradezco a mi profesora-guía, la Dra. Graciela Fernández, que tal como ese rótulo lo indica no sólo fue una profesora de materias que marcaron mi orientación filosófica sino que ha sido y sigue siendo una guía constante para mi formación. Mi inquietud con la utopía tuvo la feliz coincidencia de encontrar en sus seminarios y su grupo de investigación el espacio necesario para desarrollarse. Ella dirigió mi beca en la Universidad Nacional de Mar del Plata que versaba sobre un tema afín al que hoy investigo y seguiré investigando. También agradezco a su esposo, el Dr. Ricardo Maliandi, quien me ayudó a continuar mi investigación como becario de CONICET. Otro agradecimiento importante es para quienes colaboraron para que lograra resolver uno de los principales problemas de esta tesina que fue el de la obtención de gran parte de la bibliografía: agradezco a Mercedes Allende, de la biblioteca de esta universidad que consiguió importantes textos en italiano por medio de intercambio con las universidades de Tucumán y Córdoba, al Dr. Vasil Gluchman de la Universidad de Prešov, Eslovaquia, que tuvo la gentileza de enviarme unos textos en alemán sobre Campanella y Comenio, a Ivonne Dessent que me trajo dos textos desde Francia y a Walter Doti que me consiguió una decena de libros sobre la temática. También al Dr. Gregorio Luri, especialista catalán en Filosofía Antigua, con quien tuve el agrado de discutir algunos puntos en torno a la interpretación de la *República*. Por último, a mi familia y amigos que me alentaron a seguir en los momentos más difíciles.

# INTRODUCCIÓN

## 1. Introducción a la temática

El estudio del pensamiento utópico es problemático debido a la polisemia del término que aglutina diversos campos teórico-prácticos en la historia de la humanidad. Los intentos de clarificar el fenómeno utópico se han incrementado en el siglo XX a partir de la vinculación del marxismo con el utopismo. Dicha vinculación no ha sido del todo apropiada porque contribuyó a la confusión del término “utopía”. En esta investigación se tematizará particularmente la utopía *stricto sensu*, es decir, la utopía como un género literario y filosófico, una vertiente particular del pensamiento utópico que puede tomar múltiples formas. Para ello se ha decidido trabajar en torno al punto de génesis de la utopía como género literario: el Renacimiento. En ese período, con la publicación del *De optimo statu reipublicae deque nova Insula Utopia* (1516) de Tomás Moro, se gesta una tradición utópica que se constituirá en un género literario a partir de las emulaciones de Giovanni Domenico “Tommaso” Campanella y su *Città del Sole* (escrita en italiano entre 1602 y 1611 y publicada en latín en 1623) y de Francis Bacon y su obra inacabada que se publicará póstumamente *The New Atlantis* (1627).

La influencia de Platón en los tres autores es innegable, incluso se quiso ver en la obra moreana una mera imitación de la *Politeia* adjudicándole el inicio del género al filósofo ateniense. Sin embargo, hay cuestiones formales además de teóricas que impiden avalar dicha aserción: la *Politeia* es un diálogo, la ficción política ocupa sólo una parte dentro del escrito y puede ser considerada un tropo retórico. Autores como Ciorănescu<sup>1</sup>, desde el otro extremo, niegan que el texto de Platón sea una utopía basándose exclusivamente en esas cuestiones y en la concepción del tiempo que subyace al texto. En esta investigación no se niega el carácter utópico que posee el texto platónico, no obstante, se lo considera una utopía *lato sensu* y no *stricto sensu*. Para ello se establece el neologismo “*protoutopía*”, un antecedente que pese a no ser en lo formal un neto exponente del género utópico, sí lo es del pensamiento utópico. Ahora bien, queda abierta la problemática de la influencia platónica en la constitución del género utópico. Para ello se considera imprescindible analizar dos cuestiones cruciales en los cuatro textos: la concepción de justicia y el valor asignado a la educación. Ambos están insertos en las ideas políticas que despliegan los autores en sus libros. Especialistas

---

<sup>1</sup> Cf. Ciorănescu, A. (1972) *L'Avenir du Passé*. “Utopie et littérature”. París: Gallimard, y el artículo «Utopía: Edad de Oro y Cucaña» en *Revista Diógenes*, N°71.

como Raymond Trousson, Fernando Aínsa, Pierre-François Moreau ya han destacado la vinculación entre la educación y la utopía, haciendo de la primera una característica omnipresente en toda utopía *stricto sensu*. Ésta y otras características se hallan explícitamente tanto en Platón como en los tres autores renacentistas, lo que permite a Trousson decir que la utopía comienza con Platón y los primeros urbanistas e historiadores griegos (v. gr. Hipodamo de Mileto). En cambio, el primer aspecto es desatendido puesto que no puede extrapolarse a todas las utopías.

El propósito de este trabajo es sostener argumentalmente la tesis de que el factor educativo-cultural, que es similar en los tres autores renacentistas y el filósofo ateniense, está ligado a la concepción de la justicia presentada por este último. La *paideia* platónica, estructurada a partir de la *dikaiosyne*, siguiendo la terminología de Ágnes Heller constituye una concepción de la justicia ético-política<sup>2</sup>, que se mantiene con algunas modificaciones en atención al espíritu de la época en los tres autores renacentistas, y que tendrá que pasar por lo menos un siglo hasta que dicha concepción sea cuestionada desde dentro de la tradición utópica. El primer cuestionamiento viene de la sátira utópica del siglo XVII y el más explícito parte del distopismo del siglo XX.

En el curso de esta investigación se brindarán elementos que permitan distinguir la evolución del pensar utópico a partir de la clarificación del primer período del género: las utopías renacentistas. Para sostener la tesis anteriormente se identificará: la concepción de justicia, en el marco de los proyectos políticos y pedagógicos, que subyace a cada una de las obras, el tipo de relación que se da entre dichos aspectos y el utopismo, y la relevancia histórica que tuvieron en el período. Para ello, se torna necesario, además del estudio intrínseco de dichos aspectos, identificar las fuentes en las que abrevaron dichos autores y el marco en el que elaboraron sus ideas. Se mostrará como dichas dificultades se esclarecen si se reconoce que las obras de Moro, Campanella y Bacon, forjadoras del género utópico, son proyectos eutópicos<sup>3</sup> sustentados sobre la justicia ético-política y sobre una modificación en el sistema

---

<sup>2</sup> Cf. Heller, Á. (1994). *Más allá de la justicia*. Buenos Aires: Planeta. Este concepto le sirve a la filósofa húngara para explicar la unión indisoluble entre ética y política de la Antigüedad fruto de la concepción antropológica que no separaba a la ética de la política, ni al ciudadano de la polis. En contraposición a aquél está el "concepto sociopolítico de la justicia", producto de la Modernidad y el "ético-político incompleto" propuesto por la autora. Para más detalles ver en esta tesina cap. II, secc. 2.

<sup>3</sup> A. Ciorănescu considera que no son proyectos propiamente por su forma literaria. No obstante, por lo menos son proyectos en germen, o cuestionamiento sociales que derivarán en tales y a los que se brinda un asidero teórico-práctico mediante esas ficciones utópicas. En Campanella y en Bacon, la idea de proyecto es más evidente que en Moro si se la compara con sus biografías, donde la coherencia entre sus ficciones y sus proyectos hace inseparables a estos.



educativo que se reelaboran a partir de la obra platónica *Politeia* y su particular concepción de la educación y de la justicia. De este modo, la *paideia* y la *dikaioisyne* platónicas resurgen con el eutopismo renacentista adaptadas a los nuevos tiempos y a los intereses de los autores. Puesto que los utopistas mencionados no se limitan a reproducir las tesis platónicas sino que trabajan a partir de ellas y las fusionan con los descubrimientos que revolucionaron su época.

## 2. Metodología y estructura de la obra

La metodología empleada para realizar esta investigación pasó por dos momentos: primero, se llevó a cabo una tarea heurística, sumada a la indagación bibliográfica cualitativa y al análisis comparativo de las obras entre sí y dentro de sí. En segundo lugar, se efectuó una tarea hermenéutica con la cual se buscó analizar la coherencia interna del pensamiento de cada utopista y su vinculación con los rasgos característicos de la utopía en tanto que género literario y filosófico y el legado que ellos dejaron al reinterpretar a Platón y fundar dicho género.

La exposición de los resultados de la investigación está estructurada con dos criterios, uno histórico y otro conceptual. Se va desde la problemática general de la utopía a la particular de las eutopías renacentistas y desde la Antigüedad al Renacimiento tardío. Por tanto, en el primer capítulo se hace un análisis del fenómeno utópico, resaltando las problemáticas que surgen al momento de dar una definición omniabarcante del mismo. Para ello, se emplea la aproximación metodológica de Bronisław Baczko<sup>4</sup> que divide al fenómeno según el enfoque desde el que se lo aborda, de este modo se da cuenta de casi la totalidad de las perspectivas de la utopía. De los mismos se selecciona el enfoque literario y a partir de allí siguiendo a Ciorănescu, Trousson y Moreau se hacen distinciones terminológicas como utopía o “utopía *stricto sensu*”, utopismo o “utopía *lato sensu*”, eutopía, distopía, sátira utópica, protoutopía y ucronía. También se resaltan las principales características de las utopías *stricto sensu*, como son las tres eutopías renacentistas, y se hace una clasificación de los distintos subgéneros dentro de la utopía tomando la terminología mencionada.

En el segundo capítulo se elabora una breve descripción de la *República* de Platón y sus características que hacen de ella una protoutopía y un texto fundamental

---

<sup>4</sup> Cf. Baczko, Bronisław. (2005). *Los imaginarios sociales*. “Memorias y esperanzas colectivas”. Buenos Aires: Nueva Visión. Trad. P. Betesch.

para comprender a la tríada renacentista. Luego, se hace un análisis detenido de los conceptos de *dikaiosyne* (justicia) y *paideia* (educación). Para el primero se utiliza la teoría de Ágnes Heller que distingue entre un concepto formal y uno sustantivo de justicia, entre una justicia estática y una dinámica y por último entre un concepto ético-político, uno socio-político y uno ético-político incompleto. La justicia, tal como aparece en Platón y en los tres utopistas del Renacimiento, será entendida como sustantiva, estática y ético-política. Por último, se cierra el capítulo con la justificación de por qué la *República* no es una utopía *stricto sensu*.

El capítulo tercero tiene cierta independencia sin llegar a ser un *excursus* puesto que se cuestiona por los hechos históricos que colaboraron para que el género se gestase durante el Renacimiento y no antes, ni después. En principio, se analiza la concepción antropológica renacentista, contrastando sobre todo la óptica de Maquiavelo con la de Campanella. Luego, se hacen observaciones en torno a la relevancia del movimiento humanista y su tarea de traducción y revitalización del pensamiento de la Antigüedad. Por último, se señalan dos hechos que influyeron fuertemente en la utopía: el “descubrimiento” de América y la teoría heliocéntrica de Copérnico.

En el capítulo cuarto, se inicia el análisis de las eutopías renacentistas con la que da el nombre al género: la *Utopía* de Tomás Moro. Siguiendo la estructura del capítulo segundo, se identifica la concepción de justicia y se la analiza junto a la concepción educativa en el texto. Por último, se las contrasta con las de la *República* de Platón. En el capítulo quinto se hace lo propio con Campanella y su *Ciudad del Sol* pero en la última sección se añade a la comparación al propio Moro. Para terminar, un análisis similar se realiza en el capítulo sexto con la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon y en la última sección como anticipo de la conclusión se compara al autor inglés con Campanella, Moro y Platón.

En conjunto, la presente investigación busca contribuir al desarrollo de ambos campos que se encuentran bastante fértiles en nuestro país: el estudio de la utopía y el estudio de la Filosofía del Renacimiento. Con esta finalidad, para una mejor comprensión del punto axial que suponen las obras mencionadas dentro el *corpus* utópico se adjuntó un anexo en el cual se pone de manifiesto la multiplicidad de utopías que hubo a lo largo de la historia y el gran campo que hay para la investigación, puesto que, en sentido amplio, hay textos utópicos desde el siglo V a.C. hasta fines del siglo XX.

## CAPÍTULO I

# UTOPIÍA Y UTOPIISMO

En este capítulo se hace una presentación de los problemas ligados a la definición del concepto “utopía” al tiempo que se selecciona un enfoque para abordarlos. En el primer apartado, se traza un breve recorrido del interés teórico de dichos problemas desde el siglo XIX al presente. En el segundo, se plantea la primera problemática con la que se enfrenta quien estudia las utopías: la multiplicidad de sentidos que posee el término. En el tercero, se toma la clasificación del fenómeno utópico en enfoques esbozada por Bronisław Baczko como una clave metodológica para abordar adecuadamente el estudio de las tres eutopías renacentistas, al tiempo que se selecciona el primero de ellos, el enfoque que reconoce a la utopía como un género literario con características específicas. En el cuarto, se enuncian algunas de las características del género utópico tal como las describen algunos de los principales especialistas en el tema. Por último, se hace una introducción al problema de la clasificación de las utopías debido a su variedad, clasificación que incluye subgéneros y la aclaración de cierta terminología técnica común a la teoría de la utopía.

### **1. La utopía como objeto de estudio**

El estudio teórico de la utopía como fenómeno histórico tiene uno de sus primeros hitos en la diferenciación de Friedrich Engels entre “socialismo utópico” y “socialismo científico” hecha en su escrito homónimo de 1880. De este modo, al mismo tiempo que el término gana un significado peyorativo se convierte en objeto de estudio. Pese a que durante la segunda mitad del siglo XIX se inician las primeras teorizaciones en torno al fenómeno utópico, no será sino hasta el siglo XX cuando éstas comiencen a ser estudiadas en toda su complejidad.

Desde alrededor de la década de 1920, proliferan los primeros estudios utópicos a cargo de pensadores socialistas y anarquistas como el filósofo alemán Ernst Bloch (*Der Geist der Utopie*, 1918), el sociólogo y urbanista estadounidense Lewis Mumford (*The Story of Utopias*, 1921), el historiador austriaco Max Nettlau (*Esbozo de historia de las utopías*, 1925), y el sociólogo húngaro Karl Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1929).

Entre las dos décadas que van de 1965 a 1985 se da el apogeo de dichos estudios, cuando el fenómeno es abordado desde una gama más amplia de perspectivas y disciplinas. Se destacan las obras del historiador estadounidense Frank Edward

Manuel, el etnólogo y sociólogo argelino Jean Servier, el filósofo católico húngaro Thomas Molnar, el filósofo alemán Herbert Marcuse, el especialista rumano en literatura comparada Alexandru Ciorănescu, el filósofo estadounidense Robert Nozick, el teólogo protestante francés Gabriel Vahanian, el doctor en letras belga Raymond Trousson, el historiador inglés James Colin Davis, el filósofo francés Pierre-François Moreau y el sociólogo e historiador polaco Bronisław Baczko, por citar algunos de los más destacados que son abordados en esta tesina.

De esta enumeración se puede deducir el interés global, por lo menos en América y Europa, que tiene la temática utópica. En el transcurso del período mencionado ocurre el “mayo francés”, antes y después de él la utopía fue uno de los tópicos a debatir. Es defendida (Vahanian) y atacada (Molnar) por los religiosos, se declara su ocaso (Marcuse), su futuro (Nozick) y su perennidad (Bloch). A la par que aumentan los enfoques teóricos aumenta proporcionalmente la polisemia del término. Por lo cual se dificulta brindar una definición de utopía que satisfaga a todos los pensadores y respete la génesis del término. En la sección siguiente, se citan algunas definiciones que ponen de manifiesto que la utopía, como el ser, se dice de muchas maneras.

## **2. El problema de la polisemia del concepto**

“Utopía” es un concepto polisémico, el mismo nace de charlas intelectuales entre Tomás Moro y Erasmo y aparece con la obra homónima del primero, publicada por el segundo en Lovaina en 1516. A partir de allí, se desarrolló como concepto incluyendo múltiples interpretaciones. El especialista en literatura comparada, Alexandru Ciorănescu, distingue cinco sentidos en los cuales se dice la utopía<sup>5</sup>:

- a) Es la obra de Tomás Moro escrita entre 1515 y 1516, publicada por Erasmo de Róterdam en Lovaina en el último año.
- b) Es un género literario [Trousson, Moreau].
- c) Es un proyecto irrealizable [Marcuse].
- d) Es toda orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los vínculos con el orden existente [Mannheim].

---

<sup>5</sup> Ciorănescu, A. (1972). *L'avenir du passé*. “Utopie et littérature”. Paris: Gallimard, p. 21.

e) Es el producto de la aplicación del método utópico [Lalande].

Como puede observarse, estos sentidos no son necesariamente opuestos, por lo menos (a), (b) y (e), como muestra Ciorănescu y como se expondrá más adelante, son complementarios. Sin embargo, los teóricos de la utopía no se han puesto de acuerdo acerca del carácter “irrealizable” de la utopía o incluso con el hecho de que la utopía nazca con Moro o que como afirma Mannheim rompa con el orden existente.

En cuanto al sentido (c) puede ser compartido por Herbert Marcuse cuando en *El final de la utopía* afirma: “El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los *proyectos* de transformación social que se consideran imposibles”<sup>6</sup>. No obstante, es evidente que dicha aseercción implica entender a la utopía de un modo más amplio que como una obra literaria. Marcuse menciona el término “proyecto”, término que Ciorănescu le negará a la utopía, por lo menos a las obras que inician el género<sup>7</sup>.

Por otro lado, desde muy temprano, se ha asociado el término “utopía” a la noción de posibilidad. Raymond Ruyer, psicólogo francés y fuerte crítico de la utopía, la definió como un “ejercicio mental sobre los posibles laterales”<sup>8</sup>. Del mismo modo, el teórico uruguayo Fernando Aínsa afirma que:

La utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad contemporánea<sup>9</sup>.

De este modo además de la noción de pensamiento en torno a los mundos posibles o “posibles laterales” Aínsa distingue otra función: la crítica. Lo mismo expresa Graciela Fernández cuando en su estudio del concepto extrae las dos características esenciales de la utopía: la crítica y la ficción<sup>10</sup>. Al tiempo que considera que hay cuatro modelos utópicos: I) posible / deseable, II) posible / indeseable, III) imposible / indeseable, IV)

---

<sup>6</sup> Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Seix Barral, p. 8.

<sup>7</sup> Ciorănescu, A. *Op. Cit.*, p. 190.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 26.

<sup>9</sup> Aínsa, F. (1999). *La Reconstrucción de la Utopía*. Buenos Aires: Del Sol, p. 50.

<sup>10</sup> Fernández, G. (2006). *Utopía*. “Contribución al estudio del concepto”. Mar del Plata: Suárez, pp. 40-41.

imposible / deseable<sup>11</sup>. Fernández considera que algunas ficciones utópicas pueden ser posibles, e incluso es deseable que lo sean. La misma defensa de la posibilidad de la utopía se encuentra en un escrito contemporáneo de Fernández, titulado homónimamente y escrito por otro especialista en Historia de la Filosofía Moderna de la Università di Perugia, Vittor Ivo Comparato, quien afirma que la utopía es un

modelo de una comunidad política perfecta que, sin embargo, no existe... [lo que] no implica para el escritor [que la concibe] la noción de imposibilidad<sup>12</sup>.

En cuanto al sentido (d), se suele reconocer como una constante la negatividad de la utopía, sin embargo, se discrepa en cuanto al alcance y finalidad de la misma. Para George Kateb "...la utopía es la «negación de la negación» [...] lo opuesto al mundo real..."<sup>13</sup>. Para Aínsa:

La utopía es siempre dualista en tanto concibe y proyecta una contra-imagen cualitativamente diferente de las dimensiones espacio-temporales del presente<sup>14</sup>.

Se observa como la negatividad de la crítica utópica del presente se manifiesta en lo que Aínsa llama una "contra-imagen" que no es otra cosa que la descripción fictiva que conlleva toda utopía. Esta negación se ve exacerbada cuando Mannheim establece que:

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar (...) se orienta hacia objetos que no existen en la situación real (...) llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Fernández, G. *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>12</sup> Comparato, V. I. (2006). *Utopía*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 9.

<sup>13</sup> En Manuel, F. E., comp. (1982). *Utopía y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa, p. 292.

<sup>14</sup> Aínsa, F. *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>15</sup> Mannheim, K. (1966). *Ideología y utopía*. Aguilar, pp. 260-261.

Aquí la noción de utopía ya no puede ser identificada con los sentidos (a) y (b) puesto que trasciende la mera literalidad y deviene un concepto casi omniabarcador porque permite englobar bajo su significación a períodos históricos y conjuntos de ideas tan disímiles como: el quiliastro orgiástico de los anabaptistas, la idea humanitaria liberal, la idea conservadora y lo que él denomina la “utopía socialista-comunista”<sup>16</sup>. La utopía en este sentido se confunde con otros imaginarios sociales a los que está asociada tales como el milenario pero con los cuales, al entender de muchos teóricos, no debería identificarse.

Llegado a este punto, ya se tiene expuesto el problema que entraña dar una definición de utopía. Puesto que implica colocarse en una situación de juez del lenguaje y determinar la extensión del mismo relegando la gran variedad de usos que tiene la palabra utopía. Para evitar un juicio de esas características, en la siguiente sección, se expone la propuesta de Bronisław Baczko<sup>17</sup> de entender a la utopía como un fenómeno múltiple que puede ser abordado desde varios enfoques metodológicos según la definición que se elija para su estudio.

### **3. La clasificación en enfoques como una aproximación metodológica al fenómeno utópico**

La diversidad de definiciones, como se expuso anteriormente, incrementa la variedad de acepciones que toma el término. Sin embargo, el problema de su polisemia no es una novedad, desde que Tomás Moro lo acuñó en su libro *De optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia* (1516) tomando dos morfemas griegos: la partícula negativa οὐ y τοπος, “lugar”, el mismo tomó un cariz polisémico y por lo tanto, problemático. Hasta hoy se discute la extensión semántica del mismo. Algunos de los problemas que obligan a tomar una posición a la hora de definirlo son: primero, si el concepto es anterior a la invención moreana y si es asimilable a las repúblicas ideales del mundo griego; segundo, si la utopía, en tanto que forma de pensamiento, es heredera de esa tradición griega o una disposición natural de la racionalidad humana, lo que no es otra cosa que un cuestionamiento genuino en torno a la extensión del término.

---

<sup>16</sup> *Id.*, pp. 282-313.

<sup>17</sup> Baczko, B. *Op. Cit.*, pp. 79-80.



Ante este problema, el sociólogo e historiador polaco Bronisław Baczko aporta una útil aunque también provisoria clasificación de los diferentes enfoques que puede tomar el estudio del utopismo según se reduzca a su objeto:

- 1) Las investigaciones que toman a la utopía como un género literario, principalmente novelístico y estudian su historia, sus técnicas, sus influencias y sus variantes. El ejemplo de este enfoque lo constituyen: Alexandru Ciorănescu, Raymond Trousson, Vita Fortunati<sup>18</sup> y Pierre-François Moreau.
- 2) Las investigaciones que estudian el pensamiento utópico como un todo más amplio seleccionando aspectos generales de esa forma particular de reflexión y cómo la misma se manifiesta de diversas formas en la historia de la humanidad. Un investigador representativo de este enfoque fue Frank Edward Manuel junto a su esposa, Fritzie Manuel.
- 3) Las investigaciones que ponen el acento en las utopías llevadas a la praxis, tomando como objeto de estudio comunidades concretas que pretenden materializar un ideal social. Para ello historiadores y sociólogos analizan sus instituciones y relaciones sociales.
- 4) Las investigaciones que apuntan al estudio de los materiales simbólicos de las utopías. Se reconocen dentro de éstas a los mitos sociales, a las otras formas de imaginarios y a las influencias histórica y religiosa.
- 5) Por último, las investigaciones de “períodos calientes” de la utopía, esto es, aquellos períodos particulares de la historia en los cuales la producción utópica se ha visto acrecentada de forma desmesurada. Un ejemplo de estudios de este tipo lo constituyen el del propio Bronisław Baczko sobre el iluminismo francés: *Lumières et utopie* (1979) y el de James Colin Davis sobre la eclosión utópica de Inglaterra entre 1516 y 1700: *Utopia and the Ideal Society* (1981).

---

<sup>18</sup> Especialista en literatura inglesa y fundadora del *Centro Interdipartimentale di Ricerca sull'Utopia* de la Universidad de Bolonia que ha trabajado en colaboración con la UBA y con el belga Raymond Trousson.

En esta tesina se ha optado por el primero de estos enfoques, por ser aquel que permite delimitar de forma más sencilla el objeto de estudio. Es, principalmente, una cuestión pragmática asentada sobre la diferenciación de los conceptos *utopismo* y *utopía*. El utopismo<sup>19</sup> es una forma más amplia que la utopía (entendida como género literario), es un conjunto que la incluye pero que además de las “utopías escritas” también incluye lo que Servier llama “utopías prácticas”<sup>20</sup>. Igualmente, incluye los proyectos políticos que no han sido expresados en forma novelada como por ejemplo *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau o el *Code de la nature* de Gabriel-Étienne Morelly, por citar algunos. El utopismo es una generalización que tiene en cuenta, no las formas sino, si se permite usar con liviandad el término, la “esencia” de lo utópico que podría definirse en una primera aproximación como la búsqueda de la armonía social por oposición a un estado crítico presente. De este modo, utopismo sería equivalente a “espíritu utópico” o “modo utópico” o “pensamiento utópico”<sup>21</sup> o como afirma Ciorănescu siguiendo a Lalande la aplicación del “método utópico”.

Hecha esta salvedad surgen algunas problemáticas tales como la dudosa posibilidad de estudiar el enfoque (1) de modo independiente. Por lo cual, será más apropiado decir que en el presente trabajo se le ha dado predominio al primero por encima de los otros cuatro, pero que inevitablemente los presupone y los aborda mínimamente. Puesto que las tres utopías estudiadas, las de Moro, Campanella y Bacon, han influido en “utopías prácticas”, han modificado el pensamiento utópico, lo han hecho renacer<sup>22</sup> con ímpetu, han constituido ejemplos de un “período caliente” en el cual no sólo han sido publicadas ellas sino otras tantas como: *Wolfaria* la utopía del reformado suabo Johann Eberlein von Ginzburg (Basilea, 1521) la primera en aparecer después de la obra moreana, el fragmento de Rabelais sobre la abadía de Telema en su *Gargantúa y Pantagruel* (Lyon, 1532) en el cual se menciona a la utopía de Moro y

---

<sup>19</sup> Trousson, Raymond (1995). *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península. Trad. C. Manzano, p. 38. Según Trousson el término fue acuñado por Alexandru Ciorănescu, especialista franco-rumano en literatura comparada para definir la esfera más amplia que incluye al género literario pero que a la vez se aleja formal y teóricamente de la utopía de Moro. En cierto sentido, Ciorănescu, es excesivamente riguroso a la hora de aplicar el rótulo de utopía, el cual según su punto de vista no le cabe a autores como Platón.

<sup>20</sup> Servier, Jean (1996). *La utopía*. México: FCE. Trad. E. C. Zenzes, p. 13.

<sup>21</sup> La frase “espíritu utópico” le corresponde a C.-G. Dubois, “modo utópico” a Raymond Ruyer y “pensamiento utópico” ha sido popularizada por F. y F. Manuel.

<sup>22</sup> Comparato, Vittor Ivo (2006). *Utopía*. Col. “Léxico de Política”. Buenos Aires: Nueva Visión. Trad. H. Cardoso. Cap. III “Re-nacimiento de la utopía”, pp. 65-84.

aparece en francés el adjetivo *utopique*, los mundos imaginarios de uno de los editores de la utopía moreana en Italia *I Mondi* de Anton Francesco Doni (Venecia, 1554), la primera utopía explícitamente desigualitaria del istrio Francesco Patrizi *La città felice* (Venecia, 1553), la *Coropaedia* o república eudemonense de Kaspar Stiblin (Basilea, 1555), la provincia de Crangalor de Thomas Nicholas (Londres, 1579), la *República Imaginaria* de Ludovico Agostini (1580), la *Sivquila* de Thomas Lupton (1580), el *Mundus Alter et Idem* de Joseph Hall (Londres, 1605) la primera sátira utópica si se deja de lado el mundo griego antiguo, el anónimo reino de Antangil (Saumur, 1616), la *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* de Johann Valentin Andreae (Estrasburgo, 1619), el fragmento sobre la Nueva Utopía de la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton (Oxford, 1621), la *Macaria* de Gabriel Plattes atribuida a su protector Samuel Hartlib (Londres, 1641) y la *Via Lucis* de Jan Amos Komenský (Londres, 1668) por nombrar algunas obras paradigmáticas. Se está omitiendo la obra de James Harrington (1656) y sus seguidores, por su forma de tratado y su vínculo a utopías prácticas y no tanto escritas, también se deja de lado a Kepler y a Cyrano de Bergerac por acercarse a los viajes fantásticos interestelares y no a repúblicas ideales en la Tierra<sup>23</sup>.

Baczko reconoce las dificultades de cualquier esquematismo que intente aprehender el *topos* utópico, no obstante, su clasificación es sumamente útil. Siguiendo el enfoque que permite diferenciar entre utopismo y utopía, es necesario contar con una definición clara de esta última. La primera aproximación es la que la considera un género literario y filosófico que se inscribe en una tradición de pensamiento determinada. Para una elucidación formal la definición de Raymond Trousson es difícil de superar:

...proponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (antiutopía<sup>24</sup> moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o

---

<sup>23</sup> Para esta selección se ha tenido en cuenta principalmente a las listas bibliográficas de R. Trousson, V. I. Comparato, J. C. Davis y F. E. Manuel.

<sup>24</sup> En este estudio se preferirá el término distopía (J. Stuart Mill) o cacotopía (J. Bentham, 1818) en lugar de antiutopía o contrautopía porque estos últimos conducen al equívoco de considerarlos por fuera de la tradición utópica. Por otro lado, se reserva el término eutopía (T. Moro, 1516) para lo que Trousson denomina utopías constructivas.

también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no<sup>25</sup>.

Además de esa definición hecha por oposición a otros géneros, el especialista belga destaca algunas características generales de las utopías: el insularidad, la regularidad, la figura del legislador, el dirigismo, la felicidad colectiva y por último, la pedagogía que según Trousson "...ofrecerá el mejor medio de acción sobre el material humano a fin de uniformizar las conciencias"<sup>26</sup>.

Armonía, ley y orden son sinónimos en utopía. Como se observa en la definición formal hay otros géneros similares, algunos de los cuales pueden estar incluidos en el utopismo pero no todos. Aquellos que Trousson considera otros géneros James Colin Davis los denomina otros tipos de sociedades ideales, diferentes de la utópica. Baczko da una clave hermenéutica al decir que la utopía tiene un doble paradigma, por un lado, el literario y por el otro, el imaginario social<sup>27</sup>. De este modo, es comprensible que lo que Trousson denomina géneros literarios como Edad de Oro y Arcadia, Davis los considere sociedades ideales alternativas a la utopía. A estas dos, derivadas del mundo greco-romano, Davis añade una propiamente medieval como es la Cucaña también llamada país de Jauja, otra específicamente cristiana como el milenarismo o quiliasmo y otra cuasi puritana como la república moral perfecta.

La caracterización de Davis está basada en la diferencia del objeto idealizado, en la Arcadia que él identifica con la Edad de Oro, debe remitirse obligatoriamente a *Los trabajos y los días* de Hesíodo. En ella, según el autor, se idealiza la naturaleza teniendo en cuenta el placer colectivo, pero medido. En cambio, la Cucaña, probablemente derivada del alemán *Küchen* (cocina) la naturaleza está desmesuradamente al servicio del placer individual, éste y la comodidad son ilimitados: los animales caminan asados y pelados, los ríos son de leche, miel y vino. En la república moral perfecta, el placer disminuye ante la virtud humana caracterizada como medida y prudencia. En el milenarismo, se idealiza la imagen divina y en palabras de Davis se espera la segunda venida o *parousía* como un *deus ex machina*. Estas sociedades ideales están lejos de la utopía, dado que en ésta se idealiza la organización social: es la mala organización la que trae problemas e injusticia, es la razón al servicio de la humanidad la que tiene el

---

<sup>25</sup> Trousson, R. *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>26</sup> *Id.* p. 49.

<sup>27</sup> Baczko, B. *Op. Cit.*, p. 65.

deber de recuperar el orden. En comparación con los otros imaginarios “el utópico es más “realista” o tozudo, ya que acepta el problema básico tal como es: satisfacciones limitadas expuestas a carencias ilimitadas”<sup>28</sup>.

De este modo se cuenta con una primera definición doble: por un lado, una formal o literaria y otra socio-filosófica sustentada en la oposición de la utopía con otros imaginarios sociales o sociedades ideales. Podría decirse que la utopía es una forma de imaginario social que tiene un correlato literario que forja no sólo una tradición literaria sino una tradición de pensamiento. Dado que, como se verá en la siguiente sección, cada utopía es de carácter histórico y se define como un “lateral posible” por oposición a un “real central”<sup>29</sup>. Este lateral posible está ligado a una forma de racionalidad particular que no estará definida hasta el Renacimiento.

#### **4. Características de las utopías**

En la sección anterior, se emplearon las definiciones de Trousson y de Davis para tomar partido por un enfoque literario que a su vez reconozca la integración de la utopía en el conjunto de los imaginarios sociales, pero como un imaginario con características particulares que lo diferencian del resto. Al citar la definición de utopía de Davis se mencionó la noción de “realismo”, algo que en la definición de Trousson no está claramente definido pero sí en Ciorănescu. Para este último, al igual que para Davis, la utopía tiene una lógica interna que exige una suerte de realismo de la ficción o en palabras del teórico franco-rumano un “falso realismo” que podríamos traducir como un imperativo de la verosimilitud. Según Ciorănescu:

La utopía parece actuar en un sentido más bien contrario: en su cualidad de vehículo de ideas invita a la reflexión más bien que al sueño y no solicita a la imaginación más que para aplicarla y reducirla a la razón<sup>30</sup>.

El especialista en literatura comparada considera que la utopía *stricto sensu*, es decir la utopía en tanto que género literario fruto de la aplicación del método utópico

---

<sup>28</sup> Davis, J. C. (1985). *Utopía y sociedad ideal*. México: FCE. Trad. J. J. Utrilla, p. 46.

<sup>29</sup> Braga, Corin (2006). “Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie” en *Metábasis* Rivista di Filosofia On-Line. Septiembre, an I, número 2. [www.metabasis.it](http://www.metabasis.it).

<sup>30</sup> Ciorănescu, A. *Op. Cit.* Pág. 12.

está fuertemente regulada y que tiene una lógica propia que impide las extravagancias de imaginarios como la Cucaña. Sin embargo, pese a reconocer en el pensamiento utópico una variante del pensamiento hipotético deductivo<sup>31</sup>, Ciorănescu reconoce que la utopía también es contradicción. En principio, porque exige realismo a la ficción, en segundo lugar, porque mientras no permite lo inverosímil se acerca ello por otros métodos (lo que explicaría la aclaración de Trousson en su definición "...verosímil o no").

Pese al reconocimiento de la contradicción dentro de la utopía, ella está íntimamente ligada a la razón moderna. Tal como afirma Ciorănescu: "La utopía es la descripción literaria individualizada de una sociedad imaginaria, organizada sobre bases que implican una crítica subyacente de la sociedad real". Pero esa descripción literaria no posee la libertad que posee toda ficción sino que es fruto de la aplicación del método utópico que tal como lo describe Lalande: "consiste en representar un estado de cosas fictivo como efectivamente realizado, afin de suponer y de deducir las derivaciones y las consecuencias últimas"<sup>32</sup>. Aquí se ve cómo el enfoque literario puede complementarse con una lectura filosófica, puesto que el género utópico es la *mise-en-scène* del modo utópico de pensar.

Ciorănescu distingue entre sus características las siguientes: el relato utópico es esencialmente descriptivo, pretende verosimilitud, cuenta un viaje que es una experiencia personal del autor. La república utópica está organizada de un modo piramidal donde cada habitante forma parte del organigrama. Está concebida a partir de dos principios el del contrapié y el de la no discrepancia (este deviene en uniformidad, unanimidad, monotonía e inmovilismo) que excluye la alteridad. La felicidad colectiva es considerada la razón de ser del Estado. El aislamiento y la insularidad son casi constantes, la libertad está excluida de la isla. La utopía es hipótesis de hipótesis, como tal tiene una lógica interna que la regula pero que no evita que caiga en contradicción. La utopía carece de historia al tiempo que presenta un vacío metodológico, puesto que se expone la felicidad colectiva como dada pero no los medios para alcanzarla<sup>33</sup>.

En Trousson, continuador de algunas de las ideas de Ciorănescu se distinguen como características fundamentales del género utópico: el insularismo, la autarquía y la

---

<sup>31</sup> *Id.*, p. 25.

<sup>32</sup> *Id.*, p. 22.

<sup>33</sup> *Id.*, pp. 30-37.

autonomía en el marco de una economía cerrada y en un sistema agrícola, la regularidad al punto de una disposición geométrica de la urbe, la figura del legislador y el mito fundacional, la extrema jerarquización, el dirigismo estricto, la felicidad colectiva, cierto ascetismo o por lo menos el rechazo del lujo y la pedagogía.

Aínsa coincide con ambos teóricos de la literatura cuando enumera los “caracteres del género utópico clásico”: la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanística y la reglamentación.

Hay que hacer dos aclaraciones: por un lado, el aspecto general de estas características tiene excepciones dentro del género, y por otro lado, la calificación de Aínsa: “clásico”. Donde “clásico” hace referencia a las primeras utopías del siglo XVI y XVII. Puesto que el pensar utópico evoluciona, dado que como señala Graciela Fernández lleva en sí mismo su propia crítica. La utopía es crítica de la sociedad contemporánea del autor, pero también paulatinamente devendrá en crítica de las ideas de otros utopistas. Esto puede evidenciarse claramente en la obra de Swift y Hall, ambos satiristas, que atacaron a la utopía desde el mismo género o como ocurrió en el siglo XX con las llamadas distopías (London, Zamyatin, Huxley, Orwell).

Delimitado el enfoque literario, y las principales características del género se manifiesta una nueva problemática de la mano de las “excepciones” que es la de la clasificación de las utopías en subgéneros.

## **5. Clasificación de las utopías**

Las diferencias en la relación entre utopía, tiempo y *pathos* demarcan ciertos subtipos e incluso subgéneros utópicos. Desde el siglo XIX al XXI la terminología utópica se ha visto ensanchada con innumerables conceptos que intentan aprehender el mentado fenómeno utópico.

La primera diferenciación con la que nos encontramos es la de eutopía y distopía. El término “eutopía” fue acuñado por Tomás Moro en el poema atribuido al poeta Anemolio anexado a la obra en la edición de Basilea de 1528. De este modo suele hacerse una subdivisión conceptual entre utopía y eutopía, donde “utopía” deviene en el nombre genérico y “eutopía” refiere directamente a la descripción imaginaria en sentido positivo o ligada a un *pathos* optimista. Mientras que Jeremy Bentham por su parte y John Stuart Mill acuñaron los neologismos “cacotopía” y “distopía” respectivamente, para hacer referencia a su contrario: la descripción en sentido negativo. De este modo,

puede decirse que la *Città del Sole* de Campanella y *1984* de Orwell son, ambas, utopías, pero la primera es una eutopía y la segunda, una distopía. La vinculación de la distopía al término anti-utopía o contra-utopía hace pensar en que dichas obras están fuera del género, cuando en realidad son críticas a la utopía desde la utopía misma. En una ponencia presentada en el IIº Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía<sup>34</sup> se propuso la hipótesis de que así como las eutopías suponen un modelo regulativo frente a la sociedad contemporánea, en la misma lógica, las distopías constituyen un modelo preventivo.

Las eutopías y las distopías pueden clasificarse según Aínsa en igualitarias o libertarias, atendiendo a cómo el utopista resuelva el conflicto axiológico entre ambos valores. Davis cita a Fuz al hablar de utopías de evasión y de realización. Wells habla de utopías dinámicas y estáticas según permitan la posibilidad del cambio, del progreso y del disenso. Jacques Attali retomando a un teórico francés distingue entre utopías de la eternidad, de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad, reservando el futuro para estas últimas<sup>35</sup>. Manuel las clasifica en utopías de la felicidad tranquila o eutopías (estáticas), utopías de final abierto o eucronías (dinámicas) y utopías contemporáneas o eupsykhías (internas)<sup>36</sup>.

En cambio, si se toma la relación con el tiempo, podría hablarse de utopías del pasado, del presente y del futuro. Suele reservarse el término “ucronía” para las últimas, puesto que se considera a *L’An 2440* de Louis-Sébastien Mercier como la primera ucronía, es decir cuando la utopía deviene en novela de anticipación. El término fue acuñado por Renouvier posteriormente y en su obra homónima hacía referencia a la historia contrafáctica. En cierto sentido, como remarca Aínsa, toda utopía es una ucronía, puesto que al tiempo que niega el espacio niega el tiempo. Por su parte, Ágnes Heller cree que la utopía fue tornando su mirada del pasado al futuro, con Platón la utopía era nostálgica y se asimilaba a otros imaginarios sociales como las Islas Bienaventuradas y la Edad de Oro, con los renacentistas la utopía es contemporánea pero en una tierra lejana, en cambio a partir de Mercier la utopía mira al futuro.

Un último concepto de la terminología utópica es el de protoutopía. Puesto que la inserción en el corpus utópico de algunas obras es cuestionable, tal como sucede con

---

<sup>34</sup> “El carácter perenne de la utopía y los cambios de *pathos* en su tradición filosófico-literaria: Tommaso Campanella y George Orwell”.

<sup>35</sup> Cf. Attali, J. (2000) *Fraternidades*. “Una nueva utopía”. Bs As: Paidós. Trad. E. Folch González.

<sup>36</sup> Manuel, F. *Op. Cit.*, p. 123.



la *República* y *Las leyes* de Platón, se emplea este término para definir a todo texto que se asemeja a las utopías y que ejerció cierta influencia en ellas. En el capítulo siguiente se expondrán algunos rudimentos de la *República* al tiempo que se argumentará por qué pese a que algunos la consideran la primera utopía no lo es y se describirán algunos de los rasgos imprescindibles para las eutopías renacentistas que inician el género utópico.

## CAPÍTULO 2

# EDUCACIÓN Y JUSTICIA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

*Platon fonde sa république sur la justice et les utopistes répètent ce postulat, aussi bien que toute la politique contemporaine.*

**Alexandru Ciorănescu, *L'Avenir du Passé*<sup>37</sup>.**

En este capítulo se hace una breve descripción de la protoutopía de la que abrevan los utopistas del Renacimiento para fundar el género y de este modo desarrollar el pensamiento utópico (1). Dicho texto es la *República*, de la cual se resaltan las características principales para comprender mejor el influjo de las ideas platónicas en los mencionados pensadores utópicos.

Entre las ideas fundantes para el pensamiento utópico que derivan de Platón hay dos que se interrelacionan fuertemente: la noción de justicia, ligada a la felicidad colectiva del Estado utópico (2), y la noción de *paideia* como elemento constitutivo del habitante de una utopía con el cual se sustenta todo el sistema y la gobernabilidad del misma (3). También, se expone por qué la utopía platónica es una protoutopía y no una utopía *stricto sensu* (4).

Con esta exposición se empezarán a delinear los aspectos que marcan la continuidad entre este texto con la *Utopía* de Moro, la *Nova Atlantis* de Bacon y la *Città del Sole* de Campanella a partir de la labor humanista de traducción y comentarios.

### **1. Breve descripción de la *República* y sus características utópicas**

El diálogo *Politeia* al que se adjuntó el subtítulo de “*kai tes dikes*” (o de lo justo) pertenece a la etapa de madurez de la obra de Platón. Por convención desde tiempos de Cicerón se traduce el término griego *politeia* por *res publica* pero no son del todo equivalentes. Esto se hace evidente cuando se nota que la Calípolis (“ciudad bella” tal como la refiere Sócrates en 527 c<sup>38</sup>) no es en absoluto una república. La traducción propuesta por Gómez Robledo es la de “constitución” aunque la idea es el sustantivo abstracto de *polites*, habitante de una polis. De este modo sería algo así como un diálogo en torno a lo propio de la polis.

---

<sup>37</sup> Ciorănescu, A. *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>38</sup> Platón (1971) *La República / Πλατωνος Πολιτεία*. México: UNAM, Libro VII, pág. 259.

Para Platón lo propio de la polis se asentará sobre todo en dos conceptos que se desarrollarán en las dos secciones subsiguientes: *dikaiosyne* y *paideia*. Ambas cuestiones, netamente humanas, entrelazan el marco legal con el psicológico, el antropológico, el gnoseológico, el metafísico y el político. Es reconocido que el hombre en la Antigüedad sólo se siente pleno si participa activamente en la polis y, como subrayan pensadores como Benjamin Constant, es en la vida pública donde desarrollan su libertad.

Independientemente de las disquisiciones filológicas y el ordenamiento apropiado de los libros la *Politeia*, este es un texto pasible de múltiples interpretaciones. El mismo parece incluir en germen todas las disciplinas en las que la Modernidad fragmentará a la Filosofía. Por lo cual, parece menos hiperbólica la afirmación de Alfred North Whitehead de que toda la filosofía de Occidente es una nota al pie a la obra de Platón.

El texto está constituido por diez libros que Gómez Robledo clasifica en cinco grupos siguiendo la división clásica de Jowett. El primer grupo, está compuesto por el libro I y la mitad del libro II. Este oficia de preludio a todo el texto, presenta a los personajes y presenta el problema de la justicia como eje de todo el libro, pese a que por momentos el eje se torne un tanto difuso en los otros libros.

El segundo grupo incluye la otra mitad del libro II, el libro III y el IV. Este grupo es el más importante para este estudio porque en él se ponen de manifiesto los dos aspectos mencionados una definición de *dikaiosyne* mediante la analogía entre el Estado y los individuos resaltando el valor preponderante de la *paideia*.

El tercer grupo está compuesto por los libros V, VI y VII y es también relevante para el estudio de la utopía particularmente por las propuestas platónicas de coeducación de ambos sexos, comunidad de hijos y mujeres para la clase de los guardianes (*phylakes*) y el gobierno de filósofos.

Los libros VIII y IX conforman el cuarto grupo donde se analizan las formas reales de gobierno y sus correspondientes formas de vida. Por último, el quinto grupo lo constituye el libro X, que puede ser considerado un epílogo a toda la obra, por su independencia con respecto a los otros libros. En el mismo, se abordan dos temáticas controvertidas: por un lado, la censura de la poesía y por el otro la inmortalidad del alma.

Para comprender el influjo de esta protoutopía en la constitución del género utópico será necesario detenerse en los grupos segundo y tercero para analizar las

nociones de *dikaiosyne* y *paideia*. En menor medida también se recurrirá al primero, para enmarcar la exposición de Sócrates en este capítulo y al último, para explicar el lugar de la religión en las utopías renacentistas y la inmortalidad del alma entendida como un dogma, en el capítulo IV.

La *Politeia* comparte con las utopías la idea de justicia entendida como felicidad colectiva (*dikaiosyne*), el carácter preponderante de lo educativo-formativo para el sostenimiento del Estado (*paideia*), el dirigismo, la aparente ausencia de historia del Estado utópico, cierto aislamiento, el carácter hipotético y una lógica interna sustentada sobre la verosimilitud. De esas características se hará un análisis detenido de las dos primeras en las secciones siguientes.

## 2. Análisis del concepto de *dikaiosyne* en el texto

La pregunta por la definición adecuada de justicia es el eje del texto por lo cual se le añadió el subtítulo, puesto que es lo único parecido a una constante temática en el texto. Ahora bien, como es común en los diálogos platónicos, es difícil extraer una sola definición o una definición taxativa del problema. En este estudio se considera que la definición dada por boca de Sócrates en el libro IV es la más apropiada para comprender el libro en general y el influjo de Platón en el utopismo renacentista. Pero antes de avanzar en la misma es importante aclarar desde dónde se interpretará esa definición de *dikaiosyne*. Para ello, se conjugan el comentario de Héctor Negri al libro I de la *Politeia*, la tesis de la justicia como felicidad colectiva de Hans Kelsen y la interpretación de todo el texto hecha por Ágnes Heller. En principio, es conveniente intentar salvar la polisemia de la noción de justicia para ello es útil la obra de la filósofa húngara quien en *Beyond Justice* hace las siguientes distinciones terminológicas:

Heller afirma que hay un sentido formal del concepto de justicia y otro sustantivo a la vez que hay un procedimiento justo y una virtud coincidente con la tendencia a valerse del primero<sup>39</sup>. Considera al sentido formal como una justicia estática y apela a la alegoría clásica de la mujer con el velo en los ojos, la balanza en una mano y la espada en la otra. A esa justicia formal-estática contrapone una justicia dinámica representada por la *Giustizia* de Giotto, que ya no lleva velo y que en una mano tiene al ángel de la paz y en la otra, al de la guerra<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Heller, Á. (1994). *Más allá de la justicia*. Buenos Aires: Planeta, p. 11.

<sup>40</sup> *Id.*, pp. 22-23.

En el sentido sustantivo de la justicia, hay un concepto ético-político de justicia y uno socio-político. El primero, vigente en la Antigüedad, no separa entre esas dos esferas y subsume lo político a lo ético: “La justicia como “suma total de virtudes” es el concepto ético de justicia (rectitud), que tiene su contrapartida política, el recto gobierno [polity]”<sup>41</sup>. El segundo, hijo de la Modernidad ofrece un análisis científico de lo político. La propuesta de Heller busca un concepto dinámico de justicia que ponga en tela de juicio tanto la virtud de las virtudes como el procedimiento, basándose también en lo que ella llama un concepto ético-político incompleto de justicia. Sin embargo, para este trabajo se puede prescindir del análisis de su propuesta que reivindica los valores modernos de la razón y la libertad e intenta conciliarlos con el respeto por el pluralismo y la diversidad y que la llevan a afirmar que la vida buena está más allá de la justicia.

En este trabajo se busca mostrar como el concepto ético-político que ofrece Platón en su *Politeia* es mantenido casi sin modificaciones en las tres eutopías renacentistas de Moro, Campanella y Bacon. Dicho concepto puede extraerse de la definición dada en el libro IV (433 a-b):

Lo que desde el principio, cuando asentábamos los fundamentos de la ciudad, establecimos como un deber de uniforme observancia, es, a lo que me parece, la justicia, la cual es, en todo caso una forma de ese deber. Y acuérdate que también establecimos, y reiteradamente lo repetimos, que cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa (...) la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás<sup>42</sup>.

Esta definición aparentemente bastante vacua, en realidad, está cargada de mucho contenido si se atiende al desarrollo argumental que viene haciendo Platón por boca de Sócrates. Para una adecuada interpretación hay que recordar varios aspectos del diálogo. La cuestión sobre la justicia surge en el libro I donde se parte de una definición del poeta Simónides como dar bien a los amigos y mal a los enemigos. El aspecto ético está presente desde el primer momento. Ahora bien, para Sócrates no es eso, sino como enumera Negri:

---

<sup>41</sup> *Id.*, p. 98.

<sup>42</sup> Platón, *Op. Cit.*, p. 137.

La justicia es hacer el bien siempre, a amigos y a enemigos (335 d), y en ese sentido es virtud (340 b), es amor (345 c), es sabiduría (350 c), es fortaleza (352 b), y es también la base de la paz interior y de la felicidad (354 a)<sup>43</sup>.

La justicia es una virtud y no un capricho del más fuerte como afirma Trasímaco. No obstante, en el libro I, Sócrates plantea la dificultad de enunciar una definición taxativa de justicia y por tanto propone el experimento mental de imaginar una ciudad feliz. Es decir, aquí se pone en juego el concepto ético-político al máximo, dado que se parte de la hipótesis de que el alma del individuo está estructurada de la misma manera que la ciudad. En otras palabras, no hay un individuo tal como se entiende desde la modernidad sino que el ciudadano es inseparable de la polis y la felicidad del conjunto es su felicidad. Del mismo modo que el alma tiene tres partes: una racional, una irascible y una concupiscible a las que les corresponde una virtud, y que si cada una de esas partes cumple su función el ciudadano está sano, hay una clase social para cada una de esas virtudes en la ciudad imaginada por Sócrates, y el correcto accionar de cada una en el cumplimiento de su función hacen a la ciudad feliz. Aquí, queda de manifiesto que la felicidad platónica de la *Politeia* es una felicidad colectiva, los ciudadanos son felices porque la ciudad entera es feliz, de este modo la justicia se halla indisolublemente ligada a la felicidad. En palabras del filósofo del derecho Hans Kelsen:

La aspiración de justicia es la eterna aspiración del hombre a la felicidad; al no poder encontrarla como individuo aislado, busca el hombre esta felicidad en la sociedad. La justicia es la felicidad social, es la felicidad que el orden social garantiza. En este sentido, identifica Platón, la justicia con la felicidad cuando afirma que sólo el justo es feliz y el injusto desgraciado<sup>44</sup>.

Este concepto ético-político de justicia entendido como felicidad colectiva es interpretado por Rüdiger Bubner como una forma de justicia distributiva, el origen del *suum cuique* romano, y como una búsqueda de igualdad que se sustenta sobre la

---

<sup>43</sup> Negri, H. (2003). *La justicia en el libro I de "La República"*, Buenos Aires: A. Perrot, p. 92.

<sup>44</sup> Kelsen, H. (1966). *¿Qué es la justicia?*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 11-12.

desigualdad. Todos los calipolitanos deben realizar igualmente su función, pero a cada uno corresponde una actividad específica y una exigencia distinta<sup>45</sup>.

Ahora resta ver en qué sentido se vinculan esta *dikaiosyne* con la sabiduría y con el conocimiento en general para lo cual es necesario recurrir al análisis del otro concepto fundante que mantendrán los utopistas del Renacimiento: la *paideia*.

### 3. Análisis del concepto de *paideia* en el texto

...as Jowett points out, the Republic is a treatise on education; and Plato presents a fairly elaborate plan.

Lewis Mumford, *The Story of Utopias*<sup>46</sup>

Una de las interpretaciones más aceptadas se basa en la interpretación de la *Politeia* como un tratado sobre la educación. Hay fuertes indicios para sostener ello aunque estrictamente hablando la *Politeia* no es ni un tratado, ni versa exclusivamente sobre la educación. No obstante, según el filósofo Richard Lewis Nettleship, la educación, en el marco de la *paideia* platónica, es el factor de viabilización de su proyecto político<sup>47</sup>. O sea, como se anticipó en la sección anterior, la *paideia* es central para comprender y sostener la *dikaiosyne*.

La formación de los habitantes de la ciudad feliz se da en dos instancias: una crianza primaria y una formación superior. La primera innovación está en que se educan por igual a los hombres y a las mujeres. La crianza proporciona los rudimentos para vivir en sociedad y tener un desarrollo adecuado de las facultades para poder realizar sus funciones, la misma está constituida por la música y la gimnasia. La primera, además de la música en el sentido en el que se usa habitualmente, incluye las nociones de lecto-escritura. La gimnasia o gimnástica, es un conjunto de ejercicios y actividades físicas destinadas a preparar los cuerpos para la guerra. En cambio, la educación segunda está destinada exclusivamente a quienes serán filósofos y gobernantes, los más destacados de entre los guardianes.

---

<sup>45</sup> Cf. Bubner, Rüdiger. (1995) "Plato, Justice and Pluralism" en *European Journal of Philosophy*. Vol. III, N° 2, pp. 119-131.

<sup>46</sup> Mumford, L. (1922). *The Story of Utopias*. New York: Boni & Liveright, Inc., p. 50.

<sup>47</sup> Nettleship, R. L. (1945). *La educación del hombre según Platón*. Buenos Aires: Atlántida, p. 43.



De las tres clases: los artesanos y trabajadores manuales, los auxiliares y los guardianes sólo estos últimos son aptos para el gobierno porque accedieron al punto más alto del conocimiento. Retomando la alegoría de la flecha, los guardianes, que son los únicos que viven en comunidad de hijos, mujeres y bienes, acceden al verdadero conocimiento: la dialéctica. Recuperando también la alegoría de la caverna, son ellos los filósofos iluminados que lograron salir de la prisión en la que estaban para ver claramente la realidad y son quienes tienen el deber moral de conducir al resto hacia la luz.

Hay una postura privilegiada del filósofo-gobernante, puesto que su función es administrar el conocimiento e incluso la formación del resto. Ese privilegio Platón intenta equilibrarlo haciendo que sean ellos los únicos que no posean ni bienes materiales ni esposa, ni hijos, para evitar que se muevan por el interés egoísta. De este modo, quien gobierna lo hace por amor al conocimiento y por el bienestar de toda la ciudad. Estos hombres tienen una excelente virtud, acompañada de un óptimo juicio. El mismo Platón reconoce que los filósofos de su época suelen no involucrarse en los asuntos políticos y los políticos corrientes lo suelen hacer para buscar honores, así como el mercader lo haría para ganar dinero. La virtud de estos ciudadanos radica en una virtud fundante, o mejor dicho en la eximia virtud del fundador, un iluminado: Sócrates.

Aquí se unen a la noción de *dikaiosyne* y *paideia*, tan caras a la utopía, la del fundador mítico y virtuoso, el sabio desinteresado que crea a la utopía o la sostiene con su virtud y prudente juicio: Utopo en la *Utopía* de Moro, Hoh en la de Campanella y Solamona en la de Bacon.

#### **4. Problemática de la pertenencia del texto al conjunto de las utopías**

Para cerrar este capítulo se expone la razón que lleva a que en este estudio se refiera a la *Politeia* como una protoutopía y no como una utopía. El mismo Trousson, quien resalta las características utópicas de la *Politeia*, reconoce una falencia esencial y por tanto ve en ella un caso particular de utopía:

No hace falta observar hasta qué punto reúne ese proyecto, el primero completo que nos transmitió la Antigüedad, el conjunto de las características utópicas, salvo la – esencial – que consiste en presentar un cuadro descriptivo de una sociedad en pleno funcionamiento. Dirigismo, eudemonismo colectivo, institucionalismo, ideal comunitario, sistema de

educación pública son elementos básicos que Platón legaría a gran número de utopistas<sup>48</sup>.

El tiempo es un problema, según el especialista belga “Platón no intenta en modo alguno proyectar la ciudad ideal en el futuro: la idea de progreso le es ajena”<sup>49</sup>. Esa es una de las razones por las que Alexandru Ciorănescu le niega rotundamente la categoría de utopía al texto. Sin embargo, autores como Ágnes Heller niegan que la utopía renacentista mire al futuro, sino que lo hace hacia el presente. Esta objeción es cuestionable, pero volviendo a Ciorănescu, el complejo sistema de ciclos de miles de años que parece haber en Platón es ajeno a la mayoría de los utopistas, salvo a los milenaristas que podrían tener un eco de esos períodos pero el milenio va hacia un fin específico y no es cíclico.

Sin entrar en un tema complejo como es el del tiempo, hay un criterio que permite mostrar el carácter particular de la utopía platónica y por el cual se la considera una protoutopía y es el criterio formal. Tal como señala Pierre-François Moreau:

*La República* no es un relato y no describe el cuadro de una sociedad que funcione en la actualidad (*aunque* sea imaginariamente) [...] *La República*, por lo contrario, sigue la construcción habitual del diálogo platónico y se ubica en la reflexión griega sobre los diferentes tipos de constitución<sup>50</sup>.

Formalmente el género utópico aparecerá recién en 1516 con la publicación del libro de Moro y sus múltiples imitadores. Con este criterio se hace igualmente evidente la importancia del texto platónico para la formación del género, puesto que la obra de Moro está profundamente influida por él, del mismo modo que lo está en Campanella y que el *Critias* en la *Nueva Atlántida* de Bacon.

En el capítulo siguiente se expondrá cómo las transformaciones en la cosmovisión que sufrió particularmente Europa durante el Renacimiento fueron el caldo de cultivo para la utopía. Es decir, cómo se explica que hayan transcurrido casi dos mil años entre la *Politeia* y la *Utopia*.

---

<sup>48</sup> Trousson, R., *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 63.

<sup>50</sup> Moreau, Pierre-François. (1986). *La utopía, derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires: Hachette, p. 24.

## CAPÍTULO III

# **RENACIMIENTO: EL HUMANISMO Y LA NUEVA COSMOVISIÓN**

Partiendo de la pregunta dejada en el capítulo anterior acerca de cómo es posible que transcurriesen dos milenios entre la *Politeia* y la *Utopia* en este capítulo se hace una indagación en torno a las concepciones antropológicas del Renacimiento, particularmente dividiendo las ópticas en por un lado, una postura “realista” política y por el otro, una idealista o utópica (1). También, se menciona la labor indispensable de traducción hecha por el movimiento humanista que recuperó textos fundamentales de la Antigüedad para la cultura occidental, a la vez que inició un trabajo hermenéutico sobre los mismos (2). Por último, se analizan los dos puntos anteriores, teniendo en cuenta el rol preponderante de las revoluciones del período que modificaron la cosmovisión medieval tales como: la teoría heliocéntrica de Copérnico y la llegada de Colón a América (3).

### **1. El concepto de hombre en el Renacimiento**

Jacob Burckhardt, en su ya clásico *La cultura del Renacimiento en Italia*, afirma que en este período no sólo hay un descubrimiento de un nuevo continente, el americano, sino que hay un descubrimiento del hombre mismo dado por la noción de individualidad. Se está produciendo un cambio en la cosmovisión, en la forma de entender el mundo. A diferencia de lo que creían algunos padres de la Iglesia las antípodas están habitadas (1492), los constantes movimientos “heréticos” terminan eclosionando en una reforma que busca acercar las Escrituras al creyente traduciéndolas a las respectivas lenguas vernáculas (1517-1560), con el invento de Johannes Gutenberg (1450) esto era aún más sencillo y productivo, por su parte, Copérnico modificaba el lugar del hombre en el cosmos (1543) iniciando una revolución científica que tendrá ecos en Galileo Galilei, Johannes Kepler, Giordano Bruno y Tommaso Campanella, entre otros. Todos estos hitos modificaron la forma en que el hombre del Renacimiento se consideraba a sí mismo. Pero esos hechos fueron resignificados del mismo modo que las glorias de tiempos pasados fueron reinterpretadas por los traductores y hermeneutas (filólogos, historiadores, teólogos y filósofos) del período. Estos hechos, se ven reflejados en cierto pesimismo para con la humanidad, equilibrado en una fuerte confianza en las posibilidades del hombre individual. Para contrastar dos ópticas

opuestas en este apartado se comparará la perspectiva de Maquiavelo con la de Campanella, buscando puntos de disenso y de coincidencia.

a) *El hombre y la virtù en el pensamiento de Maquiavelo y de sus contemporáneos*

Al leer detenidamente a los autores renacentistas se hace notable, por un lado, un pesimismo a la hora de definir a sus contemporáneos, pero a su vez, una confianza en las potencialidades del ser humano. No es en vano recordar las palabras de Giovanni Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* cuando afirma que éste no tiene esencia, que tiene un don divino cuasi proteico, él puede decidir si convertirse en ángel o en bestia. Que existan bestias a su alrededor deviene, en cierto sentido, en una prueba empírica de la posibilidad angélica o divina del hombre.

El Renacimiento, como resalta Garin, expone una nueva concepción de la vida y se opone duramente al ascetismo al reivindicar la gloria mundana. La sentencia de Apio Claudio *faber est suae quisque fortunae* es un leitmotiv del período. Por su parte, la herramienta para forjar el propio destino será en Maquiavelo el concepto de *virtù*. Dicho concepto tiene un origen latino y se separa de la virtud cristiana, remite a lo propio de los *vires* romanos (*vir-tus*). Campanella se referirá a la *virtù* maquiaveliana como una astucia inmoral. Pero para el florentino es una cualidad clave, un príncipe sin *virtù* no puede sobreponerse a los avatares de la fortuna, ni aprovecharla en su favor. La defensa del poder de la *virtù* en Maquiavelo tiene un ilustre antecedente en el político y *uomo universale* Leon Battista Alberti, quien proclamó que:

¿Estableceremos en la temeridad de la fortuna el imperio, el cual nuestros mayores más con *virtù* que con fortuna edificaron? (...) No pertenece el poder a la fortuna; no es tan fácil como algunos necios creen, vencer a aquel que no quiere ser vencido<sup>51</sup>.

Nótese que tanto en Alberti como en Maquiavelo la *virtù* refiere constantemente a las glorias pasadas de los antiguos romanos. En los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* en el capítulo uno del segundo libro “Cuál fue la causa del imperio que conquistaron los romanos, o la virtud o la fortuna” sostiene contra la opinión de Plutarco y del mismo Tito Livio que los logros de los romanos se deben más a su *virtù*

---

<sup>51</sup> Alberti, L. B. (1908) *I libri della famiglia*, proemio. Florencia: G. Mancini, citado en Garin, E. (1986) *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel, p. 79.

que a la fortuna. En el capítulo siguiente, afirma de los pueblos vencidos por los romanos que "...nunca hubieran sido sojuzgados sin una extraordinaria virtud"<sup>52</sup>.

Un amigo de Maquiavelo, Francesco Guicciardini, relativizó el valor de la *virtù* a favor de la fortuna cuando cuestionó en sus *Ricordi* que esa cualidad o conjunto de cualidades también es favorecida o desfavorecida por la cambiante fortuna:

Si alguien lo considera bien, no podrá negar que en las cosas humanas la fortuna tiene un grandísimo dominio, pues se ve que, en todo momento, ellas reciben grandísimos movimientos por accidentes fortuitos, y que no está en el dominio del hombre ni preverlos ni evitarlos; y, aunque la sagacidad y la diligencia de los hombres puedan moderar muchas cosas, con todo no bastan ellas solas, sino que necesita además la buena fortuna<sup>53</sup>.

Sin embargo, lo que afirma Guicciardini no es diametralmente opuesto a la visión de Maquiavelo. El mismo Maquiavelo reconoce la importancia de la fortuna, pero sin *virtù* la fortuna no alcanza. Es interesante remarcar como en la revitalización de los valores antiguos acaecida durante el período que Michelet denominó "Renacimiento" también hubo una revalorización de las potencialidades del hombre, en palabras de Jacob Burckhardt un descubrimiento del hombre y de sus capacidades en tanto que individuo<sup>54</sup>.

El naciente género utópico comparte esta visión ambivalente de estos autores: es optimista de las capacidades del hombre en general, al tiempo que es pesimista en cuanto al accionar de sus contemporáneos en particular. En el siguiente apartado, se esbozan las concepciones antropológicas de Moro y Campanella para llegar al concepto contrapuesto al de *virtù*: la prudencia campanelliana.

#### *b) El hombre-dios y la prudencia en el pensamiento de Campanella*

Para evaluar la concepción antropológica desde la perspectiva de la tradición utópica hay que retrotraerse al influjo que Platón tiene en ella. El mismo Platón cuando

---

<sup>52</sup> Maquiavelo, N. (2003) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Libro II, Cap. II. Buenos Aires: Losada. Trad. R. Raschella, p. 213.

<sup>53</sup> Guicciardini, F. (1933) *Ricordi*. Bari: Palmarocchi, citado en Garin, E. *Op. Cit.*, p. 81.

<sup>54</sup> Burckhardt, J. (1985) *La cultura del Renacimiento en Italia*. Parte IV "Descubrimiento del mundo y del hombre". Madrid: Sarpe, pp. 233-288.

estructura los distintos grupos sociales de su “Calípolis”, y particularmente el grupo de los guardianes (*phylakes*), tiene en mente el mito áureo tal como es presentado en Hesíodo. Ya no en distintos períodos sino en una misma *polis* hay distintas clases de hombres (hombres de oro, de plata, de bronce), lo importante es que cada uno ejerza su función adecuadamente para que la ciudad, como un todo, sea feliz.

Los tres principales legados del ateniense al género utópico son: el concepto de justicia como cumplimiento de la función específica de cada habitante, la *paideia* como complemento indispensable para el establecimiento y sostenimiento del Estado utópico y la felicidad entendida de forma colectiva, la ciudad utópica es la ciudad feliz pero de modo holístico no de modo individual. De ello, se valdrá, por ejemplo Francesco Patrizi cuando afirme en su *Città Felice* que incluso es necesaria la infelicidad de algunos grupos sociales para el sostenimiento de la felicidad de otros y de la ciudad toda.

En este sentido pueden leerse las propuestas de Moro y Campanella como una reacción contra el desmedido individualismo del período. Moro pondrá como enemigo a la *superbia* y Campanella a lo que denomina el “amor propio” como opuestos a dicha felicidad colectiva. Ambos retoman en sus comunidades imaginarias el comunismo que Platón propuso para sus guardianes. Campanella va aún más lejos que Moro al sostener en la *Città del Sole* la comunidad de mujeres e hijos tal como la había sostenido el ateniense.

Los autores del siglo XX, particularmente los autores distópicos como Evgeni Zamyatin, Aldous Huxley y George Orwell se encargaron de mostrar como dichos planteos igualitaristas de los autores del Renacimiento abren la puerta a un totalitarismo que anula y suprime lo diferente, haciendo de la unidad y la igualdad el peor enemigo de la individualidad.

Esta resignación de la individualidad de Moro y Campanella, a favor de una felicidad austera en la que la naturaleza deviene hermana de la razón, tiene en el calabrés una excepción ligada a la confianza en la potencialidad del hombre. Es sabido que Campanella se acercó a la Cábala y al hermetismo y eso lo llevó a afirmar, intentando mantener cierta concordancia con las Escrituras, que el hombre es un segundo dios tal como lo expresa en su poema *Della possanza dell'uomo*:

*Gloria a colui che l' tutto sape e puote!  
O arte mia, nipote – al Primo Senno,  
Fa' qualche cenno – di su' immagin bella, ch'uomo s'appella.  
(...)*

*Ma ad ogni scorno l'uomo cede e plora;  
Del suo saper vien l'ora – troppo tarde;  
Ma sì gagliarda, - che del basso mondo par dio secondo.  
(...)  
Ei leggi pone, come un dio...  
(...)  
Pensa, uomo, pensa...<sup>55</sup>.*

En estos fragmentos del poema aparecen varias características notables del pensamiento campanelliano entorno al hombre. En principio, la capacidad “divina” de legislar, la cual será analizada detenidamente en la sección (c), su defensa y estímulo del pensamiento que lo hizo un paladín de la *libertas philosophandi* llegando al punto de escribir una *Apologia pro Galileo* poniendo en juego su vida para defender el derecho a pensar. Por último, la capacidad del hombre, en tanto que creado a imagen y semejanza de Dios, de ser una suerte de segundo dios en la Tierra gracias a su saber.

También el hombre posee las tres primalidades divinas: el amor, el poder y el saber. Su defensa de la sabiduría y su confianza en la relación entre bondad y conocimiento recuerda al intelectualismo ético de Sócrates y de Platón. Hoh, también llamado el Metafisico, en la *Città del Sole* es el hombre más bondadoso puesto que es el más inteligente de la urbe.

Reconociendo como supuesto dicha concepción de cuño socrático-platónico se hace más comprensible el desprecio de la *virtù* tal como la entiende Maquiavelo. Una “virtud” de ese estilo es tiránica, sofisticada e hipócrita. De allí que, incluso al aconsejar al monarca español las más maquiavélicas medidas, espera que el príncipe se guíe por la prudencia y no por esa astucia que ensalza el florentino (que para Campanella no merece el nombre de *virtù*).

No debe, sin embargo, confundirse la prudencia con la astucia, porque aquélla es magnánima y ésta pusilánime... aquélla es clemente y veraz; ésta, cruel y adulatora, pues el astuto piensa que para reinar se debe dar muerte a los grandes sabios y a los que están dotados de bondad íntegra y de prudencia...<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Campanella, Tommaso (1954). *Tutte le opere*. Vol. I. A cargo de L. Firpo. Verona: Mondadori. Pág. 205-207. Antoni Vicens traduce en Garin, E. *Op. Cit.*: “Gloria a aquel que todo lo sabe y todo lo puede / Oh arte mía, descendiente del Primer Fango, / haz algún signo sobre esa imagen bella que hombre se llama (...) Pero en cualquier daño el hombre cede y llora; de su saber llega la hora, demasiado tarda; pero tan vigoroso, que del bajo mundo parece un segundo dios (...) Y leyes instaure, como un dios (...) ¡Piensa, hombre, piensa!”.

<sup>56</sup> Campanella, T. (1998) *La Política*. “Monarquía de España”. Barcelona: Altaya, p. 82.



Nótese la crítica de Campanella a la sugerencia maquiaveliana de destruir una ciudad para dominarla<sup>57</sup>. El mismo Campanella que no duda en poner como condición para la posibilidad de un Estado universal un príncipe gendarme que sea el brazo armado del Papa, quien de ese modo posea la palabra y la espada (puesto que ocupará primero España y luego Francia) en todo el orbe.

El prudente afirma que el reinar consiste en la unión y el amor entre los más sabios de los pueblos, y el príncipe astuto trata de engañar a los pueblos para su grandeza; el prudente... trata de hacer buenos a los sabios, y que cumplan correctamente con su profesión... la prudencia, perdiendo gana... y cuanto más se la conoce más se la ama; la astucia, en cambio, ganando pierde, y cuanto más se conoce, más odiosa se vuelve, como sucedió con la de César Borgia, discípulo del impío Maquiavelo...<sup>58</sup>.

El mismo Maquiavelo también habla de prudencia en relación al manejo de la fortuna en los últimos capítulos de *Il principe* pero esa prudencia está más cercana a la *phrónesis* aristotélica sustentada en un modelo humano de acción el “*phrónimos*”. En cambio, en Campanella, la prudencia se carga de un contenido más ético-metafísico que ético-práctico. Puesto que la prudencia es una “astucia amorosa” que tiene respeto por la sabiduría y que busca la unión de los pueblos bajo una sola égida, la de un nuevo *rex sacerdos* como lo fue Melquisedec. El pensamiento campanelliano tiene como eje la Metafísica, tanto es así que en su *Città del Sole* el supremo mandatario de su teocracia es llamado Metafísico.

*c) La figura del fundador - legislador: el Príncipe y el Metafísico*

Como se anuncia en las secciones anteriores la figura del fundador - legislador es una de las características fundamentales del género utópico tal como se lo inició con la obra de Moro<sup>59</sup>. El “fundador”, ese hombre de dotes superiores y sabiduría sin igual, es el que mediante una acción racional da nacimiento al Estado utópico.

---

<sup>57</sup> Machiavelli, N. (1994) *El príncipe*. Cap. V “Quomodo administrandae sunt civitates vel principatus, qui antequam occuparentur suis legibus vivebant”. Colombia: Nuevo Siglo, p. 31.

<sup>58</sup> Campanella, T. *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>59</sup> Trousson, R. *Op. Cit.*, p. 46.

En la *Utopia* de Moro, el general Utopus dictamina que la península de Abraxa sea separada del continente y hace nacer a la isla de Utopía. Su legislación prudente tolera la multiplicidad de cultos y organiza a la sociedad en torno a distintos clanes familiares que se sustentan en base al trabajo rotativo en el campo y a la estimulación de las letras, pero sin caer en un conocimiento escolástico.

En la *Città del Sole* el rol del fundador-legislador está dado por el Metafísico o Hoh<sup>60</sup> en la lengua de los solarianos. Este rey sacerdote de la Ciudad del Sol es un monarca ilustrado elegido por su pueblo por ser el *primus inter pares* por su insuperable conocimiento. El mismo elige a tres ministros que lo ayudan en la conservación del Estado utópico: Amor, Poder y Sabiduría, es decir, la personificación de las tres primalidades metafísicas que el calabrés atribuye a Dios y en segundo lugar, al hombre. Estos ministros llevan un estricto control de los solarianos, al punto de que la misma reproducción se encuentra entre el ámbito de sus decisiones. En su rol de nuevo Melquisedec el Metafísico no sólo determina los castigos sino también las expiaciones. Es el *summum* del conocimiento y de la bondad puesto que "...no sería nunca cruel, perverso o tirano alguien que sabe tanto"<sup>61</sup>.

Esta importancia de una personalidad en un Estado en el que prepondera el valor comunitario sobre el individual es un rasgo que perdura desde la protoutopía de Platón a la distopía de Orwell. En la *Politeia* platónica el fundador es Sócrates, este propone el experimento mental de una ciudad justa. Él es el fundador iluminado que logró salir de la cueva y que tiene la obligación moral de guiar al resto. En Bacon, la figura la representa Solamona quien no sólo engrandece a la isla de Bensalem sino que crea un Colegio de los Seis Días, también llamado Colegio de Salomón, que brega por el avance del conocimiento entre los neoatlantes.

En eutopías posteriores como *Aline et Valcour* de Sade con su monarca Zamé y *Voyage en Icarie* de Étienne Cabet con su Icar se sigue conservando esa figura. Icar en la ficción de Cabet deviene el héroe que logra hacer el tortuoso pasaje de la tiranía a la democracia. El fundador es aquel que tiene la grandeza para iniciar y mantener el cambio de régimen. La reforma del ser humano y de sus conocimientos buscada en los siglos XVI y XVII se convierte en el siglo XVIII y XIX en una reforma eminentemente

---

<sup>60</sup> Paul Lafargue en su *Campanella, étude critique sur sa vie et sur La Cité du Soleil* sugiere la relación entre el nombre Hoh y la sefirá hokhma (חכמה, sabiduría).

<sup>61</sup> Campanella, T. (1998) *La Política*. "La ciudad del Sol". Barcelona: Altaya, p. 234.

política. Como afirma Cabet "... el mal no es otra cosa que la consecuencia de una mala organización social"<sup>62</sup>.

Llegado el siglo XX, cuando la utopía se vuelve una vez más crítica de sí misma, aún así conserva como en un negativo fotográfico la figura del fundador-legislador. El mismo ya no representa el inicio de un régimen superador del anterior sino el inicio de un régimen totalitario y la fuerza caprichosa y deshumanizante del mismo. Zamyatin en su novela *Nosotros* hablará del Benefactor, Huxley en *Brave New World* de un Ford divinizado y George Orwell en *1984* del Gran Hermano.

Siguiendo la lectura que hace Leo Strauss de *Il principe* se puede encontrar este rasgo utópico en el pensamiento maquiaveliano. Para Strauss se pueden hacer varias lecturas escalonadas del texto. En la primera, se sugiere la necesidad de que Lorenzo de' Medici imite a los grandes fundadores de la antigüedad para liberar a Italia sumida bajo los abusos de los bárbaros. Esos grandes personajes son Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo y Numa. Strauss se detiene particularmente en Moisés. Este personaje no necesitó instrucciones, fue un príncipe nuevo en todo sentido, un legislador que como Numa o Rómulo no duda en valerse de la religión como instrumento para alcanzar sus fines. Aquél que establece nuevos órdenes es el "...founder of a new type of society, possibly the founder of a new religion..."<sup>63</sup>. Para Strauss, Lorenzo sólo puede imitar a esas personalidades, por ello mismo no está preparado para liberar a Italia en su conjunto, puesto que en tanto que imitador no tiene la *virtù* del fundador.

Según Strauss, Maquiavelo se considera a sí mismo el iluminado, el profeta, así como lo fue Campanella para los calabreses, quien conoce realmente el camino para la liberación italiana del dominio extranjero. Esta última tesis es por lo menos digna de ponerse en cuestión, pero la preeminencia que le da al fundador-legislador, incluso llegando a apelar al mito, es una característica que el florentino comparte con los utopistas y que parece ser una consecuencia del espíritu de la época. A continuación se analizarán otros aspectos que contribuyeron a delinear el utopismo renacentista.

---

<sup>62</sup> Cabet, É. (1985). *Viaje por Icaria*. Vol. I. Barcelona: Orbis, p. 31.

<sup>63</sup> Strauss, Leo (1957). "Machiavelli's Intention: The Prince" en *The American Political Science Review*. Vol. 51, N°1, marzo, p. 27.

## 2. El movimiento humanista

Establecido el hito que marca la aparición del género en la obra de Tomás Moro *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia* (1516) y sus inmediatos continuadores (Eberlin, Doni, Patrizi, Stiblin, Campanella, Andreae, Bacon) en el contexto del Renacimiento cabe preguntarse acerca de las particularidades de ese período. El Renacimiento estuvo estigmatizado por mucho tiempo como un período de transición entre el Medioevo y la Modernidad en el cual no hubo importantes despliegues en la Filosofía pero sí en las artes. Suele considerarse que abarca del siglo XIV al XVI, aunque algunos consideran algo más reducido el segmento temporal<sup>64</sup>.

Hay muchos aspectos notables en el Renacimiento, de los cuales se prefiere resaltar principalmente el “descubrimiento” de América, los desarrollos de la navegación, la invención de la imprenta y la recuperación de algunos textos antiguos y su posterior traducción al latín o al vernáculo. Dado que son los hechos que se relacionan más directamente con la utopía. El impacto del Nuevo Mundo en la mentalidad europea otorgó el espacio *par excellence* de la utopía: la utopía de Moro sería una isla de Centroamérica, la Nueva Atlántida de Bacon una isla del Pacífico ligada culturalmente a los primeros atlantes (americanos) incluso la denominada *Terra Australis* fue elemento basal de muchos relatos de utopistas europeos (Josph Hall, Gabriel de Foigny, Nicolas Edme Restif de la Bretonne, Étienne Cabet, entre otros).

La imprenta permitió la propagación de la *Utopia* de Moro por toda Europa en un tiempo considerablemente veloz. Desde la primera edición en Lovaina en 1516 hasta 1663 hubo veintiuna ediciones<sup>65</sup>. No obstante, es importante indagar en el contexto de elaboración de la obra y no tanto en la difusión. Para ello habrá que hacer un breve

---

<sup>64</sup> Kristeller 1350-1600, Garin 1400-1600 considerando a pensadores como Campanella y Bacon tardo-renacentistas (o barrocos) dado que elaboraron y publicaron gran parte de sus obras en la primera mitad del siglo XVII.

<sup>65</sup> La segunda en París en 1517, la tercera y la cuarta en Basilea en 1518, la quinta en Florencia en 1519, la sexta en Lovaina en 1548, la séptima en Colonia en 1555, la octava en Basilea en 1563, la novena en Lovaina en 1565, la décima en Lovaina en 1565, la undécima en Lovaina en 1566, la duodécima en Lovaina en 1566, la decimotercera en Wittenberg en 1591, la decimocuarta en Francfort del Main en 1601, la decimoquinta en Hannover en 1613, la decimosexta en Hannover en 1619, la decimoséptima en Milán en 1620, la decimoctava en Colonia en 1629, la decimonovena y la vigésima en Ámsterdam 1629 y 1631, la vigésima prima en Oxford en 1663.

relevo por el movimiento humanista tan propio de la identidad renacentista y de Tomás Moro.

a) *El humanismo como movimiento cultural y pedagógico*

Hay que hacer algunas salvedades en torno al término humanismo que permitan diferenciarlo del interés general por lo humano que conduce a Sartre o a Marx a decir que el existencialismo y el comunismo son humanismos. En el contexto renacentista el humanismo constituye un movimiento cultural y pedagógico construido a partir de los denominados *studia humanitatis*. Estos estudios tomaron el nombre del término acuñado por Marco Tulio Cicerón para definir aquello propio del hombre en cuanto tal y que por extensión se aplicaron a disciplinas en las que primaba la palabra exquisita y las buenas costumbres: la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral. Por oposición a las disciplinas de la escolástica: la lógica, la filosofía natural, la metafísica, salvo la filosofía moral que era compartida por ambas perspectivas<sup>66</sup>. La formación del humanista estaba ligada al quehacer político, los humanistas eran secretarios de políticos, dado que eran los únicos capacitados para escribir epístolas y discursos adecuadamente. En cambio los escolásticos a pesar de también ser patrocinados por duques y príncipes tenían como espacio propio el de las universidades en el cual imperaba el aristotelismo de interpretación tomista. Este factor llevó a que a pesar de la diferencia de áreas en los puntos de contacto se genera cierta disputa entre humanistas y filósofos escolásticos que inclinó a los primeros a abrazar ciertas formas de platonismo. No obstante, hubo casos de filósofos platónicos como el Marsilio Ficino quien fundó con la ayuda medicea la Academia Florentina y el de Giovanni Pico della Mirandola quien pretendió conciliar el aristotelismo abrevado en París con el neoplatonismo de corte ficiniano.

Volviendo al humanismo este no sólo modificó gran parte de la didáctica medieval basada en los “*auctores octo*”, el *quadrivium* y el *trivium*, sino que contribuyó a la traducción y recuperación de textos antiguos. Dado que uno de los pilares del movimiento era la recuperación del esplendor de la cultura y la lengua grecolatina. Bizancio aportó gran cantidad de códices y lo que fue mejor aún docentes de griego y cultura helénica como el neoplatónico Geórgios Gemisthós “Pléthon” (1355-1452) y su

---

<sup>66</sup> Kristeller, P. O. (1993) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. (Compilación de M. Mooney). Madrid: FCE, pp. 39-40.

discípulo Basileios “Johannes” Bessarion (1403-1472). Petrarca fue el primer humanista en oponerse al aristotelismo y el primero en tener un manuscrito griego de Platón, que no obstante era incapaz de leer.

Sus sucesores humanistas (...) estudiaron a Platón en griego y, por primera vez, muchos de los diálogos fueron traducidos al latín en la primera mitad del siglo XV; entre ellos, la *República*, las *Leyes*, *Gorgias* y parte del *Fedro*<sup>67</sup>.

La importancia para la utopía y la pedagogía renacentista que tiene este acto es increíble. Es el texto de la *República* el que contribuirá a resaltar la importancia de la educación y a partir de Moro, de la educación en un Estado ideal. En el ámbito de la pedagogía renacentista italiana hay tres importantísimas figuras: Paolo Vergerio (1370-1445) autor de *Sobre las costumbres nobles y los estudios que competen a los hombres libres*, propugna una educación integral física e intelectual en la que puede resonar la división entre música y gimnástica platónica. Maffeo Vegio (1407-1458) autor de *Sobre la educación de los niños y las buenas costumbres* en el que propone una didáctica basada específicamente en los clásicos. Por último, Vittorino da Feltre (1378-1446), quien no dejó obra escrita pero contribuyó con las enseñanzas en su hogar la “Casa Giocosa” a una educación suave de corte lúdico<sup>68</sup>. El humanismo del Norte cuyo mayor exponente será Gerrit Gerritszoon conocido como “Desiderio Erasmo de Róterdam” quien agrupó en torno suyo a partidarios de una educación lúdica como el valenciano Joan Lluís Vives (1492-1540) y al propio Tomás Moro (1478-1535).

#### b) *La República de Platón y la de Moro*

Distintos especialistas han mencionado los cursos impartidos por Moro acerca del *De civitate Dei* de San Agustín, de sus traducciones de obras de Luciano junto a Erasmo<sup>69</sup>. Pero sin embargo, la mayor influencia moreana está dada por la *Politeia* platónica.

---

<sup>67</sup> *Id.*, pág. 81.

<sup>68</sup> Cf. Gueventter, Élide L. de. (1965) *La educación en el humanismo renacentista*. Buenos Aires: Huemul.

<sup>69</sup> Téngase en cuenta la obra de Luciano de Samosata la *Historia Verdadera* en la cual se satirizan las protoutopías.

Sir Tomás Moro tradujo al inglés la vida y unas cuantas cartas de Pico, y su célebre *Utopía*, por original que sea su contenido, difícilmente habría sido concebida sin el conocimiento de la *República*, de Platón<sup>70</sup>.

Utopía es una “república” a pesar de que la traducción de *Politeia* por república le deba más al *De republica* de Cicerón que a la obra de Platón. En utopía no existe la propiedad privada. Se privilegian el conocimiento y la “santidad”. Solo están eximidos del trabajo manual aquellos que muestran aptitudes para los estudios y los sacerdotes, que por su virtud son inmunes ante cualquier delito y que no exceden el número de trece por ciudad. El trabajo es considerado una obligación y a su vez un castigo. Una obligación para el utopiano promedio y un castigo porque la pena más común para los delitos son los trabajos forzados y la esclavitud. En ambas repúblicas se busca la educación de ambos sexos y se está preparado constantemente para enfrentamientos bélicos. El planeamiento urbano pone lo colectivo por encima de lo individual. En la primera parte del libro, Moro se torna en defensor de la postura platónica del rey-filósofo ante la apatía de Rafael Hitlodeo. Hay divergencias

Las diferencias que se pueden trazar también son innumerables, no obstante, la preocupación por la *paideia* está en ambos. No hay que olvidar que las utopías responden a necesidades propias del tiempo del utopista. No se puede pretender que las respuestas sean similares cuando los problemas no lo son. Sin embargo, los caracteres básicos de la utopía parecen estar presentes en ambos: las murallas de la Calípolis platónica son una forma de establecer la lejanía, el *limes*, crear una isla en la tierra (insularismo), la legislación es basal e indiscutible en ambos (regularidad), la investidura del fundador como quien establece la ley está dada por Sócrates y por Utopo (figura del legislador), la vida del ciudadano está regida incluso en lo cotidiano: la vestimenta, las comidas, las relaciones intersubjetivas (dirigismo), la libertad positiva está por encima de la negativa, es decir predominan las necesidades de la comunidad por encima de las del individuo (felicidad colectiva) y por último, la *paideia* ocupa un lugar central en el desarrollo del ciudadano y en los estratos sociales que se convierten en ascendentes proporcionalmente al grado de conocimientos (pedagogía).

---

<sup>70</sup> Kristeller, P. O. *Op. Cit.*, p. 86.

### 3. Colón, Copérnico y la utopía

La época de Campanella está bajo el signo de la revolución copernicana como la de Moro lo estuvo bajo el de América y las dos atravesadas por la razón de Estado.

**Eugenio Ímaz, “Topía y Utopía”<sup>71</sup>**

Esta sección sigue buscando respuestas a la pregunta de por qué el género fictivo político conocido como utópico se concreta y expande durante el Renacimiento. No se puede brindar una explicación causal pero sí se pueden establecer hechos que están relacionados con su aparición. La difusión de ediciones de los clásicos griegos como se vio en la sección anterior fue un factor importante pero probablemente el más importante fuese la llegada de Colón a América que creó un cambio profundo en la cosmovisión europea, un cambio que no sólo tuvo consecuencias geográficas y económicas sino filosóficas y teológicas. Un ejemplo es el problema surgido a partir de la existencia de seres humanos en las antípodas, ya negada por autoridades como San Agustín debido a que su existencia presupondría que o Cristo estuvo también allí, o que no estuvo o que arribó otro enviado de Dios (recurso empleado por Bacon). Por otro lado, el Renacimiento con movimientos como el humanismo, el neoplatonismo y el desarrollo de la filosofía natural suele ser visto como una época de cambios profundos. El humanismo tiene una fuerte preocupación por la situación actual del europeo (Moro), el neoplatonismo remarca la dignidad del hombre y la importancia de su autorrealización (Pico della Mirandola), los filósofos naturales y otros buscan que el hombre pueda desarrollar las aptitudes que la Naturaleza les ha otorgado dominándola, manipulándola y conociéndola (Campanella, Bacon y Comenio). Es probable que las noticias de Colón y otros navegantes hayan hecho mella en las mentes renacentistas y que hayan sido un estímulo, un signo de que una nueva época estaba llegando. El término Renacimiento pese a haber sido acuñado por Michelet recién en el siglo XIX ya estaba presente en la época en palabras bastante recurrentes entre los eruditos del período como *renovatio* e *instauratio*. Se puede presumir que ellos fueron conscientes de su transformación, su interés por la historia está ligado a ello y también lo está el nacimiento de la filología, aplicada al estudio heurístico. Los aspectos nombrados anteriormente son los que llevaron a especialistas en el período como Jacob Burckhardt

---

<sup>71</sup> Ímaz, Eugenio, comp. (1999). *Utopías del Renacimiento*. “Moro, Campanella y Bacon”. México: FCE, p. 23.



a hablar de un descubrimiento del mundo y del hombre. Oponiendo duramente a esta época con la anterior, el Medioevo, estigmatizado como una etapa de oscuridad, aunque la tendencia de los especialistas posteriores al suizo (Burdach y Kristeller) es intentar recuperar la idea de continuidad entre las dos etapas destacando como antecedente el llamado Renacimiento carolingio del siglo XII.

En este marco es donde la utopía se convierte en campo fértil para la publicación y difusión de proyectos políticos destinados a la reforma del mundo, a la utopía de Moro le siguen: la *Wolfaria* de Johann Eberlein von Günzburg, la *Cristianópolis* del rosacruz Johann Valentin Andreae (1619), la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1623), la incompleta *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1627) y *El laberinto del mundo y el paraíso del alma* de Jan Amos Komenský más conocido como “Comenio” (1633) entre otras tantas. Posteriormente, el género se expandirá transformándose gradualmente, durante la modernidad, hasta convertirse en genuinos programas políticos de la mano de los socialistas utópicos (Cabet, Owen, Saint-Simon, Fourier) y en el siglo XX llegará el auge de las distopías (Zamyatin, Orwell, Huxley).

En la sección siguiente, se analizará la relación entre la utopía y América a modo de exponer como el “descubrimiento” de Cristóbal Colón modificó el imaginario europeo brindando un espacio concreto y real para sus elucubraciones y deseos abstractos de sociedades ideales y paraísos perdidos.

*a) América como el paraíso recuperado de los europeos*

La utopía surge con el descubrimiento de América. América, concebida por el europeo como espacio vacío y disponible, incita a la idea de utopía. Utopía y América son términos íntimos, históricamente gemelos porque nacen simultáneos y se implican mutuamente.

**Graciela Scheines.** “De la utopía del Nuevo Mundo a la utopía del fin del mundo”<sup>72</sup>.

Lo que afirma Scheines en este epígrafe es difícil de rebatir, sólo alguien que no aceptase el enfoque elegido en este trabajo podría discutirlo. Por ejemplo, alguien que no considerase a la utopía como un género literario que nace con Moro y mencionase el

---

<sup>72</sup> Scheines, G. “De la utopía del Nuevo Mundo a la utopía del fin del mundo” en Fortunati, V., Steimberg, O. y Volta, L., compiladores. (1994) *Utopías*. Buenos Aires: Corregidor, p. 139.

papel de la Atlántida en Platón o las Islas Afortunadas en el imaginario antiguo. No obstante, esa objeción debería negar a la utopía algunas de sus características más destacadas: el racionalismo extremo y el antropocentrismo.

En la Atlántida platónica hay un dejo de nostalgia que se asemeja a otro tipo de imaginario social: la Edad de Oro. Es un imaginario que sitúa a la sociedad perfecta en el pasado. En cambio, las islas afortunadas están insertas en una visión teocéntrica solo los dioses permiten hallarlas. Ambas concepciones están lejos de la utopía en la cual la sociedad perfecta se da como un hecho del presente, un hecho lejano pero no en el tiempo sino en el espacio y fruto de la voluntad humana (la figura del legislador es notable). Sin embargo, a pesar de que estos contraejemplos fallidos conforman otro tipo de imaginario social ambos comparten con la utopía dos características: la lejanía y la insularidad. También puede destacarse la mirada Europea hacia el Atlántico, pasando las tierras de Atlas, el actual Marruecos. Ciorănescu afirmó que las islas afortunadas o bienaventuradas eran situadas por los geógrafos griegos en las atlánticas islas Canarias.

Volviendo al género, con Tomás Moro se sitúa la Utopía por primera vez en América, en una isla que algunos consideran hoy sería Cuba con toda la carga ideológica que implica esta asociación, aunque Moro se encarga de no dejarlo claro. Es notoria la referencia a Américo Vesputio ya que el interlocutor principal del diálogo que lleva por nombre *Utopia* es Rafael Hitlodeo, acompañante ficticio del marino italiano.

En la *Civitas Solis* (1623) de Tommaso Campanella y en la póstuma *Nova Atlantis* (1627) de Francis Bacon se hallan dos casos diferentes al de Moro. Campanella sitúa su Ciudad del Sol en Trapobana, identificada con la actual Sri Lanka y Bacon establece un nuevo continente en la isla de Bensalem. El objetor imaginario al que se aludió al principio podría cuestionar cómo se vinculan estos dos importantes autores con América. Graciela Scheines señala con respecto al primero la resistencia europea a ver en América un continente nuevo y suele considerárselas como dos grandes islas de Asia<sup>73</sup>. Esto explicaría como Bacon identifica una de las islas con la Atlántida platónica, la cual incurre en pecado y sufre un diluvio que deja a los atlantes en un estado precario asociado a la niñez de la humanidad. Dejando la otra para su Nueva Atlántida, Bensalem, la tierra de santos donde reinan la caridad, el conocimiento y el aislamiento.

---

<sup>73</sup> *Id.*, p. 138.

Quedaría el caso de Campanella, del cual Scheines afirma que antiguamente se ubicaba en los mapas a la isla de Trapobana donde posteriormente se ubicaría a América<sup>74</sup>. A esto podría objetarse que Yámbulo ya en el siglo III a.C. había identificado su Heliópolis (Ciudad del Sol) con la isla de Trapobana. Algunos autores argumentan que Campanella tuvo acceso a los fragmentos de Yámbulo citados por Diodoro Sículo y otros como Francesco Grillo lo niegan<sup>75</sup>. Sin embargo, lo que no se puede negar es la importancia del hecho del descubrimiento de América el cuál resalta Campanella en varias de sus obras y la incluye como parte de su proyecto universal de un pastor y una grey. Es decir, un Estado universal regido por el Papa y apoyado por España en un principio y por Francia en los últimos años de vida del autor.

Lo que ningún objetor imaginario puede negar es que el descubrimiento de América despertó la imaginación utópica de los europeos brindando un espacio ideal, vacío de contenido simbólico para ser llenado con añoranzas que ya tenían una larga tradición. América es posibilidad extrema y la Utopía es el bienestar llevado al extremo de lo posible. América compartirá junto con Australia el puesto de escenario ideal para las utopías europeas. Sin embargo, el socialismo utópico del siglo XIX con autores como Étienne Cabet inclinará la balanza hacia la primera al no solo escribir una utopía en sentido estricto (*Voyage en Icarie*, 1840) sino al intentar materializarla en Norteamérica con sus comunidades de Nauvoo y Saint Louis. De este modo la utopía rebasó la esfera literaria para pasar de la ficción a la acción. Algo previsible dado que la publicidad utópica de América alentó a lo que Servier denomina “utopías prácticas”<sup>76</sup>. En adición a esto, los propios criollos internalizaron concepciones utópicas de su continente y abrazaron la tradición utópica pero de un modo particular. Ambos temas se tratan a continuación.

#### *b) La revolución copernicana y la utopía*

Desde que se publicara la obra de Nicolás Copérnico de *De revolutionibus orbium coelestium* el mismo año de la muerte del astrónomo polaco, 1543, se le asestó

---

<sup>74</sup> *Id.*, pág. 140.

<sup>75</sup> Grillo en su libro *Campanella e Dante* afirma que el filósofo calabrés elige el nombre Ciudad del Sol no influido por Yámbulo sino por las metáforas lumínicas del Paraíso de Dante Alighieri en la *Commedia*.

<sup>76</sup> Servier, J. (1996) *La Utopía*. México: FCE. Trad. E. C. Zenzes, p. 13. Servier diferencia las “utopías prácticas” de las “utopías escritas”. También suele denominarse a las utopías prácticas “utopías-proyecto”. Algunos autores como Étienne Cabet lograron aunar en su vida las dos clases de utopías.

un duro golpe al dogmatismo aristotelizante imperante en algunos escolásticos que se unió al ya dado por la contradicción que implicaba el haber encontrado habitantes en las antípodas. La autoridad de “El Filósofo” empezaba a ser cuestionada cada vez más y las academias neoplatónicas se debatían entre conciliarlo con Platón o dejarlo a un lado a favor de este último.

Campanella que admiraba la obra de Santo Tomás de Aquino y que incluso tomó su nombre de aquél fue un ferviente copernicano. Al punto de arriesgar su vida al escribir una *Apologia pro Galileo* mientras ambos estaban presos y hacía muy pocos años que Giordano Bruno, otro copernicano había sido quemado vivo en Campo dei Fiori. En ese texto Campanella se considera miembro de un grupo que incluía al Cusano, al propio Copérnico, a Michael Mästlin, David Tost “Origanus”, el nolano ya mencionado, Francesco Patrizi, Galileo, Georg Joachim “Rheticus”, Giovanni Antonio Baranzano de Serravalle Sesia, William Gilbert, Nicholas Hill y Johannes Kepler. Todos influidos por el neoplatonismo en ascenso se habían atrevido a cuestionar la autoridad de Aristóteles y habían aceptado total o parcialmente la teoría del astrónomo polaco. En su defensa el fraile calabrés se vale de dos argumentos, por un lado, cuestiona la autoridad de las Escrituras para analizar el libro de la naturaleza (*Codex Naturae*), citando el ejemplo de la opinión de los padres con respecto a la imposibilidad de que ciertas zonas del orbe pudiesen estar habitadas. Fundamenta con las mismas Escrituras bíblicas que hay dos libros, el revelado y el de la naturaleza y que ambos son divinos. Para algunas cuestiones es necesario leer directamente el libro de la naturaleza.

Estos cambios en la forma de entender el mundo y entenderse a sí mismo como hombre generaron un cambio muy grande que privilegió a la utopía, puesto que si se podía leer el libro de la naturaleza, dominarlo y modificarlo en cierto sentido se podía recuperar el paraíso perdido. Esa sensación se hizo patente con los comentarios de los navegantes europeos que se toparon con tribus amerindias y los describieron como gente del Edén. Pero con la revolución copernicana el espacio para la utopía se amplió aún más. La utopía podía no ser de este mundo. No es casual que en una de las primeras utopías que se plantean fuera de la Tierra, la de Savinien de Cyrano de Bergerac en los *Estados e Imperios del Sol* sea el propio Campanella el *cicerone* del protagonista.

Se finaliza este capítulo introductorio al período para entrar de lleno en el análisis de las tres eutopías seleccionadas para este estudio: la *Utopia* de Moro, la *Città del Sole* de Campanella y la *Nova Atlantis* de Bacon.

## CAPÍTULO IV

# EDUCACIÓN Y JUSTICIA EN LA *UTOPIA* DE MORO

## 1. Breve descripción de la *Utopía* de Moro

El *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia* tal como su nombre lo indica parece haber sido considerada desde su concepción una obra menor (*libellus*). Es la obra de un humanista afecto a Luciano y por tanto tiene la forma de la sátira antigua. Sin embargo, al mismo tiempo tiene una lúcida crítica de la Inglaterra de su época. Esta dualidad es un gran problema hermenéutico que es pasible de múltiples interpretaciones según se consideren los aspectos estructurales que se expondrán a continuación.

La *Utopía* moreana es un diálogo dividido en dos partes, la primera presenta una crítica al sistema económico y penal de la Inglaterra del siglo XVI y la segunda, la descripción utópica propiamente dicha. De esta bipartición se extraen las dos funciones principales de la utopía como modo de pensamiento: por un lado, la función crítica con respecto a la realidad del autor (Libro I) y por el otro, la función fictiva que describe una sociedad ideal para contrastarla con la real (Libro II). Según testimonio histórico dado por las cartas, Moro escribió primero la segunda parte previamente a la primera.

En ambas la figura central es un supuesto marino portugués humanista, Rafael Hitlodeo, quien fue abandonado durante la expedición de Américo Vespucio a las tierras americanas. El mismo en su vagar por la el nuevo continente dio con un pueblo que excede moral y técnicamente a los contemporáneos europeos. Los otros personajes centrales del libro son el propio Moro (*Morus* en el texto latino) y su amigo Pedro Egidio (Peter Gilles), esto supone uno de los primeros problemas hermenéuticos: ¿el personaje-Moro, «Morus», representa las ideas del autor-Moro? La respuesta a este problema es crucial porque la postura de «Morus» en el texto es la de una defensa del *statu quo* y un deseo pero al mismo tiempo un escepticismo con respecto a la posibilidad de que los europeos lleven un modo de vida utópico. Si la respuesta fuera positiva el alegato en contra de las injusticias de su tiempo se vería relativizado. Si la respuesta fuera negativa y se asociase al autor-Moro a Rafael como *alter ego* se genera un nuevo problema y es cómo hacer coincidir los ideales que el autor sostuvo a lo largo de su vida con los que expresa Rafael en la utopía. El más llamativo de ellos es el paganismo de los utopianos con el catolicismo a ultranza que hace que Moro pierda la vida.

Para este último problema hay dos interpretaciones vigentes por un lado, la “interpretación católica”<sup>77</sup> de la obra de Moro propuesta por uno de sus biógrafos, R. W. Chambers, que tiende a ver en el texto una sátira de corte lucianesco que retrata a unos paganos viviendo en un Estado de austera felicidad lo cual hace ominoso el estado actual de los cristianos que pudiendo superar esa austera felicidad se encuentran peor que los mismos utopianos. Es decir, esta interpretación remarca que la *Utopia* no es el máximo ideal de Moro. Por el otro lado, está la interpretación que podría llamarse de la “complejidad vital de Moro” sostenida por R. Trousson quien afirma que en el autor estaban en pugna tres funciones e ideales distintos el religioso, el político con conciencia social y el humanista. En este trabajo se da preeminencia a la primera interpretación porque permite dar cuenta de la relevancia del *libellus* al tiempo que justifica el tono satírico. No obstante, la interpretación de la complejidad vital de Moro no es despreciable puesto que tenerla en cuenta ayuda a no buscar una excesiva coherencia entre obra y biografía.

Siguiendo con el detalle del argumento en el primer libro se ponen en cuestión principalmente dos temáticas: el cuestionamiento del gobernador filósofo tal como lo propuso Platón o en la versión gobernador asesorado por filósofo y el problema de las penas capitales que buscan disolver las consecuencias de un voraz sistema económico en asenso. Con respecto a la primera temática, en el texto Rafael es antiplatónico, el filósofo no tiene nada que hacer con el rey, este último es caprichoso en demasía y su asesor se juega la vida en cada consejo. En cambio “Morus” en el texto, propone una especie de justo medio entre el desinterés y el compromiso, optar por el mal menor acompañando y aconsejando mientras el temperamento del rey lo permita. La historia le dará la razón a Rafael. En cuanto a la segunda temática, Rafael hace una lúcida crítica del sistema de los *enclosures* que a favor de las tierras para pastar ganado lanar obligaban a los trabajadores agrícolas a mendigar con sus familias. Este problema se veía agravado por las milicias inactivas y desencadenaba problemas de inseguridad. La solución de la época era la pena de muerte tanto para el que robara como para el que cometiese homicidio u otro acto criminal. El razonamiento expuesto por Rafael comienza con una metáfora:

---

<sup>77</sup> Desde la biografía crítica de R. W. Chambers sobre Moro esta interpretación fue ganando más adeptos en el mundo anglosajón, H. W. Donner le dio el nombre de “the Roman Catholic interpretation” cf. Elliot, R. C. “The Shape of Utopia” en More, Thomas (1992) *Utopia*. New York: Norton Critical Edition, p. 181.

Vuestras ovejas (...) que tan mansas eran y que solían alimentarse con tan poco, han comenzado a mostrarse ahora, según se cuenta, de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas<sup>78</sup>.

Es decir, los hombres al ser expulsados de sus trabajos y de las tierras de las que subsistían para pastar ganado lanar que era más redituable y necesitaba menos mano de obra se ven obligados a delinquir para sobrevivir y por ello son ajusticiados con la pena capital. Para Rafael y en esto coinciden los presentes ese *modus operandi* no tiene nada de justicia e incluso insta a que los crímenes sean mayores puesto que se juzga con la misma pena tanto el robo menor como el homicidio. Aquí se da el punto que le permite a Moro-autor incluir la descripción utópica, puesto que se compara ese procedimiento cruel llevado a cabo en Inglaterra con el sistema utopiano. A continuación se expondrá la concepción de justicia en *Utopía* tal como está descrita en el libro II.

## **2. Identificación y exposición de la concepción de justicia moreana**

No creo que se puede obtener verdadera justicia o prosperidad mientras exista la propiedad privada y todo sea juzgado en términos de dinero...

**Moro, *Utopía***<sup>79</sup>

El epígrafe usado está en las últimas páginas del libro I y es por boca de Rafael que se hace el vínculo con el libro II y con Platón mismo: el comunismo de Moro en *Utopía*. Los utopianos así como los guardianes de Platón en la *Politeia* tienen todo en común, pero a diferencia de estos aún mantienen una institución fundamental para un católico como Moro: la familia. Se cree que el comunismo de Moro está inspirado en la comunidad de bienes de los primeros cristianos, tal como lo fundará el mismo Campanella cuando defienda su *Città del Sole* en las *Quaestiones Politicae*<sup>80</sup>.

Rafael comenzará describiendo ese Estado óptimo (austeramente feliz y justo) empezando por algunas indicaciones geográficas que juegan con la imprecisión y la

---

<sup>78</sup> Moro, T. en Ímaz, E. *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>79</sup> *Id.*, (2003). *Utopía*. Buenos Aires: Losada, p. 84.

<sup>80</sup> Campanella, T. en Ímaz, E. *Op. Cit.*, pp. 211-219.



precisión, no se sabe dónde está ubicada la isla pero se sabe su tamaño y que antaño era una península llamada Abraxa. Posteriormente se detiene en la forma de sus ciudades estructurada bajo un sistema de clanes, las ciudades son todas idénticas a su capital, Amaurota. Luego describe a los magistrados que rigen la isla con su jerarquía que nace del mismo núcleo familiar, para ir luego a los oficios realizados en el país, las relaciones familiares, los viajes, los esclavos, los enfermos, los matrimonios, la guerra y la religión. Sería ocioso detenerse detalladamente en cada uno de los aspectos, para no extender en demasía esta sección lo mejor será desarrollar explícitamente aquellos que permitan delinear la concepción de justicia moreana en este texto.

El eje del texto está en la familia entendida como el núcleo de la utopía moreana. Reestructurando una idea Lewis Mumford podría decirse que el modelo social paradigmático en Moro es el familiar-humanista, así como en Platón lo era el soldado-filósofo, en Campanella lo será el monje-soldado y en Andreae el familiar-artesano<sup>81</sup>. Tomando como punto de partida esta clave se puede proseguir a analizar el resto de los factores con esta guía. En principio, los magistrados se originan a partir desde la misma familia y reproducen el rol del *pater familias*. El hombre maduro tiene el mayor poder en la familia, luego siguen los jóvenes, las mujeres y los niños. Para su representación cada treinta familias eligen un filarca o sifogrante, y cada diez filarcas un protofilarca o traníboro que los preside. Éstos reunidos en asamblea con los otros magistrados eligen un ademos, antiguamente llamado barzanes, una especie de alcalde<sup>82</sup> de la ciudad.

Ahora bien, siguiendo con la descripción en pos de la justicia utopiana es importante exponer el papel jugado por el trabajo. Hay dos tipos de trabajos, por un lado, el trabajo agrícola en las afueras de la ciudad, y por el otro, los oficios prácticos en el interior de cada urbe. Todo utopiano tiene que saber un oficio, del mismo modo que todo utopiano también está obligado a trabajar en el campo. La jornada laboral del utopiano es de seis horas y el trabajo del utopiano promedio está organizado de un modo cíclico: dos años trabaja con su familia en la ciudad realizando el oficio que aprendió de su padre y dos años va a al campo con su familia. No hay lugar para la especulación, puesto que el comercio está prohibido, el oro y las piedras preciosas son despreciadas y vistas como cosas de niños o de esclavos y el libre tránsito de una ciudad

---

<sup>81</sup> Mumford, L. *Op. Cit.*, pp. 105.

<sup>82</sup> Se prefiere el término "alcalde" de Nicolini (Losada), al de "jefe" de Millares Carlo (FCE), aunque ambos buscan traducir el original *princeps* en un sentido no monárquico puesto que Moro está describiendo una república y usa la palabra latina en el sentido de *primus inter pares*.

a otra o fuera de la isla debe estar previamente autorizado por el Estado. Todos están obligados a hacer ese trabajo rotativo para sostener la economía de la Utopía, salvo aquellos que luego de haber aprendido un oficio en las horas de ocio aprovecharon las lecciones gratuitas y demostraron aptitud para el estudio. Los mismos, alrededor de quinientos por ciudad, se encuentran exentos del trabajo cíclico y son destinados a ser magistrados. Otros exentos son los sacerdotes, alrededor de trece por ciudad. Por último, hay quienes realizan los peores trabajos que van desde faenar animales hasta limpiar letrinas: los esclavos. Pero antes de exponer esto es importante notar cómo los magistrados constituyen una *élite* ilustrada en las letras y se asemejan a los guardianes-filósofos platónicos, puesto que detentan el conocimiento, toman las decisiones y están exentos del trabajo manual.

El tema de la esclavitud en Moro es la respuesta al problema de cómo graduar las penas hecha en el libro I. En la Inglaterra de su época, tanto el robo como el homicidio estaban penados con la muerte; en utopía, asombrosamente, sólo amerita esa pena el reincidir en el adulterio, el resto de los delitos menores son sancionados con la esclavitud. Aunque, un aspecto importante, también hay esclavos no utopianos, pero estos no son prisioneros de guerra sino agresores, condenados de otros estados o simplemente extranjeros pauperizados que van a utopía a trabajar para subsistir<sup>83</sup>. Salvo la esclavitud, el sistema de castigos se maneja principalmente en la esfera familiar:

Ninguna ley fija para los demás delitos determinada pena, sino que el Senado la establece, más o menos grave, según la naturaleza de aquéllos. Los maridos castigan a sus mujeres y los padres a sus hijos, a menos que la falta sea tan grande que convenga al mantenimiento de las buenas costumbres un escarmiento público. Casi todos los crímenes graves se penan con la esclavitud, castigo que consideran más terrible para el delincuente y ventajoso para el Estado que el apresurarse a dar muerte al reo...<sup>84</sup>

Aquí se evidencia claramente como bajo otro modelo social, el de la familia, se mantiene un concepto de justicia ético-político similar al de Platón. La justicia es que cada uno cumpla con su función en el Estado: el erudito que gobierne, el sacerdote que sea ejemplo de virtud, el utopiano promedio que trabaje en la ciudad y en el campo e incluso los reos y los extranjeros tienen una función propia: la realización de los peores

---

<sup>83</sup> Moro T., en Ímaz, E. *Op. Cit.*, p. 109.

<sup>84</sup> *Id.*, pp. 111-112.

trabajos de la república. La muerte del reo no es justa porque no es funcional a la Utopía, el criminal hizo un daño a la comunidad que le produciría infelicidad, ahora con su labor debe compensar ese daño para que la isla se mantenga “feliz”. La justicia y la felicidad son del todo y no de los individuos, por eso tampoco importa que los extranjeros vayan a trabajar como esclavos a la utopía porque contribuyen a la felicidad del Estado.

### **3. Exposición de la concepción educativa moreana**

Bronisław Baczko, siguiendo a A. Prévost, sugiere una teoría interesante al momento de abordar la interpretación de la *Utopía* moreana: la comprensión del libro de Moro como una obra colectiva. Este hecho es constatable en la edición más completa de la *Utopía*, la de Basilea de 1518, dado que contiene cartas de Erasmo, de Guillermo Budé, de Pierre Gilles “Pedro Egidio”, de Moro, sus poemas y un alfabeto atribuido a Gilles. Baczko afirma que la obra lleva entre líneas un “pacto utópico” entre el texto y el lector<sup>85</sup>.

Dicha obra tiene una serie de símbolos que solo puede leer un humanista. Un intelectual que conozca algo de griego podrá disfrutar de los juegos lingüísticos que esconden los términos como por ejemplo *u-topia* (no-lugar), el alcalde *A-demo* (sin pueblo), el río *An-hidro* (sin agua), el marino humanista *Hitlodeo* (hábil en tonterías), etc.<sup>86</sup>. Pero detrás de eso también hay un programa, un proyecto político-educativo.

La teoría de la obra colectiva es útil para interpretar las contradicciones de Moro quien por un lado, en su utopía, aboga por la tolerancia religiosa y por el otro, en su vida, se preciaba de perseguir a los herejes. Con respecto a esta problemática, Raymond Trousson reconoce en esas contradicciones, ya no la pluralidad de individuos, sino el complejo pensamiento del autor quien está apegado:

...al pasado (respeto de Roma y fidelidad a la Iglesia), al presente (conocimiento de los asuntos y conciencia de los problemas sociales) y al futuro (visión humanista del hombre).<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Baczko, B. *Op. Cit.*, pp. 65.

<sup>86</sup> Los ejemplos del griego los nota el autor polaco y los destaca con mayor minuciosidad la traductora M. G. Nicolini en el glosario de la edición Moro, Tomás. (2003) *Utopía*. Buenos Aires: Losada-Página/12, pp. 189-190.

<sup>87</sup> Trousson, R. *Op. Cit.*, p. 92.

Uniendo las posiciones de Baczko y Trousson podría decirse que ese triple compromiso de Moro era compartido por el resto de los humanistas como los ya nombrados que colaboraron en la obra y el español Joan Lluís Vives quien sin llegar a la utopía escribió un tratado con las mismas preocupaciones que planteó el inglés en el libro I al que denominó *De subventione pauperum* (1529).

Esa preocupación social se observa también en el libro II. En Utopía el conocimiento y las instituciones están construidas a partir de la moral utopiana de corte epicúreo que pregona una vuelta a lo natural en tanto que creación divina y la búsqueda del placer elevado como gratificación del individuo. Baczko hace un breve resumen del programa moreano:

La educación y la doctrina moral de los utópicos están en perfecta armonía con sus instituciones y sus hábitos. Como ya hemos visto, pocas personas particularmente dotadas se consagran sólo al estudio. Todos los niños, sin embargo, son iniciados en las bellas artes, mientras que buena parte de los adultos participa en una suerte de formación continua<sup>88</sup>.

El llamado “privilegio intelectual” consiste en el carácter limitado del número de quienes se dedican exclusivamente al estudio. Esta es una consecuencia práctica, no obstante, ellos y sólo ellos son quienes acceden a las magistraturas y por lo tanto, quienes tienen poder de decisión en la república de Utopía. Hay una valoración importante de los lenguajes clásicos, Moro insinúa que el utopiano está emparentado con el griego y con el persa.

En Utopía se encuentra una *élite* gubernamental que también detenta el conocimiento, algo que recuerda la figura del filósofo-gobernante platónico. En la *paideia* moreana al igual que la platónica hay una suerte de conocimientos prácticos imprescindibles para cualquier habitante, sin embargo, se espera que sólo unos pocos se aboquen al estudio es necesario que el resto trabaje absolutamente. No obstante, hay que evitar los anacronismos y no juzgar a Moro con parámetros actuales. Lo relevante es, como señala Roberto Rojo, la ruptura humanista con el paradigma escolástico:

Su formación [la de los utopianos], valiéndose de su rico idioma, comprende la música, aritmética, geometría, dialéctica, no así la lógica,

---

<sup>88</sup> Baczko, B. *Op. Cit.*, p. 63.

pero sí la astronomía cuyos conocimientos fueron gracias a los instrumentos que inventaron. En conformidad con sus ideales educativos, la *filosofía* que sustentan está muy lejos de las disquisiciones escolásticas...<sup>89</sup>

Puede observarse, si se tiene presente la *paideia* platónica, que hay una recuperación de la misma en la *paideia* moreana. Platón ponía en la cumbre luego de la música y la gimnástica comunes a todos los ciudadanos, en la educación de los filósofos-gobernantes las disciplinas matemáticas: cálculo y aritmética, geometría plana y sólida, astronomía, armonía y en la cumbre la dialéctica. Aquél que alcanzara la dialéctica alcanzaba el *summum* del conocimiento y como tal entraba en deuda con su comunidad y debía como en el mito del libro VI regresar a la caverna para guiar a sus compañeros.

Esta concepción del deber del intelectual está planteada en el libro uno con la discusión entre Moro y Rafael Hitlodeo, en la cual el primero plantea que el filósofo y el humanista deben intentar asesorar a los reyes aún cuando estos no acepten los consejos. Todavía en Moro se hallan muchos resabios de la obra de Platón, no obstante, están adaptados a un estilo propio y problemáticas de su tiempo como las de los *enclosures* y la gravedad de las penas en la Inglaterra de la época. Como afirma Trousson Moro toma muchos elementos de Platón, pero "...dista de enfeudarse servilmente<sup>90</sup>" en su obra.

En los capítulos siguientes se analizará cómo, un siglo después, lo que se había iniciado con Moro como un pacto intelectual propiamente humanista se independiza en un género que tomarán incluso filósofos ligados al estudio de la naturaleza como Tommaso Campanella y Francis Bacon.

#### 4. Moro y Platón

Es difícil negar las similitudes entre Moro y Platón: un fuerte *dirigismo* que no deja demasiado espacio para la diversidad, la diferencia, la libre expresión, recuérdese las ciudades idénticas, la ropa idéntica, la prohibición de hablar sobre política. Otro rasgo afín es la *felicidad colectiva* por encima de la felicidad individual concreta. Otro, la

---

<sup>89</sup> Rojo, Roberto. (1999) *Más allá de la utopía*. Serie Tesis. Vol. 4. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, p. 79.

<sup>90</sup> Trousson, R. *Op. Cit.*, p. 84.

*importancia de la educación* entendida como una formación que determina no sólo la integración posible para el sistema utópico sino la función propia de cada ciudadano según el desarrollo de sus capacidades naturales e intereses. Por último, una jerarquización de la comunidad según sus capacidades cognitivas, ligadas a sus valores morales por una forma de intelectualismo socrático que hace que el aumento del conocimiento del ciudadano (ya sea por adquisición mediante lecturas y estudios o ya sea por reminiscencia) sea directamente proporcional a su rigurosidad moral. Un caso especial lo presentan los sacerdotes utopianos que por su moral de santos tienen inmunidad del Estado, algo aparentemente contradictorio, puesto que si son incapaces de cometer delitos no necesitan esa inmunidad.

No obstante, las diferencias no son despreciables: la comunidad de hijos y de mujeres que presenta Platón para sus guardianes no está en la Utopía moreana. El comercio y la propiedad privada, permitidos para las clases inferiores en la *Politeia*, es inaceptable para los utopianos de Moro. Sin entrar en las diferencias discursivas: puesto que pese a que ambos son diálogos en Moro hay una pretensión satírica de verosimilitud que no aparece en el diálogo platónico dado que Sócrates pone de manifiesto constantemente que están haciendo un experimento mental. Sin embargo, las similitudes siguen apareciendo porque Sócrates cumple para su auditorio el papel de un Utopo, un *fundador* de una comunidad utópica. Podría objetarse la que también está la diferencia geográfica, la *Politeia* no es una isla ni siquiera un país es una ciudad. Pero a esto se puede responder que la característica de la utopía no es la insularidad geográfica sino el *aislamiento* con el fin de que las costumbres de sus habitantes no se perviertan<sup>91</sup>.

Como se intentó mostrar en este capítulo pese a las diferencias que hay entre ambos textos que están enmarcados en períodos históricos disímiles en la obra de Moro la *dikaiosyne* y la *paideia* platónicas permanecen con mínimos cambios y este legado se pasará a los continuadores del inglés que instaurarán junto a él el género utópico. En el capítulo siguiente se hará lo propio con Campanella.

---

<sup>91</sup> Otras utopías que no son presentadas como islas son la Icaria de Cabet y los estados globales de Wells, Zamyatin, Huxley y Orwell. En el autor del siglo XIX el aislamiento está dado por la región montañosa que la rodea, en Wells por ser el todo el orbe una isla en el universo y en los distópicos del siglo XX por el individuo que se encuentra aislado del resto del mundo (D-530 en *Nosotros*, Bernard Marx y John "el salvaje" en *Un mundo feliz*, y Winston Smith en *1984*).

## CAPÍTULO V

# **EDUCACIÓN Y JUSTICIA EN LA *CITTÀ DEL SOLE* DE CAMPANELLA**

La *Utopía* de Moro, como se describió en el capítulo anterior, fue un éxito editorial tal que en menos de un siglo fue editada en varios países de Europa reiteradas veces. Italia fue uno de esos países y su publicación inspiró a algunos autores a intentar emularla, entre ellos a Anton Francesco Doni, quien participó en la edición de la obra moreana en la península itálica, el istrio Francesco Patrizi y Tommaso Campanella de quien versará este capítulo.

Giovanni Domenico, autodenominado “Tommaso”, Campanella hizo un aporte doble al utopismo: por un lado, aportó al género imitando la obra de Moro en su *Città del Sole*, escrita originalmente en italiano y publicada en latín recién en 1623. Por el otro, con la defensa teórica de la utopía como género literario hecha en sus *Quaestiones Politicae*. Se describirá su primer aporte en las secciones 1, 2 y 3 y se hará una valoración del segundo aporte en la sección 4.

### 1. Breve descripción de la *Ciudad del Sol* de Campanella

Bacon and Campanella who have a great reputation as utopians, are little better than echoes of the men who went before them.

Lewis Mumford, *The Story of Utopias*<sup>92</sup>

Un buen número de especialistas, además de Mumford por ejemplo Trousson, tienden a no considerar el aporte de Campanella al utopismo principalmente por sus limitaciones estilísticas. Sucede que Campanella no ha sido formado como un humanista, tal como lo fue Moro, sino en la escolástica, y es por ello un teólogo y por *motu proprio* un filósofo de la naturaleza. Sus ideas políticas, naturales y religiosas se pueden englobar bajo su afecto por la Metafísica la cual es la guía para comprender su pensamiento. Sobre todo la doctrina de las primalidades que une a Dios y al ser humano desde la óptica de sus atributos metafísicos<sup>93</sup>.

Así como en Moro está el problema de la interpretación particularmente en lo religioso, a la hora de contrastar la *Città del Sole* con otras obras políticas del autor suele aparecer la problemática de si el autor calabrés era un católico ortodoxo, un heterodoxo convertido a la ortodoxia luego de casi treinta años de cárcel o finalmente un heterodoxo que adaptaba su pensamiento expuesto en este opúsculo a la ortodoxia

---

<sup>92</sup> Mumford, L. *Op. Cit.*, p. vii y desarrolla la idea en el cap. V, pp. 101-109.

<sup>93</sup> Cf. Cap. III de esta tesina.



reinante en tiempos de Contrarreforma. Este problema excede los límites de esta tesina aunque es importante recalcar que tanto en la *Città del Sole* como en sus otras obras políticas (*Monarchia di Spagna, Monarchia Messiae, Aforismi politici*, etc.) se pone de manifiesto la idea de “un pastor, una grey”. Es decir, la búsqueda de unir a la humanidad bajo un mismo yugo que sostenga tanto el poder terrenal como el divino, una suerte de *rex-sacerdos* que en sus otros escritos será el Papa y en la *Città del Sole* el Metafísico, también llamado Hoh.

Por su parte la *Città del Sole* es como la *Utopía* de Moro un diálogo, aunque menos extenso que aquél. Se han omitido toda introducción y los recursos que buscaban dar verosimilitud en Moro en la edición de Basilea (cartas, poema, alfabeto). El diálogo discurre entre un maestre de la orden de los Caballeros Hospitalarios y un almirante genovés que es huésped suyo y que seguramente estaría inspirado en Colón. Este último le narra en un monólogo las principales características de la Ciudad del Sol y el maestre solo interrumpe indicando el cambio de rasgo a describir. Primero, al igual que en Moro, se habla de la estructura particular de la ciudad (siete círculos concéntricos de murallas) ubicada en Trapobana. Posteriormente se describe el templo, a diferencia de Moro lo religioso aparece al principio y no al final, pero ambos cultos son paganos. En la descripción del templo se hacen referencias a uno de los intereses fundantes de Campanella, la astronomía incluyendo aún a la astrología. Luego se describe la forma de gobierno, con el *rex-sacerdos*, sus triunviros (Pon, Sin y Mor) y sus funciones. A posteriori se habla de la educación por medio de imágenes que se explicará en la sección siguiente. Después hay una discusión teórica que intenta resolver la oposición entre Platón y Aristóteles a favor del primero, de la comunidad de bienes y de la necesidad de una república ideal. Prosigue con la descripción de las vestimentas, la noción de belleza solariana, la comunidad de mujeres e hijos, la guerra, el trabajo, los procedimientos judiciales, el método de elección de sus gobernantes, sus comidas y festividades religiosas. Por último concluye citando a Tomás de Aquino para avalar el uso de la astrología-astronomía que hacen los solarianos.

A continuación se analizarán algunos de estos aspectos para destacar la concepción de justicia que subyace a este Estado comúnmente denominado teocrático que pretende ser una república y posteriormente, en la sección 3 hacer lo propio con la educación.

## **2. Identificación y exposición de la concepción de justicia campanelliana**

Para extraer la concepción de justicia campanelliana se utilizará el mismo método que se empleó en el capítulo anterior dedicado a Moro, se la reconocerá a partir de aspectos puntuales de la vida en la Ciudad del Sol. En dicha ciudad utópica se equiparan las influencias de Moro con las de Platón puesto que se recupera la comunidad de hijos y de mujeres al tiempo que se controla la reproducción con métodos eugenésicos sustentados en fundamentaciones astrológicas (la ubicación de los astros) y naturales (la complejión de los cuerpos y las edades).

Volviendo a la idea de modelos sociales paradigmáticos, el modelo al que corresponde la utopía de Campanella es el del monje-militar. El grueso de los solarianos está constantemente preparado para la guerra:

Aunque la Ciudad del Sol nunca hubiera de entrar en guerra, sus habitantes se ejercitan en el arte militar y en la caza, para no perder el entrenamiento ni verse sorprendidos por acontecimientos inesperados<sup>94</sup>.

Son duchos en diversos oficios, tienen comidas en común como en Moro y llevan una existencia austera como los utopianos. La vestimenta recuerda al igual que en *Utopía* al hábito de los monjes, pero en la Ciudad del Sol en lugar de ser del color del lino y la lana la llevan blanca de día y roja por la noche o cuando permanecen extramuros.

De la educación que se lleva a cabo desde la infancia se extraen los más indicados para cada oficio según su aptitud natural. Los trabajadores, que cumplen una jornada de cuatro horas diarias, son divididos en distintos grupos según su disciplina y tienen un jefe. Estos mismos son vigilados por una suerte de guardianes de la virtud y todos ellos responden ante los tres principales magistrados: Pon o poder el encargado de los asuntos bélicos, Sin o Sabiduría el encargado de las artes y las ciencias y Mor o Amor, que se ocupa de la reproducción, el alimento, el vestido y la educación. Estos tres responden solo ante el Hoh o el Metafisico y tienen a su servicio tres magistrados cada uno.

El sistema político es complejo porque por un lado pretende ser una república con participación activa de todos sus ciudadanos en la asamblea, pero no obstante, la mayoría de las decisiones son tomadas por el Metafisico quien es considerado sumo

---

<sup>94</sup> Campanella, T. en Ímaz, E. *Op. Cit.* 170.

pontífice y sus triunviros, sacerdotes. La actitud es paternalista aunque, no obstante, el Metafísico es elegido por los solarianos sobre la base de su insuperable conocimiento. Este elige a sus triunviros y controla la actividad y las faltas cometidas mediante un sistema de confesión que va desde el solariano corriente pasando por su jefe, el maestro en su especialidad que suele llevar el nombre de la misma, por ejemplo el Gramático. El Gramático comunica las confesiones que ya tiene a su superior Sin y éste a Hoh. En cuanto a la administración de justicia en principio sigue el sistema de la confesión:

Cada individuo es juzgado por el Maestro supremo de su propio oficio. Por eso, todos los primeros artifices son jueces y castigan con el destierro, con azotes, con el deshonor, con la privación de la mesa común, con la prohibición de asistir al templo y con la abstención del comercio carnal. Cuando el hecho culpable es injurioso se castiga con la muerte. Si la culpa ha si voluntaria y reflexiva, se paga (según la ley del Tali6n) (...) si ha mediado riña y no ha precedido reflexi6n, la sentencia se atenúa, mas no por el juez sino por el triunvirato. Éste recurre a Hoh (...) para implorar perd6n<sup>95</sup>.

Los solarianos no tienen cárceles y la aplicaci6n de justicia est6 determinada por el cumplimiento de sus funciones en el estrato de la jerarquía que le corresponde manteniendo el decoro y cumpliendo con su deber. La vigilancia es escalonada, el solariano corriente es vigilado por su jefe, este por un maestro supremo, aquél por un triunviro y todos por el Metafísico. Por podría preguntarse usando la frase de Juvenal *Quis custodiet ipsos custodes?* ¿Quién vigila al Metafísico? Según Campanella, la totalidad de los solarianos y su misma sabiduría que es garantía de bondad.

De nuevo se hallan las mismas constantes que en Moro la *dikaiosyne* las distintas jerarquías sociales cumpliendo su funci6n encabezadas por una minoría ilustrada que debe ser mejor moralmente por su superioridad intelectual. Por su parte, la jerarquía toda se deriva de la *paideia*, es decir, la educaci6n en los primeros años es determinante de la funci6n que ocupará el mismo en la jerarquía. El desarrollo de sus dotes naturales puede hacer de él un soldado, un agricultor o un magistrado como se verá a continuaci6n.

---

<sup>95</sup> Campanella, T. en Ímaz, E. *Op. Cit.* 184.

### 3. Exposición de la concepción educativa campanelliana

En Tommaso Campanella (1568-1639) ya encontramos otro contexto para la utopía. El dominico calabrés ya no es un humanista, es un filósofo natural, un teólogo y un activista político que sufre treinta años de prisión y torturas. A su utopía la considera un modelo regulativo conforme a su proyecto político. La idea de un estado universal se manifiesta en sus otros escritos políticos: *Monarchia di Spagna*, *Aforismi politici*, *Monarchia Messiae*.

Primero intenta sublevar su tierra natal contra el dominio español creando una comunidad que es rápidamente sojuzgada. Luego, intenta obtener infructuosamente el apoyo del monarca español y del Papa para llevar a cabo su proyecto. Al final de su vida, exiliado en Francia, hace lo propio con el monarca galo.

*La Ciudad del Sol*, la que emplea como modelo regulativo en el libro del mismo nombre es una ciudad enclavada en la isla de Trapobana, hoy Sri Lanka. Presenta un gobierno teocrático, es decir, está dominada por un príncipe-sacerdote, el Metafisico o Hoh, que al igual que los sacerdotes moreanos es bondadoso en extremo, pero en este caso esta afirmación es justificado por su excelencia cognitiva, algo que nos recuerda la postura socrática que equipara la maldad a la ignorancia.

El Metafisico está secundado por tres ministros, Amor, Sabiduría y Poder, encargados de la procreación, la educación y la guerra, respectivamente. La astrología tiene un lugar predominante en su pensamiento y también en la arquitectura de la ciudad, siete veces amurallada imitando los planetas.

Las paredes de las murallas y los templos cuentan con imágenes didácticas que los niños solarianos emplean para aprender tempranamente el alfabeto, el sistema solar, las matemáticas, los secretos astrológicos, entre otros. Campanella en esta obra hace una particular combinación entre naturaleza e instrucción uniendo la estimulación temprana audiovisual con la eugenesia. Por esta razón los racistas italianos del siglo XX han visto en él un precursor, no obstante, aclara adecuadamente Ágnes Heller:

Es cierto que Campanella habla de la “educación” de la especie humana (...) pero Campanella no distinguía *dentro* de la especie humana entre razas superiores e inferiores ni recomendaba ningún tipo de élite preceptora, sino que se limitaba a sugerir que *todo el género humano* podía estimularse biológicamente mediante métodos eugenésicos<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Heller, Á. *Op. Cit.*, p. 443.

La educación según Campanella debe complementar a la eugenesia estimulando adecuadamente a los niños para que cada uno de ellos desarrolle sus aptitudes naturales. El conocimiento es considerado la cúspide del poder y la virtud.

Campanella, como después Comenius, considera el saber como un todo orgánico; sólo un saber enciclopédico permite una adquisición no mnemónica y mecánica, sino aquella en que cada parte se conecte lógicamente con el todo (...) Los jefes son los más sabios<sup>97</sup>.

Se halla en Campanella un proyecto integral, una revolución cultural emprendida en todas las disciplinas que constituyen la enciclopedia. Entre sus vastos volúmenes se ocupó de la metafísica, la teología, la política, la gramática, la retórica, la poética, la economía.

Su búsqueda del saber está sustentada metafísicamente, las *primalitates* divinas están en el ser humano en tanto que creación a imagen y semejanza de Dios. Por lo tanto, la sabiduría es uno de sus elementos constituyentes junto con el poder y el amor. El amor supremo es el amor a la divinidad y el amor en general es el principio de autoconservación de modo de honrar la creación divina. El poder y el conocimiento se relacionan tan fuerte como en Bacon, Campanella en su *De monarchia hispanica* afirma: "*La conoscenza del mondo è la metà del suo possesso*"<sup>98</sup>.

En esa fundamentación metafísica aparece una metáfora bíblica que también empleará Galileo Galilei de quien Campanella, ferviente copernicano, escribió una apología en la cual abogó por la *libertas philosophandi*. La metáfora en cuestión es la de los dos libros: las Sagradas Escrituras por un lado y el *Codex Naturae*, el libro de la naturaleza. En sus cartas arremete contra Giovanni Pico della Mirandola como ejemplo del saber escolástico puramente libresco:

Aquí está pues lo que diferencia mi filosofar del de Pico: aprendo más anatomía de una hormiga o de una hierba (...) de todos los libros que se han escrito (...) luego que aprendía a filosofar y a leer el libro de Dios.

---

<sup>97</sup> Garin, Eugenio. (1987) *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona: Crítica. Trad. de M<sup>a</sup> Elena Méndez Lloret, p. 201.

<sup>98</sup> Campanella, T. (1998) *Política*. Barcelona: Altaya. Trad. M. González García, p. 9.

Según este ejemplar, corrijo los libros humanos, copiados mal y caprichosamente, y no según es, del universo, libro original<sup>99</sup>.

Puede observarse como Campanella se separa de la erudición de su época por una más empírica. La magia natural campanelliana se convertirá en la ciencia moderna cuando esté liberada de su componente hermético. No obstante, puede verse como en este pensador la indagación de lo natural se convierte en una búsqueda mística. Dado que al igual que en Moro, cuánto mejor se conozca a la creación (naturaleza) más se conocerá al Creador.

En el capítulo siguiente, en una de las últimas secciones, se expondrán las vinculaciones que sobre la relación que une poder y conocimiento tanto en el filósofo calabrés como en Francis Bacon.

#### **4. Comparación entre Campanella, Moro y Platón**

Como se pudo observar a lo largo de este capítulo las variaciones que hizo al género Campanella no son más que combinaciones de aspectos de la utopía de Moro con recuperaciones de elementos de la protoutopía de Platón de los cuales el humanista inglés había prescindido. Entre esos aspectos está el de describir una ciudad-Estado cuyo aislamiento se da por sus murallas y no por la insularidad dado que convive con otros pueblos que tienden a serle hostiles. Por otra parte, también recupera la comunidad de mujeres e hijos que rechazara Moro. No coloca a su utopía en América aunque está influido por el descubrimiento de Colón, probablemente al punto de hacerlo el protagonista del diálogo.

El contexto en el que escribe Campanella es diverso al de Moro y a los cuestionamientos humanistas de la escolástica se suman los de los copernicanos entre los cuales el fraile calabrés se incluye activamente. Las luchas de religión son más encarnizadas y las reformas y contrarreformas mantienen a los Estados en constantes luchas intestinas. La idea de Campanella a diferencia de la de Moro excede la de la crítica y busca ser la difusión de un programa. Programa que él mismo intentará iniciar en su Calabria natal y con el que insistirá a lo largo de toda su vida, incluso ofreciéndoselo a su captor el rey de España y en los últimos años de su vida a su protector el monarca de Francia.

---

<sup>99</sup> Campanella, T. (1927). *Lettere*. Bari, pp. 133-134. Citado en Garin, E. (1984). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, p. 91.

Su mayor aporte no es su utopía sino su utopía integrada a su pensamiento y principalmente su utopía defendida en las *Cuestiones sobre la República Ideal* (tres artículos de las *Quaestiones Politicae*). En esos tres artículos defiende su escrito a la manera de la *disputatio* medieval partiendo de un tema, exponiendo las objeciones y posteriormente la réplica a cada una de ellas. En el primero defiende el carácter razonable y útil del diálogo *Città del Sole*. En este es coherente con su *Poetica* donde tiene en alta estima al diálogo filosófico y considera que lo expuesto es un ideal regulativo al cual deberían acercarse los contemporáneos, es un modelo no un programa detallado. En el artículo segundo defiende a Platón y la comunidad de bienes frente a las objeciones aristotélicas y en el tercero la de mujeres e hijos. Para ello se vale de citas de los padres de la Iglesia. No obstante, para el estudio de la utopía es fundamental el aporte que hace en el primer artículo al defender al género incluso citando al propio Moro. A continuación se examinará la última eutopía renacentista que resta de esta tríada que forjó el género: la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon.

## CAPÍTULO VI

# **EDUCACIÓN Y JUSTICIA EN LA *NOVA ATLANTIS* DE BACON**



La Nueva Atlántida ha sido dejada para analizar en último lugar por varias razones. La primera de ellas es por un ordenamiento temporal que respete el orden de publicación, la *Utopía* de Moro se publicó en 1516, la de Campanella pese a haber estado escrita para 1611 y haber circulado en ámbitos intelectuales germánicos (así la conoció por ejemplo J. V. Andreae) se publicó recién en 1623. La obra de Bacon será escrita durante la primer quincena de años del siglo XVII y será publicada póstumamente en 1627 se presume que incompleta porque el autor solo alcanzó a desarrollar en profundidad la “Casa de Salomón” dejando de lado otros aspectos socio-económicos y políticos de su utopía para dedicarse a otros proyectos. Esto dificulta mucho el análisis, no obstante, este texto por sus características contribuyó a la fundación del género. Fue la primera utopía que no planteó la comunidad de bienes y al tiempo que estimuló la investigación científica empírica de modo que antes sólo se había sugerido dado que Campanella describe inventos pero no el método de investigación que conduce a ellos y Andreae establece un colegio similar al de Bacon pero donde la educación es una reunión entre lo artesanal y lo escolástico y los trabajos de laboratorio se ven disminuidos por el hincapié en la enseñanza moral.

### **1. Breve descripción de la Nueva Atlántida de Bacon**

Como se afirmó el texto de Bacon es problemático por su brevedad y su aparente carácter inconcluso. No obstante, en su brevedad cuenta con una introducción, un nudo y un desenlace. En la introducción se describe a un grupo de marineros intentando ir de Perú a China, pero que por unas tormentas son llevados hacia una isla antes desconocida. La misma es Bensalem, la Nueva Atlántida, tal como se refieren a ella sus habitantes. Una isla que es prácticamente un continente porque cuenta con dimensiones similares a Australia.

Los marineros son recibidos por un contingente de oficiales políglotas con turbantes que les informan las leyes que regulan la hospitalidad en la isla. Hay un tiempo de aceptación y un juramento que deben hacer los extranjeros antes de entrar a la Casa de los Extranjeros, el lugar destinado a los mismos. Allí los enfermos son sanados con píldoras y alimentos alterados genéticamente y el encargado de la casa les narra las principales características de su isla. Comienza con una exposición histórica que busca justificar el carácter especial de los neotlantes, se explica cómo han sido evangelizados milagrosamente por una aparición de San Bartolomé y cómo por el diluvio perdieron

contacto con los atlantes (americanos) que permanecen desde ese entonces en extrema ignorancia. Esto, unido al bienestar de la isla hará que un gran monarca, Solamona, casi dos milenios antes dictamine la creación de un Colegio de los Seis Días también llamado Colegio de Salomón y unas severas leyes de aislamiento con el fin de desarrollar al máximo el bienestar, con el dominio sobre la naturaleza y evitar al mismo tiempo que el mismo se pervierta con el contacto externo.

El texto está estructurado a partir de tres entrevistas de los naufragos con tres neatlantes distintos: el encargado de la Casa de Extranjeros, el judío Joabin, y un padre de la Casa de Salomón. Como ya se expuso la primera entrevista es la introducción histórica a la Nueva Atlántida y sus costumbres. La segunda, continúa con la tolerancia, la caridad y los matrimonios puros de los bensalemitas. En cambio, la última, con la que se termina el escrito es una pormenorizada descripción de la Casa de Salomón, su objeto y sus actividades.

A continuación se intentará extraer algunas nociones en torno a la hipotética concepción de justicia que subyace al texto.

## **2. Identificación y exposición de la concepción de justicia baconiana**

Identificar la concepción de justicia de Bacon en la *Nueva Atlántida* es una tarea que está destinada a la conjetura puesto que no hay una exposición clara de los procedimientos jurídicos o del sistema de gobierno, o incluso de las jerarquías sociales. Sin embargo, se suele coincidir en que no lo hay porque Bacon no buscaba modificar el *statu quo* de la Inglaterra de su época en lo concerniente a esos aspectos. La interpretación Stephen McKnight<sup>100</sup> sostiene que Bacon ofrece su escrito al rey inglés, buscando que él sea un nuevo Salomón y que reconstruya el templo, pero el templo en este caso no es religioso sino es un templo de luz pero no en sentido místico sino entendida como el conocimiento de lo natural. “Solamona” es una clara alusión a Salomón, incluso el Colegio de los Seis Días toma el nombre de “Casa de Salomón” en su honor. Por otro lado, Bensalem puede ser entendido como Hijo de la Paz y en este caso referiría al carácter santo de los bensalemitas que superan en virtud a los utopianos o Hijo de Salomón, como un reino nuevo establecido por la voluntad de su fundador.

---

<sup>100</sup> McKnight, Stephen A. (2005) “Francis Bacon’s God” en *The New Atlantis Journal* pp. 73-100. <http://www.thenewatlantis.com/publications/francis-bacons-god>.

Esto justificaría al monarca absoluto que parece leerse entre líneas en el texto y la aceptación de la propiedad privada. Puesto que el cambio no es ni político ni religioso sino “científico”. Tal como se suele decir la Casa de Salomón es un Estado dentro del Estado, tiene un sistema de jerarquías bien marcado donde cada aprendiz responde a un superior y estos a los padres del colegio.

La obediencia a las leyes divinas tanto como a las terrenales hacen de Bensalem un “feliz y santo territorio”<sup>101</sup>. Los delitos son compensados con multas impuestas a quien comete la falta. No se analizan problemáticas sociales puesto que la Casa de Salomón puede resolver casi todos los problemas humanos y porque se presume una voluntad cuasi santa de los bensalemitas fruto del aislamiento. Es difícil comparar con el concepto de *dikaioσύνη* tal como se hizo con los otros dos autores, sólo podría aplicarse la noción de la rígida jerarquización al Colegio, al tiempo que se impide el movimiento libre en la isla, hacia adentro y hacia fuera. Hay una estaticidad de los bensalemitas similar a la de los utopianos y los solarianos que busca suplirse en el plano del conocimiento con un sistema de espionaje organizado por el Colegio que también tiene el derecho a ocultar descubrimientos al resto de la población.

### **3. Exposición de la concepción educativa baconiana**

Pese a las dificultades señaladas en la sección anterior, hay una serie de similitudes entre las obras de Campanella y Bacon (1561-1626), no sólo son contemporáneos sino que abrazan formas similares de empirismo, han sido afectados por la obra de Bernardino Telesio, tienen una preocupación política ligada indisolublemente al avance del saber. Ambos poseen rasgos herméticos ya sea en los intereses astrológicos del calabrés o en los alquímicos del inglés. En ambos hay una revalorización de lo que Campanella llama el *codex naturae* en detrimento de la cultura libresca de corte escolástico:

Campanella por una parte y Bacon por otra trazaron, contra la decadencia gramatical y retórica del humanismo literario, dos instituciones en las que se acogía dignamente la herencia válida de la posición humanística: una escuela “media” donde todos, hombres y mujeres, se prepararan para la vida y el trabajo; una cultura superior concebida como búsqueda efectiva para el dominio del hombre sobre la tierra<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Bacon, F. en Ímaz, E. *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>102</sup> Garin, E. *Op. Cit.*, p. 203.

En la *New Atlantis* editada post mortem junto con la *Sylva Sylvarum* (1627), Bacon nos presenta una sociedad cuya prosperidad se asienta sobre desarrollos tecnológicos muchos de los cuales se ven realizados a partir del siglo XX. Como por ejemplo la manipulación de los cultivos, las pastillas medicinales, el teléfono, entre otros tantos.

De ese modo se convierte en el primer exponente de lo que se da en llamar utopía tecnocrática o tecnológica. Haciendo un nuevo aporte a la tradición utópica a pesar de lo afirmado por Lewis Mumford quien considera a las utopías de Campanella y Bacon como prácticamente irrelevantes. Es dificultoso tener una adecuada comprensión de la obra baconiana debido a que esta no fue acabada por su autor. En las pocas páginas utópicas que escribió hallamos nuevamente una isla, esta vez en el Pacífico, llamada Bensalem.

No obstante, lo más relevante desde el punto de vista educativo lo constituye la Casa de Salomón una suerte de universidad o sociedad científica que patrocina a expertos para que recorran el mundo buscando novedades a desarrollar, emular y superar. Estas investigaciones se hacen en secreto y la isla se mantiene en un cuidadoso aislamiento, aunque puede ser visitada por extranjeros con previo aviso. Debido a que ellos también son cristianos puesto que fueron convertidos por un milagro de san Bartolomé.

Al igual que en Moro el *pater familias* representado por el filarca la figura masculina en tanto que procreadora es honrada en una extraña ceremonia del vino para agasajar al padre de treinta hijos con vida. Las ideas del *Novum organum* aparecen realizadas en esta utopía, los bensalemitas dominan a la naturaleza conociéndola. Conocer es poder. Ellos investigan el mundo para luego manipularlo a su antojo, principalmente con la finalidad de mejorar la calidad de vida. Estas ideas baconianas junto al proto-empirismo campanelliano serán recuperadas por los fundadores del Colegio de Filosofía y la *Royal Society* inglesa, entre ellos destacan el germano Samuel Hartlib y el checo Jan Amós Komenský "Comenio". Este último, abrevará en la obra de Johann Valentin Andreae quien publicó su *Christianopolitanae Reipublicae Descriptio* en 1619 pero que pudo leer los manuscritos campanellianos previos a su publicación (1623) y estableció una república en la cual el Colegio era el centro cada ciudad y la

misma se estructuraba a partir de una suerte de gremios. Las persecuciones religiosas hicieron que Comenio abandonara su región y viajara a Ámsterdam y Londres donde esparció sus ideas universalistas y reformistas.

#### **4. Comparación entre Bacon, Campanella, Moro y Platón.**

La relación entre Bacon y Campanella es relativamente sencilla de hacer puesto que como se mencionó anteriormente hay unos cuantos puntos de contacto entre ambos. Los dos estuvieron interesados en el avance científico y a la vez conservaban el interés por prácticas pseudocientíficas de períodos anteriores. Se liga a Bacon al hermetismo y a Campanella a la astrología. El primero pese a ser considerado uno de los impulsores de la investigación empírica a diferencia de Campanella rechazó el copernicanismo.

Ambos sostienen una vinculación entre conocimiento y poder que puede ser relacionada directamente con el aislamiento de sus utopías en una suerte de panóptico *avant-la-lettre*. Si se analiza la *Città del Sole* de Campanella, este sigue a la Sforzinda diseñada por Filarete, al trazar una ciudad de base circular con siete murallas concéntricas. En el centro de los círculos, en el lugar del vigilante, el filósofo calabrés situó el templo. Esto es coherente con su pensamiento que considera que el gobierno terreno y divino debe recaer en una sola cabeza, la que denomina Hoh o Metafísico. No obstante, hay un aspecto distinto en el panóptico campanelliano: en la cara interna de las siete murallas, donde se situarían las celdas, ya no hay prisioneros, sino representaciones gráficas que conforman una enciclopedia natural y humanística del mundo. Todos los solarianos pueden ver las murallas, sobre todo los niños. Ésta es una forma particular del panóptico aplicado a la pedagogía. En el caso de la Nueva Atlántida de Bacon, aparece la asimetría que no está presente explícitamente en Campanella: el juego de ver sin ser visto y ser visto sin ver. Desde los antiguos griegos la visión está asociada al conocimiento, incluso el término *theoria*, en una de sus acepciones, significa "visión"; lo mismo que el término *idea*, que viene del verbo *eido*: ver, mirar, observar. De este modo, parece que el mejor mundo posible en una relación de poder estaría en conocer/ver sin ser conocido/visto. Exactamente eso es lo que sucede en la Nueva Atlántida. En la isla imaginada por Bacon, los neoatlantes tienen un colegio denominado Casa de Salomón, que reúne a especialistas en diversas materias. Un número reducido de estos viaja anualmente de incógnito a distintos países, con nombres y nacionalidades falsas, para averiguar los avances científicos extranjeros. Los

neatlantes conocen pero sin ser conocidos, dado que mantienen una rígida política de aislamiento. Su isla es el panóptico del mundo.

Con respecto a Moro los puntos de contacto se dan en lo formal. El texto de Bacon no es un diálogo pero está estructurado a partir de tres diálogos entre los naufragos y tres neatlantes con funciones distintas. Narra un viaje y un regreso, hay un cuestionamiento de la moralidad europea en decadencia e incluso hay un cuestionamiento de la moral utopiana<sup>103</sup>. A diferencia de Campanella, Bacon toma la *Utopia* de Moro como motivación pero no duda en distanciarse ética, política y económicamente de la misma.

Por último en lo que respecta a Platón, como se observó la *paideia* es claramente central en Bensalem, es incluso el principio de ordenamiento social, el conocimiento por sobre todas las cosas al punto que la *dikaiosyne* es muy difícil de distinguir tan claramente como en las dos utopías. Se sostiene que hay una conservación del concepto ético-política de justicia pero no obstante, no es tan evidente en lo formal porque Bacon no se inspiró tanto en la *Politeia* como en el *Critias* y el mito de la Atlántida.

---

<sup>103</sup> Bacon, F. en Ímaz, E. *Op. Cit.* p. 260.

## CONCLUSIÓN

# EL LEGADO RENACENTISTA AL UTOPISMO

A lo largo de estas páginas se ha puesto de manifiesto la correlación entre la protoutopía platónica y la tríada de eutopías renacentistas que iniciaron el género utópico como tal, a la luz de los conceptos de justicia y educación interrelacionados en el marco del pensamiento utópico. Para concluir, se subrayan las principales consecuencias que tiene esa correlación, que sienta una base concreta para la tradición de pensamiento utópica, pero a su vez la expone a críticas que sólo reducen su espectro a este período particular. Dichas críticas desatienden el hecho de que el utopismo ha evolucionado gradualmente desde Platón hasta los renacentistas que crearon el género, el cual al tiempo que se subdividía en subgéneros adaptaba el esquema de pensamiento a las necesidades de su tiempo. Tal como se ha mostrado el pensamiento utópico es un pensamiento vivo que no reproduce sino que resignifica conceptos previos.

Para una exposición más clara se dividieron los principales puntos a subrayar en cinco apartados, el primero describe la relación sostenida en esta tesis, la segunda, remarca el influjo de dicha tesis en la creación del género, la tercera subraya la fuerza propia de los autores renacentistas que hacen de sus escritos un género que será fructífero hasta el presente<sup>104</sup>, la cuarta y la quinta se detienen en el carácter central que el conocimiento y sus poseedores tuvieron en el pensamiento utópico.

## **1. Relación entre justicia y educación**

En esta investigación se partió desde las caracterizaciones bajo las cuales suele definirse a la utopía, empleándose listas de diferentes especialistas de distintas ramas y de distintos países. De entre las múltiples características se resaltaron dos que parecen constantes: la justicia y la educación. A la primera, se la interpreta, por lo menos en este primer período de la historia de la utopía, asociada a la felicidad colectiva. La justicia es la felicidad del Estado, es su bienestar y el fruto del correcto accionar de sus ciudadanos o la adecuada corrección de sus faltas.

En la *República* de Platón la justicia es definida como el hecho de que cada ciudadano cumpla adecuadamente sólo con la función que le corresponde. La felicidad colectiva depende de la correcta asignación de las funciones y eso está determinado por

---

<sup>104</sup> En el siglo XX, principalmente las eutopías devinieron ucronías o fueron absorbidas por la ciencia ficción. También, ese siglo fue prolífico en distopías. Ver "Anexo" de esta tesina.



las condiciones naturales del individuo y por la correcta decisión del fundador o del gobernante de turno. La primacía de los gobernantes está ligada directamente a su nivel de conocimiento y eso garantiza su bondad. De modo que, tal como afirma Ágnes Heller, el concepto de justicia es un concepto ético-político. Hay una relación entre conocimiento, bondad y poder de mando. La obra de Platón influyó en siglos posteriores, tanto en Plotino que buscaba realizar una "Platonópolis", como en Cicerón en su *De Re Publica* y el *De Civitate Dei* de San Agustín entre otros tantos. Pero no será hasta el siglo XVI y particularmente hasta la aparición del texto de Moro que se podrá hablar de utopía como género literario. La cuestión es que dicho género en su influjo platónico sostuvo ese mismo sentido de justicia para oponerse a lo que consideraban la injusticia de su época fruto de que las funciones en la sociedad no estaban adecuadamente definidas ni eran cumplidas con la necesaria rigurosidad.

En Campanella la influencia de Platón es aún más evidente que en Moro puesto que reproduce la Calípolis platónica en más aspectos que el humanista inglés. En Bacon, afirmar esto es más problemático porque hay que especular en torno a lo no escrito. Por lo menos las características de la justicia que en Moro y en Campanella se aplican a la totalidad del Estado utópico se aplican a la Casa de Salomón. No hay suficiente testimonio de las fuentes para afirmar que eso se extienda a toda Bensalem pero tampoco lo hay para afirmar lo contrario.

En cuanto a la noción de educación, por momentos se optó por el término griego *paideia* porque aparenta ser más amplia al incluir algunos condicionamientos culturales, pero podría salvarse esa diferencia utilizando el término "educación no formal". La misma como afirmaron Nettleship y Trousson está sustentando todas las utopías, tanto la protoutopía platónica como la de Moro, Campanella y Bacon. Puesto que para que el sistema de justicia funcione los ciudadanos tienen que ser educados para cumplir su función y dichas funciones tienen que serles asignadas de modo adecuado. La educación que se imparte forma a los ciudadanos, si en un Estado tiránico se formase a todos los educandos en el espíritu democrático, a mediano o a corto plazo el Estado devendría democrático (ya sea por muerte del tirano, por revolución, por una modificación por vías legales, etc.). Por razones afines Platón insiste sobremanera en la formación de los guardianes y particularmente de los filósofos gobernantes, lo mismo ocurre con los filarcas, protofilarcas y ademos de la utopía de Moro, con los maestros supremos, los triunviros y el Metafisico en Campanella y con los aprendices, los comerciantes de la luz y los padres de la Casa de Salomón de Bacon.

Obviamente esa *dikaiosyne* y *paideia* que toman de Platón está adaptada a sus tiempos, no obstante, en lo esencial el concepto de justicia es el mismo que en Platón, es ético-político, estático y está sostenido por un gobierno de intelectuales considerados superiores moralmente por su nivel de conocimiento. Pero las adaptaciones estilísticas y argumentales de los tres autores renacentistas junto a sus ideas originales dejaron también un legado importante a la utopía que se tematizarán en las siguientes secciones.

## 2. Creación del género utópico

El principal aporte de estos autores no está en su recuperación de la noción de justicia y educación de Platón, puesto que desde algunas interpretaciones dicha recuperación es considerada retrógrada y reaccionaria, sino en que instauran un nuevo género que permite mediante unos mínimos lineamientos expresar el descontento social y proponer ideas innovadoras para realizar cambios.

Se considera indudablemente que el género nace con la utopía de Moro, pero con exactitud el género nace con los imitadores de Moro. Por ello, en este trabajo de habla de la tríada renacentista. Si Campanella y Bacon entre otros tantos no hubiesen escrito imitaciones literarias de la obra de Moro el género no se hubiera desarrollado, por lo menos no en ese período. Tanto Campanella como Bacon reconocen haber leído la obra de Moro. Campanella lo cita explícitamente en sus *Quaestiones Politicae* y junto con Bacon los dos se refieren a la práctica de los novios de exponerse desnudos antes de la boda, el primero positivamente y el segundo con horror puritano.

Estos tres autores renacentistas con sus rasgos comunes motivaron más de un centenar de obras que en muchos casos hasta copian el título de las mismas, hay varias continuaciones de la Nueva Atlántida, hay Nuevas Utopías, Utopías Modernas, Uthopías, el mismo Campanella fue imitado por Andreae y por Comenio. Luego de un tiempo el género se fue agotando y fue variando hacia subgéneros: de la eutopía se acercó a la sátira utópica, de ésta a la ucronía y de ésta a la distopía. Aunque siempre hubo excepciones, pero especialistas en la temática coinciden en la dificultad de que en el presente se escriba una eutopía. El último intento que se ha podido registrar fue el de Ernst Callenbach con su *Ecotopía*, en el último cuarto del siglo XX.

### 3. Noción de ideal regulativo

Un aporte significativo que está preanunciado en Platón pero que por su carácter explícito en la *Quaestiones Politicae* de Campanella y en el contexto del género utópico en desarrollo es el de la defensa de la utopía. El argumento empleado por Campanella para defender su escrito y el de Moro sienta las bases no sólo para la defensa de la utopía como género literario sino también del pensamiento utópico en general como un pensamiento en torno a los mundos posibles alternativos a éste. La noción de ideal regulativo es fundamental para entender la vigencia del pensamiento utópico, porque a pesar de lo que opina Karl Popper en “Utopía y Violencia”<sup>105</sup>, el utopismo con su riesgo de generar violencia es necesario para producir los cambios. Pues, ¿cómo modificar el *statu quo* sino se tiene en mente una alternativa hipotética? Es este sentido en el que Ciorănescu se refiere al pensamiento utópico como la aplicación del método hipotético-deductivo a la sociedad<sup>106</sup>.

El distopismo tan caro al siglo XX, un siglo signado por los desastres del hombre contra el hombre y los avances técnicos, también es una forma de utopismo pero a diferencia del eutopismo en lugar de presentar un modelo regulativo presenta un modelo preventivo. Se advierten los males posibles para modificar la realidad social, se imagina un mundo posible más siniestro que el presente para evitar así que el presente se convierta en aquél.

### 4. Relevancia del conocimiento como forma de poder

Una característica fundamental de Bacon y de Campanella y que en parte es subsidiaria de la importancia que da el utopismo a la educación, es la relación entre conocimiento y poder. Campanella afirma que el conocimiento del mundo es la mitad de su posesión y Bacon afirma que para dominar a la naturaleza hay que conocerla y obedecerla. A diferencia de planteos previos, la innovación que hacen estos dos

---

<sup>105</sup> Popper, K. R., *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Bs. As., 1967. Trad. N. Míguez. Pág. 413, sección 18: “Utopía y violencia”, escrito en 1947.

<sup>106</sup> Ciorănescu, A. *Op. Cit.*, p. 25.

utopistas es que adaptan la idea platónica al Renacimiento y la teoría deja de estar escindida de la praxis. El trabajo manual y el intelectual pueden reunirse en un mismo individuo, incluso el trabajo manual es reivindicado en los tres autores.

Ese paso es una condición necesaria para la innovación tecnológica que será tan importante para las ucronías y que luego se convertirá en las pesadillas de las distopías al estar al servicio de la tortura, el control y el adoctrinamiento. Pero en la etapa de los autores, este conocimiento siempre estaba asociado al bien, no existía la posibilidad de que un ser sabio decidiera hacer daño injustamente, puesto que o no era sabio o no era injusto.

##### **5. Jerarquización y estaticidad de la sociedad con *élites* intelectuales**

Analizados estos aportes del género utópico tal como fue enunciado a lo largo de esta tesina y cómo ellos recuperan la noción de justicia asociada a la educación como una búsqueda de la felicidad colectiva mediante una fuerte jerarquización sostenida por una *élite* intelectual. La primera crítica que surge es que esa justicia estática se convierte en injusticia y abre las puertas al totalitarismo.

El punto más débil que presenta es la relación entre conocimiento y bondad. Todos los magistrados utópicos y los filósofos-gobernantes platónicos pueden ser pervertidos y abusarse de su rol privilegiado y esto mismo podría extenderse de un modo muy amplio ya que las dichas utopías parecen estar ligadas una voluntad cuasi santa y un espíritu de grupo que no es del todo natural en el hombre. El carácter gregario del hombre sí lo es, pero no su consistencia y constancia. Los guardianes bien podrían querer atesorar un medallón de oro de los gobernantes, al mismo tiempo que una utopiana podría dejar de considerar un juguete a un rubí y su vecina envidiarla por ello, o el Metafisico abusarse de su omnipotencia y perdonarse a sí mismo amparado en que nadie hay que sepa tanto como él.

Otro punto discutible es el carácter rígido y estático de esas sociedades. Hay una movilidad social mínima. Todo parece estar determinado por el Estado, incluso las relaciones sexuales como ocurre en Platón y en Campanella. Ahora bien, ¿qué ocurriría si alguien disintiese en la utopía? La principal crítica que se le ha hecho a la utopía es que ella se anula a sí misma. Es decir, en utopía no se admiten ni utópicos ni el pensamiento utópico en ninguna de sus formas sino una ciega obediencia y respeto por

los superiores. El primero en advertir esto fue H. G. Wells quien distinguió entre utopías clásicas o estáticas y modernas o cinéticas; éstas últimas, aceptan el disenso. La maldición de la utopía es que brinda un poder que fácilmente se puede convertir en tiránico, eso es lo que los autores distópicos se encargaron de resaltar. Cómo esa homogeneidad tendiente a la igualdad también anula la diferencia e imposibilita el desarrollo de la individualidad.

Se ponen de manifiesto varias problemáticas, por un lado, el conflicto de valores entre la libertad y la igualdad, las primeras eutopías daban primacía a esta última por sobre la primera. Un pensador como Jacques Attali<sup>107</sup> cree que la noción de fraternidad puede salvar el conflicto pero lejos se está de ver dicha solución como algo viable. Aunque es interesante considerarlo.

Un autor como el sociólogo Zygmunt Bauman<sup>108</sup> se apura anunciar el fin de la utopía, tomando como argumento el fin de la territorialidad en los Estados. Peter Sloterdijk, por su parte, cree en la posibilidad de una nueva forma de utopía pero también anuncia la caducidad de la utopía moderna propuesta por Wells<sup>109</sup> que era la utopía del progreso y del constante cambio diciendo que "...la utopía cinética de la modernidad ha fracasado"<sup>110</sup>. En el presente se habla de microutopías como una vía posible para el pensamiento utópico. Sin embargo, la utopía busca cambios sociales a gran escala no de pequeños grupos.

Estos problemas son interesantes puntos de partida para nuevas investigaciones. Al momento, se está continuando uno de ellos, buscando mostrar que el carácter estático no es propio del pensamiento utópico sino una consecuencia de la coyuntura histórico-social del utopista. Es decir, el pensamiento utópico está limitado a la crítica del presente y las propuestas están relacionadas a la imaginación del autor basada en ese mismo presente que critica. De modo que la estaticidad no es un elemento propio de la

---

<sup>107</sup> Cf. Attali, J. *Op. Cit.*

<sup>108</sup> Cf. Bauman, Z. (2003) "Utopia with no topos" en: *History of the Human Sciences*. Vol. 16. No. 1. SAGE: London, pp. 11-25.

<sup>109</sup> H. G. Wells en su *A Modern Utopia* (1905) traza una distinción entre utopías clásicas o estáticas y utopías modernas o cinéticas, como se mencionó en páginas anteriores reconoce a toda la tradición previa a su obra dentro de las primeras y a la suya en las últimas. No obstante, si se analiza su sistema de castas y el rol de los samuráis dentro de la misma como *élite* ilustrada se nota que no se ha superado la estaticidad más que nominalmente en su utopía y que en más de un sentido es una utopía clásica.

<sup>110</sup> Sloterdijk, P. (2001) *Eurotaoísmo. "Aportaciones a la crítica de la cinética política"*. Barcelona: Seix Barral. Trad. A. M. de la Fuente, p. 22.

utopía, será cuestión de que los utópicos contemporáneos revean un concepto de justicia acorde a nuestro tiempo y su correspondiente modelo educativo. Este como otros problemas, tales como las otras concepciones de justicia de los distintos períodos del pensamiento utópico, el análisis de los subgéneros entendido como una evolución lineal, o las manifestaciones utópicas en otros ámbitos ajenos a Europa, como por ejemplo el caso de América “utopía” y “utópica”<sup>111</sup> a la vez son problemáticas que quedan abiertas para futuras investigaciones.

---

<sup>111</sup> Un punto interesante que por razones de extensión no se ha abordado es la relación entre la tríada eutópica y las “utopías prácticas”, como las llama Servier, en América. Para Moro y México Cf. Aínsa, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol y para Campanella y el Paraguay Cf. Velázquez Delgado, J. (1992) “Tomás Campanella: Estado ideal y nuevo mundo” en *Iztapalapa*, N° extraordinario 27, Año 12, pp. 155-163.

# ANEXO

## CLASIFICACIÓN HISTÓRICO-GENÉRICA DE LAS UTOPIÁS

A continuación se reproduce un cuadro con la clasificación del caudal de obras consideradas utópicas por los principales especialistas. Se especifican año de escritura y publicación, datos del autor, título original y su traducción y subgénero al que pertenece (eutopía, ucronía, sátira utópica o distopía). En gris se remarcan las obras cuestionables de ser incluidas en esta clasificación y las protoutopías.

Escritura (publicación)	Autor vinculado al utopismo	Lugar y fecha de nacimiento y muerte	Eutopías, distopías y ucronías	Traducción del título
			Protoutopías y afines	

## Eutopías

S. V a.C.	Ἰππόδαμος	Mileto, Grecia (hoy Turquía), h. 500 a.C. —	—	[Citado por Aristóteles, constructor del Pireo y de Turi]
385-370 a.C.	Πλάτων [Aristokles]	Atenas, Grecia, 428 Id., 347 a.C.	Πολιτεία	La República
Ss. IV-III a.C.	Teopompo de Quios	Quios, Grecia, 378 a.C. Egipto, 323 a.C.	—	Tierra de Mérope (¿Filípicas?)
Ss. IV-III a.C.	Hecateo de Abdera	Abdera o Teos, Grecia, IV a.C. —	—	De los Hiperbóreos
Ss. IV-III a.C.	Ερημειος	Messina, Sicilia, 340 260 a.C.	Hiera Anagraphe	Tratado de las [cosas] sagradas
Ss. IV-III a.C.	Υάμβουλο	— —	Heliópolis	Ciudad del Sol
54-51 a.C.	Marcus Tullius Cicero	Arpino, 106 Formies, 43 a.C.	De re publica	De la república
413-426 d.C.	Aurelius Patritius Augustinus	Tagaste, 354 Hipona, 430	De civitate Dei	De la ciudad de Dios
1515 (Lovaina, 1516)	Morus [Thomas More]	Londres, 1478 Id., 1535	Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip[ublicae] statu, deq[ue] noua Insula Utopia	Libro verdaderamente áureo no menos útil que divertido del óptimo estado de la república, y de la nueva isla Utopía
(Basilea, 1521)	Johann Eberlein von Günzburg	Günzburg, Suabia, 1460 c. Ansbach, 1533	New Statuten die Psitacus gebracht hat uss dem Land Wolfaria welche betreffend Reformierung geystlichen stand...	—
			Der X Bundtgnosz et Ein neue Ordnung weltlichs standis des Psitacus anzeigt hat in Wolfaria beschriben.	—
(P. Kohl, Regensburg, 1525)	Thomas Müntzer	Stolberg, Alemania, c. 1490 Mülhausen, Alemania, 1525	Etwa Pfarrer zu Altstat	Del reverendo en el Estado Antiguo



(N. Thierry, Valladolid, 1527 ?)	Antonio de Guevara	¿Treceño?, Alava, España, c. 1480 Mondofiedo, España, 1545	<i>El reloj de los principes / Libro aureo de Marco Aurelio</i>	—
1532-1534 (¿Lyon, 1532?)	<i>Alcofribas Nasier</i> [François Rabelais]	La Devinière, c. 1494 Paris, 1553	<i>Les Grandes et inestimables cronicques du grant et énorme géant Gargantua, contenant sa généalogie, la grandeur et force de son corps. Aussi les merveilleux faictz d'armes qu'il fist pour le roy Artus, comme verrez cy après.</i>	Las grandes e inestimables crónicas del gran y enorme gigante Gargantúa, que contiene su genealogía, la grandeza y fuerza de su cuerpo. También los maravillosos hechos de armas que hizo para el rey Arturo, como veréis después aquí.
1552 (A. F. Doni, Venecia, 1553)	Anton Francesco Doni	Florenzia, Toscana, Italia, 1513 Monselice, Italia, 1574	<i>I Mondi</i>	Los mundos
(G. Griffio, Venecia, 1553)	Francesco Patrizi	Cherso, Istria, Italia (hoy Croacia), 1529 Roma, Italia, 1597	<i>La città felice</i>	La ciudad feliz
1553 (J. Oporinum, Basilea, 1555)	<i>Casparus Stiblinus</i> [Kaspar Stiblin]	Suabia, Alemania —	<i>Coropædia, sive de Moribus et vita virginum sacrarum... Ejusdem de Eudæmonensium republica commentariolus</i>	Coropedia, o de las costumbres y la vida de la virgen sagrada... asimismo del breve comentario de la república Eudemonense
(¿J. Charlewood, Londres, 1579?)	Thomas Nicholas	— —	<i>A Pleasant dialogue betweene a lady called Listra, and a pilgrim, concerning the government and common weale of the great province of Crangalor</i>	Un diálogo placentero entre una dama llamada Listra, y un peregrino, acerca del gobierno y la comunidad de la gran provincia de Crangalor
1575-80 (1591)	Lodovico Agostini	Pesaro, Italia, 1536 —	<i>La Repubblica immaginaria</i>	La república imaginaria
(1580)	Thomas Lupton	— —	<i>Sivquila, Too Good to be True.</i>	Sivquila, muy bueno para ser cierto.
(1581)			<i>The 2<sup>nd</sup> Part &amp; Knitting Up of the Boke Entitled, Too Good to be True.</i>	Las 2 <sup>a</sup> parte y entrelazado del libro titulado, muy bueno para ser cierto.
(S. Stafford, Londres, 1600)	Thomas Floyd	Gales, — —, 1603	<i>The Picture of a perfit Common Wealth, describing as well the offices of princes and inferiour magistrates over their subjects, as also the duties of subjects towards their governours</i>	El retrato de una comunidad perfecta, que describe tanto las oficinas de los principes y magistrados inferiores sobre sus subordinados.
1602-1611 (T. Adami, Francfort, 1623*)	<i>Tommaso</i> [Giandomenico] Campanella	Stilo, Calabria, 1568 París, Francia, 1639	<i>Realis philosophiæ epilogisticae... (cui Civitas solis juncta est)</i>	Epilogística de la filosofía real (a la cual está unida la Ciudad del Sol)
1610-1612 (Francfort,	Johannes Kepler	Weil, Alemania, 1571 Ratisbona, 1630	<i>Somnium, seu Opus posthumum de</i>	El sueño, u obra póstuma de

*Justicia y educación en tres eutopías renacentistas*

1634)			<i>astronomia lunari</i>	astronomía lunar
(G. B. Bidelli, ¿Milán?, 1614)	Trajano Boccalini	Loreto, Marcas, 1556 Venecia, 1613	<i>De' Ragguagli di Parnaso</i>	<i>Avisos del Parnaso</i>
(T. Maire, ¿Saumur?, 1616)	<i>J. D. M. G. T.</i> [¿Joachim du Moulin / Jean de Moncy?]	— —	<i>Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes...</i>	Historia del gran y admirable reino de Antangil desconocido hasta el presente para todos los historiadores y cosmógrafos...
(L. Zetzner, Estrasburgo, 1619)	Johann Valentin Andreae	Herrenberg, Württemberg, 1586 Stuttgart, 1654	<i>Reipublicæ Christianopolitanæ descriptio</i>	Descripción de la República Cristianopolitana
(J. Lichfield & James Short, ¿Oxford?, 1621)	<i>Democritus Junior</i> [Robert Burton]	Lindley, Inglaterra, 1577 Oxford, 1640	<i>The Anatomy of Melancholy</i>	La anatomía de la melancolía
1622-24 (William Rawley, Londres, 1627 <i>post mortem</i> )	Francis Bacon	Londres, 1561 <i>Id.</i> , 1626	<i>Sylva Sylvarum: or A naturall historie [with] a New Atlantis: A Work Unfinished written by F. B.</i>	El bosque de los bosques: o una historia natural [con] una Nueva Atlántida: un trabajo inconcluso de F. B.
(1625)	Ludovico Zuccolo	Faenza, Italia, 1568 —, 1630	<i>Reppublica di Evandria</i>	República de Evandria
(D. Moreau, ¿Paris?, 1625)	Jean de la Pierre	— —	<i>Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes : le royaume des aveugles, des borgnes et des clair-voyants</i>	El gran imperio de uno y otro mundo dividido en tres reinos: el reino de los ciegos, de los tuertos y de los clarividentes
(J. Kirton, Londres?, 1638)	<i>Domingo Gonsales</i> [Francis Godwin]	Hannington, Ing., 1562 Whitbourne, 1633	<i>The Man in the moon, or a Discourse of a voyage thither</i>	El hombre en la Luna o discurso sobre un viaje más allá
(1638)	John Wilkins	Fawsley, Ing., 1614 Londres, 1672	<i>The discovery of a world in the Moone</i>	El descubrimiento de un mundo en la Luna
(F. Constable, ¿Londres?, 1641)	Gabriel Plattes (texto atribuido a Samuel Hartlib)	Inglaterra, c. 1600 —, 1644	<i>A description of the Famous Kingdom of Macaria; shewing its excellent government; wherein the inhabitants live in great prosperity, health and happiness...</i>	Descripción del famoso reino de Macaria; que muestra su excelente gobierno; donde los habitantes viven con gran prosperidad, salud y felicidad...
1642 (Londres, 1668)	<i>Comenius</i> [Jan Amos Komenský]	Uhersky Brod, Chequia, 1592 Ámsterdam, 1670	<i>Via lucis</i>	El camino de la luz
(1648)	Samuel Gott (texto atribuido a J. Milton)	Londres, 1613 Battle, 1671	<i>Novæ solymæ</i>	De la nueva Solima
(J. M., Londres, 1652)	Gerrard Winstanley	Wigan, Ing., 1609 —, 1676	<i>The law of freedom in a platform or true magistracy restored</i>	La ley de la libertad en una plataforma o el verdadero magistrado restaurado
(Livewell Chapman, ¿Londres?, 1656)	James Harrington [o Harrington]	Upton, Ing., 1611 Little Ambry, 1677	<i>The Commonwealth of Oceana</i>	La comunidad de Océana
1657	Savinien de Cyrano de Bergerac	París, Francia, 1619 Sannois, 1655	<i>Histoire comique des états et empires de la Lune</i>	Historia cómica de los estados e imperios de la Luna
1662				

			<i>Histoire comique des états et empires du Soleil</i>	Historia cómica de los estados e imperios del Sol
(1660)	John Sadler	Inglaterra, 1615 Warmwell, 1674	<i>Olbia</i>	Olbia
(J. Crooke, Londres, 1660)	R. H.	— —	<i>New Atlantis. Begun by the Lord Verulam, Viscount St. Albans: and continued by R. H. Esquire</i>	La nueva Atlántida. Comenzada por el señor de Verulam, vizconde de St Albans: y continuada por el escudero R. H.
(1666)	<i>Duchess of Newcastle</i> [Margaret Lucas Cavendish]	Colchester, Ing., 1623 Welbeck Abbey, 1673	<i>The Description of a New World, called the Blazing Word</i>	La descripción de un nuevo mundo, llamado el Mundo Resplandeciente
(Londres?, 1669)	Antoine LeGrand	Douai, Francia, 1629 —, 1699	<i>Scydromedia seu sermo quem Alphonsus de la Vida habuit coram comite de Falmouth</i>	Escidromedia o sermón que tuvo Alfonso de la Vida con el enviado de Falmouth
(1675)	Joshua Barnes	Londres, 1654 Hemingford, 1712	<i>Gerania</i>	Gerania
(1676)	Joseph Glanvill	Inglaterra, 1636 1680	<i>Anti-fanatical religion and free philosophy, in continuation of New Atlantis</i>	Religión antifanática y filosofía libre, continuación de la Nueva Atlántida
(La Pierre, Ginebra, 1676)	Gabriel de Foigny	Ardenas, Francia, 1630 Saboya, 1692	<i>Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte de la terre Australe</i>	Las aventuras de Jacques Sadeur durante el descubrimiento de la tierra Austral
(C. Barbin, París, 1677)	Denis Vairasse [o Veiras] d'Allais (texto atribuido a Vossius y a Leibniz)	Alès, Francia, 1635/8 Holanda, c. 1700	<i>L'Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du 3<sup>ème</sup> continent appelé la Terre australe</i>	Historia de los sevarambos, pueblos que habitan una parte del 3 <sup>er</sup> continente llamado la Tierra austral
1682 (1768)	Bernard Le Bovier de Fontenelle	Ruán, Francia, 1657 París, 1757	<i>Histoire des Ajaoiens</i>	Historia de los Ajaoyanos
1694 (1699)	François de Salignac de La Mothe Fénelon	Perigord, Fr., 1651 Cambrai, 1715	<i>Les aventures de Télémaque</i>	Las aventuras de Telémaco
(1696)	Anónimo	¿Inglaterra?	<i>The free State of Noland</i>	El Estado libro de Nolandia
(1700)	Anónimo [Claude Gilbert]	Dijon, Francia, 1652 <i>Id.</i> , 1720	<i>Histoire de Caléjava ou l'isle des hommes raisonnables. Avec le parallèle de leur morale et du Christianisme</i>	Historia de Calejava o la isla de los hombres razonables. Con el paralelo de su moral y la del cristianismo
(Ruán, 1703)	Pierre de Lesconvel	Bretaña, Fr., 1650 París, 1722	<i>Nouvelle relation du voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely, où sont rapportées toutes les maximes qui forment l'harmonie d'un parfait gouvernement</i>	Nueva relación del viaje del príncipe de Montberaud en la isla de Naudely, donde son narradas todas las máximas que forman la armonía de un perfecto gobierno
1711	E. V. F. L. [François Lefebvre]	— —	<i>Relation du voyage de l'isle d'Eutopie</i>	Descripción del viaje a la isla de Eutopía
(1714-7, "1710")	Simon Tyssot de Patot	Londres, 1655 Ysselstein, 1738	<i>Voyage et aventures de Jacques Massé</i>	Viaje y aventuras de Jacques Massé
(1720)			<i>La vie, les aventures et le voyage de Groënland du</i>	Vida, aventuras y viaje a Groenlandia del rev. padre

			<i>Reverend Père Cordelier Pierre de Mésange</i>	franciscano Pierre de Mésange
(1727)	Armand de Madaillan de Lesparre marquis de Lassay	Francia, 1652 —, 1738	<i>Relation du royaume des Féliciens</i>	Descripción del reino de los felicianos
(1730)	Varennnes de Mondasse	Francia —	<i>Découverte de l'Empire de Cantahar</i>	Descubrimiento del imperio de Cantahar
(1731)	Jean Terrason	Lyon, 1670 París, 1750	<i>Séthos</i>	Séthos (lib. VIII Rep. Atlantes)
(1735)	Louis Rustaing de Saint-Jory	Francia, — —, 1752	<i>Les femmes militaires, ou relation historique d'une isle nouvellement découverte</i>	Las mujeres militares o descripción histórica de una isla redescubierta
(1737)	Simon Berington (texto atribuido a G. Berkeley)	—, 1679 —, 1755	<i>Mémoires of Sig. Gaudentio di Lucca</i>	Memorias del señor Gaudentio di Lucca
(1752)	Stanislaw Leszczyński	Lwów, Polonia, 1677 Lunéville, Fr., 1766	<i>Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala</i>	Conversación de un europeo con un isleño del reino de Dumocala
(Messine, París, 1753)	Étienne-Gabriel Morelly	—, ¿1715? —, ¿1778?	<i>Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai</i>	Naufragio de las islas flotantes, o basiliada del célebre Pilpay
(1755)	Anónimo	¿Inglaterra? —	<i>Voyage to the centre of the earth</i>	Viaje al centro de la Tierra
(1755)	Anónimo	¿Francia? —	<i>Voyages curieux d'un Philadelphie</i>	Viajes curiosos de un filadelfo
(1761)	M. de Listonai [Daniel Jost de Villeneuve]	— —	<i>Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre</i>	El viajero filósofo en un país desconocido para los habitantes de la Tierra
(1765)	Charles François Tiphaigne de La Roche	Montebourg, Fr., 1722 —, 1774	<i>Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan</i>	Historia de los galígenos o Memorias de Duncan
(1766)	Anónimo	¿Francia? —	<i>Voyage de Robertson dans les Terres australes</i>	Viaje de Robertson a las tierras australes
(Venecia, 1768)	Pietro Chiari	Brescia, Italia, 1712 <i>Id.</i> , 1785	<i>L'uomo d'un altro mondo o sia memorie d'un solitario senza nome</i>	El hombre de otro mundo o memorias de un solitario sin nombre
(1771)	Albrecht von Haller	Berna, Suiza, 1708 <i>Id.</i> , 1777	<i>Usong</i>	Usong
(1776)	Nicolas Edme Restif de la Bretonne	Sacy, Francia, 1734 París, 1806	<i>Le paysan perverti</i>	El campesino pervertido
(1780)			<i>Les vingt épouses des vingt associés</i>	Las 20 esposas de los 20 socios
(París, 1781)			<i>La Découverte australe par un Homme-volant, ou Le Dédale français</i>	El descubrimiento austral por un hombre volador, o El Dédalo francés
(1783-7)	Guillaume Grivel	¿Francia?, 1735 —, 1810	<i>L'île inconnue, ou Mémoires du chevalier des Gastines</i>	La isla desconocida o Memorias del caballero Des Gastines
1791 (1803)	Joseph Saige	¿Francia? —	<i>Voyage à la Nouvelle Philadelphie</i>	Viaje a la Nueva Filadelfia
(1792)	Mercier de la Rivière	¿Francia?, 1719 —, 1794	<i>L'Heurese nation ou gouvernement des Féliciens</i>	La nación feliz o gobierno de los felicianos
(1800)	Jean-Baptiste Say	¿Francia?, 1767 —, 1832	<i>Olbie</i>	Olbie
(1905)	Herbert George	Bromley, Ingl., 1866	<i>A Modern Utopia</i>	Una Utopía moderna

*Justicia y educación en tres eutopías renacentistas*

	<b>Wells</b>	Londres, 1946		
(1923)			<i>Men like Gods</i>	Los hombres como dioses
(Lyon, 1808)	<b>François Marie Charles Fourier [Fourrier]</b>	Besançon, 1772 París, 1837	<i>Théorie des quatre mouvements</i>	Teoría de los cuatro movimientos
(1810)	<b>Mosnero</b>	¿Francia?, 1738 —	<i>Le vallon aérien</i>	El vallecito aéreo
(Londres, 1813)	<b>Robert Owen</b>	Newton, Gales, 1771 <i>Id.</i> , 1858	<i>A New View Of Society, or Essays on the Formation of Human Character</i>	Una nueva visión de la sociedad, o Ensayos sobre la formación del carácter humano
(1823)	<b>Henri de Rouvroy de Saint-Simon</b>	París, Francia, 1760 <i>Id.</i> 1825	<i>Catéchisme des industriels</i>	Catecismo de los industriales
(1832)	<b>Pierre-Simon Ballanche</b>	¿Francia? —	<i>La Ville des Expiations</i>	La ciudad de las expiaciones
1839 (H. Souverain, París, 1840)	<b>Étienne Cabet</b>	Dijon, Francia, 1788 S <sup>t</sup> Louis, EE UU, 1856	<i>Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie</i>	Viaje y aventuras de lord William Carisdall en Icaria
(1860)	<b>F. A. Couturier</b>	¿Francia? —	<i>Paris moderne</i>	París moderno (Novutopía)
(1863)	<b>Jacques Fabien</b>	¿Francia? —	<i>Paris en songe</i>	París en sueños
1863 (1905)	<b>Николай Гаврилович Чернышевский</b>	Saratov, Rusia, 1828 Rusia, 1889	<i>Что делать</i>	¿Qué hacer?
(1872)	<b>Léonie Rouzade</b>	¿Francia? —	<i>Voyage de Théodore</i>	Viaje de Théodore
(1884)	<b>C. Wise</b>	Inglaterra —	<i>Darkness and Dawn</i>	Tinieblas y amanecer
(1887)	<b>William Harvey Hudson</b>	Quilmes, Arg., 1841 Londres, Ing., 1922	<i>A Crystal Age</i>	Una era de cristal
(1888)	<b>Neulif</b>	¿Francia? —	<i>L'Uthopie contemporaine</i>	La Uthopía contemporánea
(1889)	<b>Theodor Hertzka</b>	Viena, Austria, 1845 —, 1925	<i>Freiland</i>	Tierra libre
(1896)	<b>Paul Adam</b>	¿Francia? —	<i>Coeurs nouveaux</i>	Corazones nuevos
(1898)			<i>Lettres de Malaisie</i>	Cartas de Malasia
(1901)	<b>Émile Thirion</b>	¿Francia? —	<i>Neustria</i>	Neustria
(1902)	<b>Theodor Herzl</b>	Viena, Austria, 1860 —, 1904	<i>Altneuland</i>	Tierra antigua y nueva
(1931)	<b>F. Bordewijk</b>	¿Holanda? —	<i>Blokken</i>	Cubos
1937 (1962)	<b>Aldous Leonard Huxley</b>	Godalming, Ing., 1894 Hollywood, 1964	<i>Island</i>	Isla
(1946)	<b>Jozef Versou</b>	¿Holanda? —	<i>Nieuws reis naar Utopia</i>	Nuevo viaje a Utopía
(1948)	<b>Burrhus Frederic Skinner</b>	Susquehanna, EE UU, 1904 Cambridge, EE UU, 1990	<i>Walden Two</i>	Walden Dos
1974 (Banyan Tree Books, Berkeley, 1975)	<b>Ernest Callenbach</b>	Williamsport, EE UU, 1929	<i>Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston</i>	Ecotopía: Las notas e informes de William Weston
(1981)			<i>Ecotopia Emerging</i>	El nacimiento de Ecotopía

# Sátiras utópicas y distopías

414 a.C.	Ἀριστοφάνης	Atenas, Grecia, 444 a.C.	Ὀρνίθεσ	Las aves
392 a.C.		<i>Id.</i> , 385 a.C.	Ἐκκλησιάζουσαι	La asamblea de las mujeres
s. II d.C.	Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς	Samosata, Siria hoy Turquía, 125 —, 181	Ἀληθῶν διηγημάτων	Historia verdadera
(H. Lowness?, Londres, 1605)	<i>Mercurius Britannicus</i> [Joseph Hall]	Bristow Park, Ing., 1574 Higham, 1656	<i>Mundus alter et idem, sive Terra australis antehac semper incognita, longis itineribus peregrini academici nuperrime lustrata</i>	Otro mundo y el mismo, o Tierra Austral antes siempre incógnita...
(1714)	Bernard de Mandeville	Rotterdam, Holanda, 1670 Hackney, Inglaterra, 1733	<i>The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits</i>	La fábula de las abejas: o, vicios privados, beneficios públicos
1721-1725 (1726)	Jonathan Swift	Dublín, Irlanda, 1667 <i>Id.</i> , 1745	<i>Gulliver's Travels in several remote nations of the world</i>	Los viajes de Gulliver en varias naciones remotas del mundo
(1725)	Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux	París, Francia, 1688 <i>Id.</i> , 1763	<i>L'Île des esclaves</i>	La isla de los esclavos
(1727)			<i>L'Île de la Raison ou le petits hommes</i>	La isla de la Razón o los hombrecillos
(1729, IIª vers. 1750)			<i>Nouvelle colonie ou la ligue des femmes</i>	Nueva colonia o la liga de las mujeres
(1728)	Pierre François Guyot-Desfontaines	Ruán, Francia, 1685 París, 1745	<i>Nouveau Gulliver</i>	Nuevo Gulliver
(1731)	Antoine François Prévost "d'Exiles"	Hesdin, Artois, Fr., 1697 c. Chantilly, 1763	<i>Le Philosophe anglais, ou Histoire de Monsieur Cleveland</i>	El filósofo inglés o Historia del Señor Cleveland
(1741)	Ludvig Holberg	Bergen, Noruega, 1684 Copenhague, Din., 1754	<i>Nicolai Klimii iter subterraneum</i>	Viaje subterráneo de Nicolás Klimius
(1745)	Anónimo	Francia —	<i>Songes du chevalier de la Mermotte</i>	Sueños del caballero de la Mermotte
(1752)	Abbé Gabriel-François Coyer	Francia —	<i>Découverte de l'Île Frivole</i>	Descubrimiento de la isla Frívola
(1759)	Nicolas Bricaire de La Dixmerie	Lamothe, Fr., 1731 —, 1791	<i>L'Île Taciturne et l'Île Enjouée</i>	La isla Taciturna y la isla Festiva
(1759)	Comte de Martigny	Francia —	<i>Voyage d'Alcimédon, ou le naufrage qui conduit au port</i>	Viaje de Alcimedón o el naufragio que lleva al puerto
(1771)	Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons	Mans, Francia, 1740 —, 1813	<i>Les Îles Fortunées ou les aventures de Bathylle et de Cléobule</i>	Las islas Afortunadas o las aventuras de Bathylle y Cleóbule
(1788)	Alphonse Donatien marquis de Sade	París, 1740 Charenton <sup>st</sup> Maurice, 1814	<i>Aline et Valcour</i>	Aline y Valcour
(1788)	Giovanni Girolamo Giacomo Casanova	Venecia, Italia, 1725 Dux hoy Duchcov, Chequia, 1798	<i>Icosaméron ou histoire d'Edouard, et d'Elisabeth qui passèrent quatre vingts ans chez les Mégamicros habitantes aborigènes du Protocosme dans l'intérieur de notre globe</i>	Icosamerón o historia de Eduardo y Elisabeth quienes pasaron 80 años entre los megamicros, habitantes aborígenes del Protocosmos del interior de nuestro globo
(1805)	Herbert George Wells	Bromley, Ing., 1866 Londres, Ing., 1946	<i>The Time Machine</i>	La máquina del tiempo

*Justicia y educación en tres eutopías renacentistas*

(1899)			<i>When the sleeper wakes</i>	Cuando el durmiente despierta
(1933)			<i>Shape of things to come</i>	Así será el futuro
(1871)	<b>Edward Bulwer Lytton</b>	Londres, 1803 Torquay, 1873	<i>The Coming Race</i>	La raza futura
(Londres, 1873)	<b>Samuel Butler</b>	Langar, Ing., 1835 Londres, 1902	<i>Erewhon or Over the Range</i>	Erewhon o sobre el rango
(2ª parte, 1901)			<i>Erewhon revisited twenty years later, both by the original discover and his son</i>	Erewhon revisitada veinte años más tarde, por el descubridor original y su hijo
(1890)	<b>Ignatius Donnelly</b>	EE UU, 1831 —, 1901	<i>Caesar's Column</i>	La columna de César
(1891)	<b>Jerome K. Jerome</b>	Walsall, Ing., 1859 Nothampton, 1927	<i>The New Utopia</i>	La nueva Utopía
(1894)	<b>Maurice Spronck</b>	¿Francia? —	<i>L'An 330 de la République</i>	El año 330 de la República
(1897)	<b>Paolo Mantegazza</b>	¿Italia? —	<i>L'anno 3000</i>	El año 3000
(1898)	<b>Hippolyte Verly</b>	¿Francia? —	<i>Les socialistes au pouvoir</i>	Los socialistas al poder
(1903)	<b>Daniel Halévy</b>	París, 1872 <i>Id.</i> , 1962	<i>Histoire de quatre ans 1997-2001</i>	Historia de cuatro años 1997-2001
1906 (McMillan, 1908)	<b>Jack London [John Griffith Chaney]</b>	S. Francisco, EE UU, 1876 Glen Allen, EE UU, 1916	<i>The Iron Heel</i>	El talón de hierro
(1907)	<b>Horace Wykeham Can Newte</b>	¿Inglaterra?, 1870 —, 1949	<i>The Masterbeast</i>	El caudillo de las bestias
(1908)	<b>Jacques Anatole François Thibaut "Anatole France"</b>	París, Francia, 1844 S <sup>t</sup> -Cyr-sur-Loire, Fr., 1924	<i>L'Île des Pingouins</i>	La isla de los pingüinos
(1910)	<b>Edward G. Herbert</b>	— —	<i>Newaera</i>	Neoera
(1911)	<b>Bernhard Kellermann</b>	Fürth, Alemania, 1879 Potsdam, 1951	<i>Der Tunnel</i>	El túnel
(1912)	<b>Edward Morgan Foster</b>	Londres, 1879 Coventry, 1970	<i>The Machine Stops</i>	La máquina se para
(1921)	<b>Karel Čapek</b>	Malé Svatoňovice, 1890 Praga, Chequia, 1938	<i>R. U. R.</i>	R. U. R.
1921 (1924 en inglés)	<b>Евгений Иванович Замятин</b>	Lebedian, Rusia, 1884 París, Francia, 1937	<i>Мы</i>	Nosotros
(1922)	<b>Henri Allorge</b>	Francia, 1878 —, 1938	<i>Le Grand Cataclysm</i>	El gran cataclismo
(1924)	<b>Alfred Döblin</b>	Stettin, hoy Polonia, 1878 Emmendingen, 1957	<i>Berge, Meere und Giganten</i>	Montañas, mares y gigantes
(1927)	<b>John Burdon Sanderson Haldane</b>	Oxford, Inglaterra, 1892 Bhubaneswar, India, 1964	<i>The Last Judgement</i>	El juicio final
(1930)	<b>William Olaf Stapledon</b>	Seacombe, Ing., 1886 Caldy, Ing., 1950	<i>Last and first men</i>	Los últimos y los primeros hombres
(1932)	<b>Aldous Leonard Huxley</b>	Godalming, Ing., 1894 Hollywood, 1964	<i>A brave new World</i>	Un mundo feliz
(1949)			<i>Ape and Essence</i>	Tiempos futuros
(1958)			<i>Brave New World revisited</i>	Nueva visita a un mundo feliz
(1943)	<b>Franz Werfel</b>	Praga, Chequia, 1890 Los Angeles, EEUU, 1945	<i>Stern der Ungeborenen</i>	La estrella de los nonatos
(1943)	<b>Hermann Karl Hesse</b>	Calw, Alemania, 1877 Montagnola, Suiza, 1962	<i>Das Glasperlenspiel</i>	El juego de los abalorios
(1945)	<b>George Orwell [Eric Arthur Blair]</b>	Motihari, India, 1903 Londres, 1950	<i>Animal Farm</i>	Rebelión en la granja
1948 (Secker & Warburg, Londres, 1949)			<i>Nineteen Eighty-Four</i>	Mil novecientos ochenta y cuatro

(1949)	<b>Ernst Jünger</b>	Heidelberg, Alem., 1895 Wilfingen, 1998	<i>Heliopolis</i>	Heliópolis
(1957)			<i>Die gläsernen Bienen</i>	Las abejas de cristal
(1953)	<b>Ray Douglas Bradbury</b>	Waukegan, EE UU, 1920	<i>Fahrenheit 451</i>	Fahrenheit 451
(1970)	<b>Ira Levin</b>	N. York, EE UU, 1929 <i>Id.</i> , 2007	<i>This perfect day</i>	En este tiempo perfecto
(1971)	<b>Pierre Boule</b>	Aviñón, Francia, 1912 París, 1994	<i>Les jeux d'esprit</i>	Los juegos del espíritu

## Ucronías

(1659)	<b>Jacques Guttin</b>	¿Francia?, — —	<i>Epigone, histoire du siècle futur</i>	Epigono, historia del siglo futuro
(1733)	<b>Samuel Madden</b>	Dublín, Irlanda, 1686 —, 1765	<i>The Memoirs of the XX<sup>th</sup> century</i>	Recuerdos del siglo XX
(1763)	Anónimo	Inglaterra —	<i>The Reign of George VI, 1900-1925</i>	El reino de Jorge VI, 1900-1925
(Londres, 1771)	<b>Louis-Sebastien Mercier</b>	París, Francia, 1740 <i>Id.</i> , 1814	<i>L'An deux mille quatre cent quarant, le rêve s'il en fût jamais</i>	El año dos mil cuatrocientos cuarenta, el sueño que no fue jamás
(1790)	<b>Nicolas Edme Restif de la Bretonne</b>	Sacy, Francia, 1734 París, 1806	<i>L'An deux mille</i>	El año dos mil
(1846)	<b>Charles Émile Souvestre</b>	Morlaix, Fr., 1806 Montmorency, 1854	<i>Le monde tel qu'il sera</i>	El mundo tal como será
(1853)	<b>Hector Berlioz</b>	Côte-St-André, Fr., 1803 París, 1869	<i>Euphonia ou la ville musicale</i>	Eufonía o la ciudad musical
(1860)	<b>Henri Le Hon</b>	— —	<i>L'An sept mille huit cent soixante de l'ère chrétienne</i>	El año siete mil ochocientos sesenta de la era cristiana
(1869)	<b>Tony Moilin</b>	¿Francia?, — —	<i>Paris en l'an 2000</i>	París en el año 2000
(París, 1876)	<b>Charles Bernard Renouvier</b>	Montpellier, Francia, 1815 Prades, 1903	<i>Uchronie : l'utopie dans l'histoire, esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être</i>	Ucronía: la utopía en la historia, investigación histórica apócrifa del desarrollo de la civilización europea no tal como fue, sino tal como podría haber sido
(1878)	<b>Georges Pellerin</b>	¿Francia?, — —	<i>Le Monde dans deux mille ans</i>	El mundo dentro de dos mil años
1884 (1896)	<b>Gabriel Tarde</b>	Sarlat, Fr., 1843 París, 1904	<i>Fragment d'histoire future</i>	Fragmento de historia futura
1887 (W. Reeves, London, 1888)	<b>Edward Bellamy</b>	Chicopee Falls, EE UU, 1850 <i>Id.</i> , 1898	<i>Looking backwards 2000-1887</i>	Mirando hacia atrás 2000-1887
(Roberts bros. Boston, 1890)	<b>William Morris</b>	Walthamstow, Ing. 1834 Londres, 1896	<i>News from Nowhere or An Epic of Rest</i>	Noticias de Ninguna Parte o una épica
(1905)	<b>Jacques Anatole François Thibaut "Anatole France"</b>	París, 1844 St-Cyr-sur-Loire, 1924	<i>Sur la pierre blanche</i>	Sobre la piedra blanca
(1907)	<b>Robert Blatchford</b>	Maidstone, Ing., 1851 —, 1943	<i>Sorcery shop</i>	Tienda de brujerías
(1911)	<b>William J. Saunders</b>	Inglaterra, 1873 —, 1928	<i>Kalomera</i>	Kalomera
(1911)	<b>Albert Quantin</b>	¿Francia?, 1850 —, 1933	<i>En plein vol</i>	En pleno vuelo
(1921)	<b>Emil Masson</b>	Brest, Fr., 1869 <i>Id.</i> , 1923	<i>L'Utopie des Îles Bienheureuses dans le Pacifique en l'an 1980</i>	La utopía de las islas Afortunadas del Pacífico en el año



*Justicia y educación en tres eutopías renacentistas*

---

				1980
(1921)	<b>George Bernard Shaw</b>	Dublin, Irlanda, 1856 Hertfordshire, Ing., 1950	<i>Back to Methuselah</i>	Regreso a [los tiempos] de Matusalén

# Bibliografía

## 1) Fuentes

- **Bacon, Francis.** (1988) *El avance del saber*. Madrid: Alianza. Trad. M. L. Balseiro.
  - (1984) *Novum Organon*. Buenos Aires: Orbis. Trad. C. Litrán.
  - (1964) *Nueva Atlántida*. Buenos Aires: Aguilar. Trad. L. Rodríguez Aranda.
  - (1862) *The Works of Francis Bacon*. Vol. III. (Compilados por J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath.). Boston: Brown & Taggard.
- **Campanella, Tommaso.** (2006) *Apología de Galileo*. Buenos Aires: El cuenco de plata. Trad. N. Tudisco.
  - (1998) *Política*. Barcelona: Altaya. Trad. M. González García.
  - (1960) *De Homine*. Vol. 13-14 de *Theologia*. Centro Internazionale di Studi Umanistici: Roma. Trad. R. Amerio.
  - (1954) *Tutte le opere di Tommaso Campanella* a cura di Luigi Firpo. Verona: Mondadori.
  - (1854) *Opere di Tommaso Campanella*. Vol. II. A cura di A. D'Ancona. Torino: Pomba e Comp. 352 pp.
  - (1834) *Poesie filosofiche* a cura di G. G. Orelli. Lugano: Ruggia y cía.
- **Moro, Tomás.** (2003) *Utopía*. Buenos Aires: Losada-Página/12. Trad. M. G. Nicolini.
  - (1992) *Utopia*. New York: Norton Critical Edition. Trad. R. M. Adams.
  - (1895). *The Utopia of Sir Thomas More*. Oxford: Clarendon Press. Trans. R. Robynson. Latin-English edition.
- **Platón.** (2004) *República*. Buenos Aires: Eudeba. Trad. Antonio Camarero.
  - (1971) *La República / Πλατωνος Πολιτεια*. México: UNAM. Ed. Bilingüe. Trad. A. Gómez Robledo.

## 2) Comentaristas y otros

- **Aínsa, Fernando** (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- **Aristóteles.** (1999) *Política*. México: Porrúa. Libro VII. Trad. A. Gómez Robledo.
- **Attali, Jacques** (2000) *Fraternidades*. "Una nueva utopía". Bs As: Paidós. Trad. E. Folch González.
- **Baczko, Bronisław.** (2005) *Los imaginarios sociales*. "Memorias y esperanzas colectivas". Buenos Aires: Nueva Visión. Trad. P. Betesch.
- **Bauman, Zygmunt.** (2003) "Utopia with no topos" en: *History of the Human Sciences*. Vol. 16. No. 1. SAGE: London, pp. 11-25.
- **Berner, María Luisa.** (1962). *Viaje a través de Utopía*. Buenos Aires: Proyección. Trad. E. Leite.
- **Biagini, Hugo E.** (2000) *Utopías juveniles*. Buenos Aires: Leviatán.
- **Bubner, Rüdiger.** (1995) "Plato, Justice and Pluralism" en *European Journal of Philosophy*. Vol. III, Nº 2, pp. 119-131.

- **Burckhardt, Jacob.** (1985) *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Sarpe. Trad. J. Ardal.
- **Cabet, Étienne.** (1985). *Viaje por Icaria*. Vol. I. Barcelona: Orbis.
- **Cassirer, Ernst.** (1951) *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé. Trad. Alberto Bixio.
- **Červenka, Jaromír.** (1979) “Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius” en *Acta Comeniana*, Praga, XXVIII, 4/1, pp. 117-157.
- (1969) “Die Grundlagen der pansofischen Idee des Johann Amos Comenius” en *Acta Comeniana*. Revue Internationale des Études Comeniologiques, Praga, vol. 1 (XXV), pp. 77-85.
- **Chambers, R. W.** (1946) *Tomás Moro*. Buenos Aires: Ed. Juventud Argentina. Trad. F. González Ríos.
- **Ciorănescu, Alexandru** (1972). *L'avenir du passé*. “Utopie et littérature”. Paris: Gallimard.
- **Comenio, Juan Amós.** (1996) *Páginas escogidas*. Buenos Aires: A-Z / UNESCO. Trad. UNESCO.
- **Comparato, Vittor Ivo** (2006). *Utopía*. Col. “Léxico de Política”. Buenos Aires: Nueva Visión. Trad. H. Cardoso.
- **Davis, James Colin.** (1985) *Utopía y sociedad ideal*. México: FCE. Trad. J. J. Utrilla.
- **Dilthey, Wilhelm.** (1944) *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. E. Ímaz.
- **Fernández, Graciela.** (2005) *Utopía. Contribución al estudio del concepto*. Mar del Plata: Suárez.
- **Fortunati, Vita y Steimberg, Oscar** (2001). *El viaje y la utopía*. Buenos Aires: Atuel. Trad. A. Mannucci.
- **Gandillac, Maurice de.** (1999) *La filosofía en el Renacimiento*. Vol. 5 de la *Historia de la Filosofía*. México: Siglo XXI. Trad. M. Pérez Ledesma y otros. VIII.3. “Francisco Bacon y Tomás Campanella”.
- **Garin, Eugenio.** (1995) *L'uomo del Rinascimento*. Bari: Laterza.
- (1987) *La educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona: Crítica. Trad. de M<sup>a</sup> Elena Méndez Lloret.
- (1986) *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel. Trad. A. Vicens.
- (1984) *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica. Trad. de Domènec Bergadà.
- **Gueventter, Élide L. de.** (1965) *La educación en el humanismo renacentista*. Buenos Aires: Huemul.
- **Heller, Ágnes.** (1994). *Más allá de la justicia*. Buenos Aires: Planeta.
- (1980) *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península. Trad. J. F. Ivars y A. P. Moya.
- **Ímaz, Eugenio,** compilador. (1999) *Utopías del Renacimiento*. “Moro, Campanella y Bacon”. México: FCE. Trad. A. Millares Carlo y A. Mateos.
- **Kelsen, Hans.** (1966). *¿Qué es la justicia?*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- **Kristeller, Paul Oskar.** (1993) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. (Compilación de M. Mooney). Madrid: FCE. Trad. F. Patán López.
- (1970) *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: FCE. Trad. M. Martínez Peñaloza.

- **Logan, G. M.**, compilador. (1994). "Intrepreting Utopia: Ten Recent Studies and the Modern Critical Traditions", *Moreana*, Vol. 31, No 118-119, junio, pp. 203-258.
- **Mannheim, Karl.** (1966). *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar. Trad. E. Terron.
- **Manuel, Frank E.**, compilador. (1982) *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe. Trad. M. Mora.
- **Maquiavelo, Nicolás.** (2003) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada. Trad. R. Raschella.  
- (1994). *El príncipe*. Colombia: Nuevo Siglo.
- **Marcuse, Herbert.** (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Seix Barral.
- **Molnar, Thomas.** (1970) *El utopismo, la herejía perenne*. Buenos Aires: Eudeba. Trad. M. Najszatan.
- **Mondolfo, Rodolfo.** (1980) *Figuras e ideas del Renacimiento*. Barcelona: Icaria.  
- (1947) *Tres filósofos del Renacimiento* (Bruno, Galileo, Campanella). Buenos Aires: Losada.
- **Moreau, Pierre-François.** (1986). *La utopía, derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires: Hachette. Trad. I. Cuña de Silberstein.
- **Mumford, Lewis** (1922) *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright, Inc.
- **Negri, H.** (2003). *La justicia en el libro I de "La República"*, Buenos Aires: A. Perrot.
- **Nettleship, R. L.** (1945) *La educación del hombre según Platón*. Buenos Aires: Atlántida. Trad. J. Otero Espasandin.
- **Olin, J. C.** (1989). "Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*", *Moreana*, No 100, pp. 127-136.
- **Pico della Mirandola, Giovanni.** (2003) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Longseller. Trad. A. Tulián.
- **Popper, K. R.** *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Bs. As., 1967. "Utopía y Violencia". Trad. N. Míguez..
- **Renouvier, Charles.** (1876). *Uchronie* (L'Utopie dans l'Histoire). Paris: Bureau de la Critique Philosophique.
- **Rojo, Roberto.** (1999) *Más allá de la utopía*. Serie Tesis. Vol. 4. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- **Rothstein, Edward et al.** (2003) *Visions of Utopia*. New York: Oxford University Press.
- **Sawada, Paul Akio** (1986). "Was More a Utopian or a Realpolitiker?", *Moreana* XXIII, November, No 91-92, pp. 21-29.
- **Servier, Jean** (1996). *La utopía*. México: FCE. Trad. E. C. Zenzes.  
- (1967) *Histoire de l'utopie*. Saint-Amand: Gallimard.
- **Strauss, Leo** (1957). "Machiavelli's Intention: The Prince" en *The American Political Science Review*. Vol. 51, N°1, marzo.
- **Trousson, Raymond** (1995). *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península. Trad. C. Manzano.
- **Vahanian, Gabriel.** (1977) *Dieu et l'utopie*. París: CERF.
- **Velázquez Delgado, Jorge.** (1992) "Tomás Campanella: Estado ideal y nuevo mundo" en *Iztapalapa*, N° extraordinario 27, Año 12, pp. 155-163.
- **Vives, Juan Luis.** (1995) *Diálogos sobre la educación*. Barcelona: Altaya. Trad. P. Rodríguez Santidrián.
- **Vorländer, Karl.** (1965) *Philosophie der Renaissance*, vol. III de *Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Rowohlt.

- **Wegner, Phillip E.** (2002) *Imaginary Communities*. "Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity". Berkeley: University of California Press.
- **Yates, Frances A.** (2001) *El iluminismo rosacruz*. México: FCE. Trad. R. Gómez Ciriza.

3) *Material en formato digital*

- **Aguirre Lora, María Esther.** (2001) "Enseñar con textos e imágenes. Una de las aportaciones de Juan Amós Comenio" en *Revista Electrónica de Investigación Educativa*. Vol. 3, No.1, México: UNAM.  
<http://redie.ens.uabc.mx/vol3no1/contenido-lora.html> obtenida el 29 Mar 2004 01:14:22 GMT.
- **Bacon, Francis.** *Of Custom and Education*.  
<http://www.westegg.com/bacon/index.essays.html>
- **Benigni, Alessandro.** (2001) *Teologia, magia e politica in Tommaso Campanella*. Fata Libelli. <http://www.fatalibelli.it/Pubblicazioni/Ierocrazia-Campanella.htm>
- **Braga, Corin** (2006) "Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie" en *Metábasis* Rivista di Filosofia On-Line. Septiembre, an I, número 2. [www.metabasis.it](http://www.metabasis.it).
- **Campanella, Tommaso.** (1995) *La città del Sole* a cura di Massimo Baldini. Roma: Newton & Compton. <http://www.liberliber.it>  
- (1846) "Lettere di Tommaso Campanella raccolte ed annotate da Michele Baldacchini"; artículo extraído del *Museo di Scienza e letteratura*; n.s., IV, vol. X, fasc. 38, pp. 93-128. <http://www.liberliber.it>  
- *Questioni sull'ottima repubblica*.  
[http://www.geocities.com/citta\\_del\\_sole/question.htm](http://www.geocities.com/citta_del_sole/question.htm)
- **Ernst, Germana.** (2005) "Tommaso Campanella" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/campanella/>.
- **Kristeller, Paul Oskar.** (2005). *L'umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*. Napoli: IISF.
- **McKnight, Stephen A.** (2005) "Francis Bacon's God" en *The New Atlantis Journal* pp. 73-100. <http://www.thenewatlantis.com/publications/francis-bacons-god>.
- **Muratore, Tarcisio.** *Il Rinascimento e la letteratura italiana*. IISF.
- **Lafargue, Paul.** (2004). "Thomas Campanella. Eine kritische Studie über sein Leben und über Der Sonnenstaat [*Civitas solis*]" en *Essays zur Geschichte, Kultur und Politik* (ed. F. Keller), Berlín: Karl Dietz Verlag.  
<http://www.marxists.org/deutsch/archiv/lafargue/1895/campanella/index.htm>.  
14/10/06, 17:30 hs.
- **Peña, Lorenzo.** (1997). "Estudio introductorio al Alegato a favor de la Comunidad de Bienes de fray Tomás Campanella" en *España Roja*,  
<http://www.eroj.org/biblio/campanel/campanel.htm>.
- **Vasoli, Cesare.** (2005). *L'enciclopedismo del Seicento*. Napoli: IISF.

# Índice onomástico

- San Agustín, 46, 48, 81, 88  
F. Ainsa, 8, 14, 15, 23, 24  
J. V. Andreae, 19, 44, 49, 57, 73, 76, 82, 90  
Aristóteles, 52, 65, 88  
J. Attali, 24, 85  
B. Baczko, 9, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 59, 60, 98  
Z. Bauman, 85  
E. Bloch, 12, 13,  
R. Bubner, 31, 32n  
J. Burckhardt, 36, 38, 48, 98  
É. Cabet, 42-44, 49, 51, 93  
A. Ciorănescu, 7, 9, 13, 14, 17, 18, 21, 22, 27, 34, 50, 83  
C. Colón, 36, 48, 49, 65, 70  
J. A. Comenio, 5, 19, 48, 49, 76, 77, 82, 90  
V. I. Comparato, 15  
N. Copérnico, 10, 36, 48, 51, 52  
J. C. Davis, 13, 17, 20, 21, 24  
F. Engels, 12  
G. Fernández, 5, 14, 15, 23  
V. Fortunati, 17, 49n  
E. Garin, 37, 44n  
E. Ímaz, 48  
Á. Heller, 8, 10, 24, 29, 30, 34, 68, 81  
H. Kelsen, 29, 31  
P. O. Kristeller, 44n, 49  
K. Mannheim, 12-15  
F. E. Manuel, 13, 17, 24  
N. Maquiavelo, 10, 37, 38, 40, 41, 43  
K. Marx, 45  
T. Molnar, 13  
P. F. Moreau, 8, 9, 13, 17, 34  
L. Mumford, 12, 32, 57, 64, 76  
H. Negri, 29, 30, 31n  
M. Nettleau, 12  
F. Patrizi, 19, 39, 44, 52, 64, 89  
K. R. Popper, 83  
J. Servier, 13, 18, 51, 76n, 86n  
P. Sloterdijk, 85  
K. Stiblin, 19, 44, 89  
L. Strauss, 43  
R. Trousson, 8, 9, 13, 17, 19-22, 33, 55, 59-61, 64, 81  
G. Vahanian, 13  
J. L. Vives, 46, 60  
H. G. Wells, 24, 85, 93, 94