

29
2ef.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN LAS UTOPIAS CLÁSICAS
(REPÚBLICA, de Platón, UTOPIA, de Tomás Moro
y LA CIUDAD DEL SOL, de Tomaso Campanella)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
ELSA ELIA TORRES GARZA
TUTORA: DRA. MERCEDES GARZÓN BATES

MEXICO, D. F.

1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mi madre: Dora Elia Garza,
por hermosas razones que nos son connaturales.**

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a mi maestro Luis Gaspar el haberme iniciado en la obra platónica cuando yo tenía vagos indicios de cuáles serían mis estudios superiores y en qué dirección se orientarían. Al doctor Jorge Leopoldo Ramos, quien también en mis años mozos atizó mi duda existencial y alentó en mí las ideas desde el terraplén platónico. Los hago a ellos responsables de mi pasión propulsora por las corrientes de la filosofía. A la memoria del maestro Fernando Rico Galán quien nunca dejó de insistir en mi titulación. Mercedida gratitud debo también, ya en estos últimos tiempos, al doctor Eduardo Remedi, quien desde su sitial oceánico, cual Neptuno, ha contribuido en remover ciertas aguas abisales, y sacar así a flote el presente trabajo llamado, en nuestro medio, tesis. A Gabriela Ordiales, Julieta Valentina García, José López Medina, Enrique Ruiz-Velasco, Mariana Romo, Alejandro Rojo, Gloria Rascón, Pablo Emilio Ávila, Yara Brom y Leobardo Rosas quienes, entre otros, participaron en el seminario "Utopías educativas" que coordiné en el CISE durante cuatro años consecutivos, permitiéndome contagiarme aún más de mis obsesiones, pero aún mejor, instruyéndome con las suyas. A Alberto Cue agradezco sus valiosas observaciones. A Armando Sarignana, Susana Cano, Carmen Jiménez, Rosa Ma. Senderos, Margarita Mata, Fernando Vizcaíno, Mauricio Sánchez, José Luis Carbonell y Enrique Martínez su constante disposición a darme estímulos y apoyo incondicional. Para terminar, y muy especialmente debo agradecer a mi asesora la doctora Mercedes Garzón Bates su inteligente guía al dirigirme esta (quizá descabellada) tesis. Por supuesto mi gratitud encarecida a cada uno de los integrantes del Jurado que habrá de examinarme.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

La utopía y la transmisión del saber	6
--	---

CAPÍTULO PRIMERO

LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN LA UTOPIA PLATÓNICA

El diálogo	18
La escritura	23
El diseño de la Ciudad Ideal	29
La formación del alma	37
El conocimiento solar	41
La educación música	45

CAPÍTULO SEGUNDO

LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN UTOPIA DE TOMÁS MORO

El relato utópico	54
El cultivo de los placeres del espíritu	64
El accidente del mono y el neófito	69

CAPÍTULO TERCERO

LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN LA CIUDAD DEL SOL DE TOMASO CAMPANELLA

La educación iconogramática	74
Los dos libros del saber	79
EPÍLOGO	89
BIBLIOGRAFÍA	93

INTRODUCCIÓN

La utopía y la transmisión del saber

...la utopía humanitaria liberal [...] se basa principalmente en la confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso educativo y formativo. [...] la universidad procede de esta utopía porque supone que podemos modificar la realidad con mejores conocimientos, con una educación superior, etc. Esta forma es utópica en la medida en que niega, y a veces muy ingenuamente, las fuentes reales del poder, que están en la propiedad, en el dinero, en la violencia y en todas las clases de fuerzas no intelectuales. Esta utopía exagera el poder de la inteligencia para plasmar y dar forma.

Paul Ricoeur (*Ideología y utopía*, comentando a Karl Mannheim)

E. M. Cioran apuntó con gran acierto que: "La vida sin utopías es irrespirable. El mundo necesita un delirio renovado".¹ En su afirmación descansan innumerables dudas, pero también indiscutibles certezas. Las utopías, ciertamente, han sido aquí el centro de atención, una conformación discursiva con un potencial subversivo o, mejor, saludable, cuya textualidad se pretende poner de relieve. La utopía es por tanto un género: posee su propia especificidad, estilo y programa heurístico. Por ello, aquí he intentado, a través de los autores seleccionados, enunciar ciertos fragmentos de su propio discurso de educación, su lugar de producción de significaciones y formas en los procesos de transmisión del saber y de aculturación.

¹. Véase E. M. Cioran, *Historia y utopía*, p- 19.

"Las utopías consuelan --dice Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*--: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aún si su acceso es quimérico. [...] Las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*." [El subrayado es del autor]²

Es por ello que la utopía se distingue de los sueños, de los viajes imaginarios, de las novelas fantásticas, de las artes adivinatorias, de la ciencia ficción o la prospectiva (nueva ciencia de los cálculos a futuro, de las predicciones a mediano y largo plazos). La utopía es una forma de textualidad de contornos delimitables, de tropos y topografías muy bien trazados, de arquetipos identificables; de modo que su lectura no resulta una tarea interminable como la de aquel pavoroso libro del mercader de biblias que vive en un cuento de Jorge Luis Borges.³

Por mor de su textualidad delimitable, de su textualidad que apela al sentido de la posibilidad, las utopías resultan seductoras y, no sólo ello, sino imprescindibles a la realidad. Robert Musil, en su tarea de exculpar al hombre, advierte que:

² Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 3. Más adelante se harán algunas apreciaciones sobre la importancia que este texto cobra para el análisis que aquí nos ocupa y, por supuesto, para muchos otros aquí no contemplados.

³ Véase Jorge Luis Borges, *El libro de arena*, pp. 95-99.

"Quien quiere pasar despreocupado por puertas abiertas, ha de cerciorarse primero de que dinteles y jambas estén bien ajustados. Este principio vital para él, es un postulado del sentido de la realidad. Si se da, pues, sentido de la realidad, y nadie dudará que tiene razón de ser, se tiene que dar por consiguiente algo a lo que se pueda llamar sentido de la posibilidad.

"El que lo posee no dice, por ejemplo: aquí ha sucedido esto o aquello, sucederá, tiene que suceder; y se le demuestra que una cosa es tal como es, entonces piensa: probablemente podría ser de otra manera. Así cabría definir el sentido de la posibilidad como la facultad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no conceder a lo que es más importancia que a lo que no es."⁴

La utopía pone en escena las contradicciones históricas; los individuos, los ciudadanos; las injusticias, las alienaciones, los prejuicios, para ingeniar su resolución más alegre, para erigir otras figuras sociales, otras leyes políticas, educativas y religiosas (la desaparición de la familia y la propiedad privada; la emancipación del trabajo y la expansión del goce, y otros). La utopía es un reflejo infiel de la realidad que privilegia otras formaciones, que vislumbra otro

⁴. Véase Robert Musil, *El hombre sin atributos*, pp. 19-20.

ordenamiento de los objetos y los sujetos. Representa otras redes de relación entre las ideologías y las prácticas.

"La ciudad y los ojos I", de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino resulta un relato muy útil para ilustrar esta infidelidad entre Realidad-Utopía: se trata de Valdrada, una ciudad que es reflejada íntegramente por un lago; la Valdrada del agua es tan detallada que refleja incluso "el interior de las habitaciones con sus cielos rasos y sus pavimentos, las perspectivas de sus corredores, los espejos de sus armarios", lo que quizá quiere significar que es fiel hasta lo más íntimo a la dimensión real. Pero así como "el reflejo", la Valdrada espejeante no deja fuera de su avistar ningún rincón o resquicio:

"El espejo acrecienta unas veces el valor de las cosas, otras lo niega. No todo lo que parece valer fuera del espejo resiste cuando se refleja. Las dos ciudades gemelas no son iguales, porque nada de lo que existe o sucede en Valdrada es simétrico: a cada rostro o gesto responden desde el espejo un rostro o gesto invertido punto por punto. Las dos Valdradas viven la una para la otra, mirándose constantemente a los ojos, pero no se aman."⁵

Esa infidelidad (asimétrica) al sentido de realidad, a la historia, que protagoniza la utopía, no es más que crítica de la historia. Y aun en su reconstrucción, resulta más fiel que el original —como lo ilustra Calvino. La

⁵. Véase Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, pp. 67-68.

construcción discursiva y fabulante que pone en la picota los problemas de la necesidad: la piedra angular de toda utopía, la parte azogada de la reflexión de toda relación Realidad-Utopía asoma, por su enorme diafragma, una forma "muy ilustrada" de consignar la historia, pero en su versión negativa, es decir, dialécticamente neutralizada. Las utopías presentan el ideario de otros hábitos rituales, de otras formas de organización social; constituyen por tanto la crítica de la sociedad real, la constante rebelión de la inteligencia⁶ por liberarse de las trabas que no le permiten desplazarse en la duración, en la temporalidad. La historia es por tanto materia utópica. Hay en las utopías una estructura del saber histórico, un método y, sobre todo, teoría.

El presente trabajo ha sido orientado, por así decirlo, por la dirección que señala a las utopías, y con preminencia, a las utopías clásicas, como correlatos de la historia pero, sobre todo, por la que las encausa como construcciones discursivas que pretenden concertar, "armónicamente", sociedades educadas, no tan solo mediante el diseño de comunidades basadas en la igualdad y el buen gobierno de sus estados, sino en términos de fundamentación de la educación⁷ más idónea para un mejor mundo.

El modo particular de producción textual de las utopías clásicas produce nuevas situaciones, ya que siempre están prestas a representar, incluso teatralmente, lo que finalmente acaece como espectáculo de la historia. Pero además, y es lo que aquí nos habrá de ocupar en gran parte, en toda utopía está implicado un proceso de

⁶. "Desde el día en que la inteligencia, reflexionando sobre sus propios caminos, se percibió a sí misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto del que no quiera tener idea, aunque carezca de relación directa con la acción práctica", véase Henri Bergson, *Memoria y vida*, p. 142.

⁷. Al hablar de educación me estaré refiriendo implícitamente a los modelos de transmisión del saber en el sentido real y utópico.

producción, adquisición y transmisión del conocimiento y la cultura. Las utopías pues, siempre incluyen, como parte de lo que podemos llamar su sistema social, e incluso como parte medular de su *corpus* entero, un modelo educativo, una pedagogía, en suma una teoría de la educación.

En toda utopía, por tanto, está implicado un proceso de transmisión del conocimiento (no pasivo, sino estratégico, no dependiente de alguna imposición dominante, sino alternativo a ésta). El saber en las utopías, o más propiamente el conocimiento utópico, responde a un método no exento de rigurosidad especulativa, pero tampoco de experimentación en los hechos dados; el utopista penetra en un hecho o suceso determinado, sin dispersarse, sin tomarlo como algo absoluto e inalterable, por el contrario, viendo siempre las posibilidades paralelas, imaginando, en un acto consciente, posibilidades más allá del marco de la acción real. Del mismo modo, en el pensamiento utópico prevalece --como pensaba Gaston Bachelard acerca del pensamiento científico-- "una afectividad en el uso de la razón y un activo rigor en el uso de la imaginación".⁸

Echar luces sobre la resolución de los problemas del conocimiento, he ahí la marcha educativa natural de las utopías; instruir y persuadir en la empresa de determinadas acciones salutíferas de nuestra formación científica y humanística.

Como modo de conocimiento, el relato utópico tiene --como afirmaba desde 1595 Sir Philip Sidney, en su *Defense of Poesie*-- el doble objeto de enseñar y deleitar.⁹ Este mismo autor comparó a las utopías con la poesía y las colocaba por encima de la filosofía y de la historia. Por consiguiente, la utopía, siendo un género

⁸. Véase Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. O bien, de Georges Jean, *Bachelard: la infancia y la pedagogía*.

⁹. "Como una pintura que habla", cabría agregar. Véase Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental. I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVII)*, pp. 14-15.

alentado por la imaginación creadora, entronca, por un lado --como sostiene Louis Marin--, con el "objeto poético", ya que es "una proyección del principio de equivalencia del eje de la selección sobre el eje de la combinación"¹⁰ (lo que nos obliga a volver los ojos hacia el *ars combinatoria*),¹¹ y, por otro lado, se abisagra con el "objeto icónico", ya que todo su funcionamiento como texto, o como producción de sentido, consiste en los efectos de espacialización de las temporalidades, las sucesiones, las cronicidades¹²

La lectura de la utopías no sólo constituye un viaje, una aventura siempre fascinate por mundos creados por el Imaginario histórico, es, sobre todo, la lectura de un libro cuya particularidad *narrativa* expone, como ya lo hemos dicho, las oposiciones sociales, las contradicciones históricas, para educar en el marco de una textualidad que transforma radicalmente las formas de transmisión del saber y la cultura.

Al representar otras prácticas rituales (sociales), las utopías describen minuciosa, incluso plásticamente, otras formas de organización pedagógica, otras escolásticas que permiten, con especial fuerza crítica, vislumbrar las adolescencias (o sea las insuficiencias) de nuestras prácticas educativas reales. En los márgenes de

¹⁰. Véase Louis Marin, *Utópicax: juegos de espacios*, p. 130.

¹¹. El *ars combinatoria* es en parte fruto de las ideas expuestas por Raymundo Lulio en su *Ars Magica*. "Leibniz da este nombre al proyecto, o mejor al ideal, de una ciencia que partiendo de una característica universalis, [...] o sea de un lenguaje simbólico que asignara un signo a toda idea primitiva, combiara estos signos primitivos de todos los modos posibles, obteniendo así todas las ideas posibles" Véase Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 188.

¹². Véase Louis Marin, *Utópicax: juegos de espacios*. Esta obra, como podrá notarse a lo largo de este trabajo, ha aportado un rico material para la interpretación que aquí se realiza, particularmente en lo que se refiere a *Utopía* de Tomás Moro. En cuanto a la utopía ligada al "objeto icónico", Marin considera que ésta "no es un verdadero espacio icónico, ni cuenta una historia, sino una descripción, es decir, un discurso en donde intervienen figuras de discurso, espacio de un texto que es el sustituto de una historia transformadora, de una praxis cuya manifestación es el relato", p. 140.

las utopías se vive un "verdadero proyecto educativo", ya que a través de su lectura, especie de aventura contemplativa (valga la antinomia), "la formación del ser ocupa el lugar primordial y es [...] la que arroja luz sobre los territorios de la imaginación material".¹³

Las utopías son libros y, como tales educan. A partir de la representación de las contradicciones históricas como ficción, cambiando el ordenamiento de los problemas, los sujetos y los objetos, la forma de textualidad llamada utopía, produce una mutación profunda, en el plano de los enunciados, de la sociedad política. Traza un recorrido más venturoso para el género humano, que plantea la transgresión de las leyes vigentes en la sociedad sensible, erigiendo incluso --como afirma Louis Marin-- la transgresión como "representación figurativa de la ley".¹⁴ Esta transgresión, por tanto, habrá de conllevar la infracción de las normas educativas que imperan en la sociedad real, para comprobar la capacidad de la inteligencia, y exaltar, al mismo tiempo, que sólo un riguroso proceso de transmisión del saber y de aculturación puede ser el propulsor de una sociedad cabal.

Las obras aquí elegidas, a saber, *La república* de Platón, *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del sol* de Tomaso Campanella me han interesado principalmente no como modelos de un mundo perfecto y sus fórmulas, sino porque pueden ser contempladas, en primer lugar, como objeto de conocimiento y, en un segundo lugar, porque ellas a su vez contemplan como parte de su programa educativo (o

¹³. Véase Georges Jean, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴. Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 93.

teoría), una original forma de transmisión del saber que responde al propio sentido de la posibilidad que alentaba en sus autores.

Northrop Frye, en un ensayo titulado "Diversidad de utopías literarias", señala que la utopía entraña siempre una teoría de la educación, en la medida en que la educación

"...considerada como una visión unificada de la realidad capta la sociedad más por su forma inteligible que por su forma real, y la utopía es la proyección de la capacidad de ver la sociedad como una estructura de artes y ciencias. Esta idea sugiere por sí misma que en nuestra sociedad la parálisis de la imaginación utópica [...] pueda estar conectada con la confusión tanto sobre los objetivos como sobre la estructura interna de nuestro sistema educativo."¹⁵

Sin restringirme de ninguna manera al aspecto totalizante de estas utopías, pues las considero como totalidades, deseo asimismo contemplarlas principalmente por el lado de lo que he llamado su activismo educador.¹⁶ La transmisión del saber que cada una de las utopías aquí elegidas enarbola, posee un poder crítico de las prácticas de transmisión del saber de las sociedades reales que me ha interesado poner de relieve en el presente trabajo. Otros aspectos inherentes a las utopías, como pueden ser el trabajo, el amor, la salud, el dinero, el sistema gubernamental, la

¹⁵. Véase Frank E. Manuel (comp.), p. 69.

¹⁶. Por activismo entiéndase efecto detonante.

religión, etc. y que valdría la pena poner al día, no serán vistos más que de un modo tangencial.

Mas, según un recorrido aparentemente ficticio, la utopía produce otras "pedagogías", otras técnicas de transmisión del saber (y por tanto de producción y apropiación del mismo), otras normatividades (más liberales que las de la sociedad real) que rigen el amor, el trabajo, el juego, la alimentación, y que están en consonancia con el cultivo de la inteligencia y el desarrollo del aprendizaje del bien vivir, o sea, del bien morir.

Quizá para muchos volver los ojos a la educación música propuesta en la república platónica, la donación del saber efectuada en la isla utópica de Moro, o la educación iconográfica que veo imperar en La ciudad del sol campanelleana sea un ejercicio poco fructífero y sin implicaciones para nuestra época posmoderna. Sin embargo, efectuar ese largo viaje hacia los clásicos de la utopía me parece fundamental incluso para conocer y entender a los utopistas posteriores. No puede negarse que se trata de obras-simientes que nos confirman lo apreciado por Italo Calvino a propósito de los clásicos:

"El clásico no nos enseña necesariamente algo que no sabíamos; a veces descubrimos en él algo que siempre habíamos sabido (o creído saber) pero no sabíamos que él había sido el primero en decirlo (o se relaciona con él de una manera especial). Y ésta es también una sorpresa que da mucha satisfacción, como la da siempre el descubrimiento de un origen, de una relación, de una pertenencia."¹⁷

¹⁷. Véase Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*, p. 16.

A través pues de estas obras clásicas del utopismo podemos valorar y respetar valores que quizá por otros medios no sabríamos cómo ubicar. Ellas sientan los fundamentos racionales de la transmisión del saber, ya sea mediante la reflexión filosófica (Platón) o la descripción circunstanciada de ciudades imaginarias (Moro y Campanella); como consecuencia, constituyen productos del Imaginario histórico que, vertidos al ámbito de lo real histórico, representan su crítica. A partir de arquetipos (filósofo rey; Utopos; Hoh), modelos (educación música; aculturación; educación iconogramática) e ideales (desaparición de la propiedad privada, u otros), estas obras arrostran los dilemas de la *necesidad* de *otras* maneras, con ellos se ponen en escena actos simbólicos que significan una ruptura del presente. Pero, sobre todo, son el precedente analítico e histórico del estudio crítico de la utopía. Estudio crítico que por supuesto tiene sus raíces en la filosofía política. Alan Bloom dice lúcidamente:

"Es preciso retornar a los orígenes de la filosofía política --es decir, retornar a Sócrates-- si pretendemos clarificar la naturaleza de la filosofía política y estudiar sus intenciones y posibilidades. [...] El mejor comienzo es concentrar nuestra atención y nuestros esfuerzos en aquellas obras que tienen menos en común con nuestro modo propio de tratar nuestros problemas y que alguna vez fueron tomadas muy seriamente."¹⁸

¹⁸. Véase Allan Bloom, *Gigantes y enanas*, p. 102.

El *ou-topos*, el no-lugar que constituye utopía se cumple por tanto como propensión, como vocación de adelantar las resoluciones históricas de una contradicción, tomando en cuenta la totalidad de las fuerzas vigentes. Utopía por consiguiente se cumple como discurso, como relato, como textualidad y como fuerza artística: "la fuerza productora de imágenes y la selectora de las mismas" que ponderaba Nietzsche.¹⁹ Estas imágenes responden en suma, a una estructura de saber que vale la pena hollar, aunque sólo sea como los Centauros los campos de Tesalía.

Las siguientes páginas son pues el resultado de lecturas cuyo único objetivo fue poner al día ideas que forman parte de una tradición, en muchas ocasiones, pasada por alto. Sólo espero no haberlo perdido.

¹⁹. Véase Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*.

CAPÍTULO PRIMERO

La transmisión del saber en la utopía platónica

...se trata de una ciudad que intenta fomentar la cultura y la educación de sus ciudadanos [...] donde se hace más por estas cosas, se piensa también más en ellas.

F. Nietzsche

Antes de abordar el modelo cognoscitivo utópico que vertebra la *República* de Platón, me quiero referir brevemente a las dos grandes vertientes, ambas de indole iniciática y escolástica, que nos ha legado Platón: el diálogo (la dialéctica) y la escritura (en un sentido muy peculiar). Ambas son medulares en el proceso de producción, transmisión y apropiación del conocimiento y, por tanto, inherentes al diseño utópico de una educación atractiva como la que da cuerpo a la república platónica.

El diálogo

Mucho se ha hablado de la afición de Sócrates por la conversación. Sin ir más lejos, Platón es quien con más fehaciencia nos rinde testimonio de ello, asegurándonos que este cotidiano *hobbie* era toda una epistemología, un método filosófico. La conversación también significaba un intercambio: "...la única forma de contacto intelectual fue el encuentro entre los ciudadanos" --dice Emilio Lledó.¹ El diálogo

¹ . Véase de Emilio Lledó, *La memoria del Logos*, p. 38.

socrático es por tanto el testimonio y la representación plástica de una cultura objetiva; la exposición crítica de idiosincracias en colisión.

Más allá del retrato antidionisiaco que Nietzsche hiciera de Sócrates, según el cual la discola influencia de Xantipa impelió al maestro a salir huyendo de su casa y convertirse así en un hombre público: "En realidad, Xantipa lo hizo adentrarse cada vez más en su singular profesión, debido a que convertía su hogar en algo infernal y hostil" --apunta el agudo Nietzsche--,² Sócrates ejerció, primordialmente, el poder del lenguaje, más precisamente del diálogo. Arte del que participan activa y objetivamente la boca y el oído, es decir las partes emisora y receptora. Arte disciplinar --diría-- del que tendría que dar mucha cuenta hoy en día la totalidad del sistema escolarizado.

El diálogo, o sea, la dialéctica: "La capacidad de hacer rendir cuentas y de hacer que otros rindan cuentas", abriga la pretensión socrática de poner de manifiesto, de hacer emerger el conocimiento, por medio de dos artes: la exhortación (*protreptikós*) y la indagación (*elenchos*), los que juntos conforman el gran arte de la mayéutica.³ De modo que la conversación se eleva entonces al camino educativo del "cuidado del alma" (más adelante se verá éste con más detalle), el cuidado por el conocimiento del valor (*frónesis*) y de la verdad (*alethéia*). Si Sócrates visitaba los mercados, los gimnasios, el ágora, las palestras o la casa de algún amigo o personaje público, era porque de ese modo ejercitaba su oficio de partera; si los demás le mostraban hostilidad o franca oposición, él discutía con benevolencia, por considerar la conversación "la actividad propia de una

² Citado por Wilhelm Weischedel, *Los filósofos entre bambalinas*, p. 79

³ El arte de la partera. "Yo tengo en común con las parteras, el ser estéril en sabiduría, y lo que desde hace muchos años me reprochan, justamente, es que interrogo a los demás pero nunca respondo por mí, por no tener pensamiento sabio que exponer (Teetetos. 150c). Cfr. Nicola Abagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 768.

comunidad de libre educación"⁴. Además, esta era la única vía (y considero aún lo es) por la que podía transmitir la ciencia, la que, por lo demás, no se conformaba con verdades a la mitad o meras opiniones.

La tarea de desentrañar el conocimiento es una ardua tarea, no se lleva a cabo sin atravesar el puente que conlleva el paso de la ignorancia a la sabiduría, puente que además no puede ser cruzado sin mediaciones, comenzando por el propio sujeto y su relación consigo mismo, Xavier Rubert de Ventós dice apuntando a esta cuestión:

"El conocer mismo es pues una relación dentro del sujeto, entre sensación y recuerdo, entre *aisthesis* y *anamnesis*. El conocimiento verdadero parte del contacto ingenuo, sensible o inmediato —el "conocimiento tacto" de Epicuro, la "buena fe" del esclavo del Menón—, contacto que nos sirve para "despertar en nosotros una sensación que ya habíamos experimentado"; para transformar en líquido y manejable un caudal de conocimiento ya presente pero aún latente, ya controlable pero aún inmanejable".⁵

Platón, transcribiendo la memoria de esos días socráticos, vividos al calor de sedudas y arduas conversaciones recuperaría, no sólo en un acto de fidelidad filosófica, las enseñanzas de su maestro Sócrates, sino que daría fe y transmitiría,

⁴. *Ibid.*, p. 321.

⁵. Véase el inquietante libro de Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*, p. 164.

sintetizándola, la propia aprehensión (*mathesis*) del conocimiento que le fue condonado. De esta forma el polígrafo Platón compendiaría, quizá sea lícito pensar que en correspondencia con su teoría de la reminiscencia (*anamnesis*), los alcances de su propia memoria. Memoria de ese proceso de intercambio que es el diálogo, la interlocución y su resultado: la dialéctica, la filosofía.

"De mí —dice Platón en la Carta VII— no habrá nunca un tratado sistemático. La filosofía (el saber) no puede reducirse a fórmulas, como se hace con las demás ciencias (saberes particulares). *Sólo después de haberse acercado por mucho tiempo a estos problemas y de haber vivido y discutido en común*, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma, como una luz."⁶

Memoria y luz, por lo tanto, del pulido territorio de las Ideas-Formas; del registro de un u-topos, el Topos Uranos, plétórico de categorías y valores ideales. U-topos que no escapa ni está más allá del mundo sensible, sino que por el contrario, busca otorgar su utilidad práctica al proceso cognoscitivo. "La conversión (*metrastrofé*) al mundo de las ideas no se realiza así contra la belleza sensible sino precisamente a través de ella" —afirma Rubert de Ventós.⁷ El conocimiento, por tanto, no está fundado sino en esa relación comunicante establecida mediante el diálogo. El saber portador de cultura advierte así que la cultura puede convertirse en *paideia* y *politeia*, en ejercicio político. El diálogo, entendido como el "puente que

⁶. *Idem.*

⁷. *Idem.*

une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados",⁸ encierra el valor epistemológico inapreciable de señalar nada menos que es el intercambio verbal del saber mediante el cual concurren las ideas y su orientación, o sea, las posiciones políticas, las voces individuales, las que producen el saber y el poder. El diálogo tiene una utilidad práctica muy concreta: "La dialéctica de lo pensado acaba objetivándose en la lógica de lo dicho".⁹ El saber emergido del diálogo vocea entonces la relación del sujeto con las cosas, entre los sujetos y con el propio sujeto.

"La verdad del diálogo platónico no son las doctrinas expuestas o la tesis defendida --sostiene Xavier Rubert de Ventós--, sino la relación dramática entre sus participantes y el 'tercer espectador' o lector, que presencia el drama. No se trata pues de una verdad anterior sino consiguiente al uso y el abuso, al desarrollo y a la recreación que de ella hagan los sujetos. *De objeto, la obra se transforma y se resuelve en puerta y puente --symbolon-- entre sujetos.*"¹⁰

Sólo mediante el pensamiento compartido a través del habla, es decir el diálogo, se gesta el conocimiento. Por esta convicción: "La misma estructura dramática del diálogo platónico nos advierte y previene contra el peligro de que la

⁸. Véase Emilio Lledó, *op. cit.*, p. 39.

⁹. *Ibid.*, p. 42.

¹⁰. Véase X. Rubert de Ventós, *op. cit.*, p. 163.

cultura --que no es más que relación, instrumento, circulación e interferencia entre individuos-- se sublima en un elenco de verdades, precipitadas a su vez en un tratado sistemático".¹¹

El diálogo es el método más fiel para conocernos, para producir, transformar y apropiarnos del conocimiento. Es la imprescindible relación pedagógica, que Michel Foucault ha considerado, en su tratamiento del platonismo, como aquella "transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de actitudes, de capacidades, de saberes que antes no poseía y que deberá poscer"¹² al final de la relación misma.

La república platónica, a la que trataremos de acercarnos más adelante, no se plantea a través de un tratado sistemático o el especulativo razonamiento de una sola persona. La república se basa en la interacción vital de todos y cada uno de los habitantes, que habrán de ser los guardianes de una sintaxis: la del diálogo contradictorio (*elenchos*).

La escritura

Platón era polígrafo (a su pesar, quizá, si como diría Maurice Blanchot, la escritura se vive como una tarea interminable, aunque en realidad por otras razones que pasaré a explicar). A través de la escritura se reproducen las apariencias, los simulacros de lo real (*eidolon*), o se revela a través de ella, concebida más allá de su

¹¹. *Idem*.

¹². Véase Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 101. para este capítulo, la interpretación sobre la teoría histórica y social de la subjetividad de este extraordinario filósofo, me resulta valiosísima.

forma gráfica, el Logos, la verdad (*alétheia*), el desocultamiento del ser que hay en las cosas.

Platón, el primer "filósofo-escritura", como lo llama Emilio Lledó, eligió la forma del diálogo. Como portador responsable de la escritura literaria y consciente de su poder cultural (no olvidemos que es la *paideia* un punto cardinal del mundo espiritual: metafísico, ético y estético ateniense de la segunda mitad del siglo V), Platón tomó la vía de ser el portavoz de muchas voces, de interlocutores que conformaban y daban fe de la vida pública de su época. Pero sobre todo de ser el transcriptor de una voz que destacó entre todas, la de su maestro Sócrates, quien prefirió ser ágrafo (o el escritor que utilizaba la tinta indeleble de una elevada enseñanza).

En el *Fedro* es donde Platón, en dicción de Sócrates, revela su posición ante la escritura. Asoma, por supuesto, su mano y su estilógrafo. Nada baladí resulta el hecho de que en este diálogo, en medio de la charla socrática que, hasta ese momento ha versado sobre el amor, Sócrates dé un brusco giro hacia lo que hace bueno o malo un discurso: en éste está implicado un amor a la verdad y un profundo compromiso con la comunidad.

La escritura, para Platón, es un "medio débil, o asténico, de expresión", como así lo manifestó en la Carta VII, donde dice:

"Todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de las gentes, confiándolo a la escritura, de modo que si alguna vez advertimos que alguien ha confiado a los caracteres escritos asuntos a los que concedía una real

importancia 'entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón".¹³ [En el siguiente capítulo advertiremos una muy semejante convicción en el filósofo utopista Tomás Moro.]

Sin embargo, como hemos dicho, existe para Sócrates-Platón otro género de escritura: "es --dice Sócrates-- aquel que se escribe con la ciencia en el alma del que aprende; que es capaz, pues, *de defenderse a sí mismo*; y que posee la ciencia de hablar o callar según las personas".¹⁴ El *defenderse a sí mismo* (que no significa otra cosa, sino el "conócete a ti mismo", el "ocúpate de ti mismo" (*épiméleia*)¹⁵ prescrito en las puertas del oráculo delfico), es el principio que da vida a todo el proceso de enseñanza y aprendizaje escriturado, por así decir, con esta singular tinta socrático-platónica que, como vemos, es la de una escritura activa y vital, una escritura que sólo puede estar dada por la relación entre los sujetos (particularmente por el maestro y su discípulo). Una escritura que vivifica el movimiento de los sujetos hacia la verdad. Súbitamente (como llega Hermes con sus mensajes luminosos) Fedro repara ante esta definición de escritura: "Te refieres pues al discurso del que sabe [*eidotos logon*], un discurso vivo y animado [*zonta kai empsychon*], del cual el discurso escrito no es más que una imagen [*eidolon*]"¹⁶

¹³ Véase Ignacio Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, p. 155.

¹⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵ Michel Foucault en su cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento, sobre Hermenéutica del sujeto*, *op. cit.* hace un interesante análisis de este concepto.

¹⁶ Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 156.

Se trata entonces de la escritura que imprime el maestro en sus discípulos, la que "implanta en el alma los modelos de la realidad, fructifica en las costumbres y el carácter [*ethos*] y enseña apropiadamente a los demás la verdad de las cosas".¹⁷ Una vez más vemos aplicarse el modelo Topos Uranos en un sentido práctico, que para ello fue imaginado; al servicio de los sujetos y su relación con la verdad. Michel Foucault nos señala, con base en el *Fedro* y el *Alcibiades*:

"No existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro, pero lo que define la posición del maestro es que aquello de lo que él se ocupa es precisamente el cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien él sirve de guía. El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el sujeto tiene de sí mismo. Al amar de forma desinteresada al joven discípulo, el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe de tener de sí en tanto que sujeto."¹⁸

El hecho de que la virtud sea susceptible o no de ser enseñada es el punto clave de la polémica en la que Platón traba la conversación de Sócrates con el sofista Protágoras. Era necesario para Platón y su economía del conocimiento, necesaria a su Teoría, y sobre todo, necesaria a la crítica de su momento histórico.

¹⁷. *Idem*.

¹⁸. Véase Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 49.

desenmascarar la verdadera actividad de los sofistas, prototipos ideológicos de nuestros educadores en turno. Según lo describe Ignacio Gómez de Liaño,

"El sofista viene a ser un retoño del viejo sacamuelas ambulante, lo bastante astuto como para haber sabido ponerse a tono con los nuevos tiempos renovando sus pertrechos, a fin de captarse mejor a los hijos de las clases ricas, a los que promete un saber universal que les servirá de valiosa ayuda para conquistar y conservar el poder político".¹⁹

Frente a la pedagogía de los sofistas, Platón fue edificando un sistema de aprendizaje de más altas miras, al que habría que agregar el proceso de conocimiento de las realidades del momento histórico, el nivel de la especulación pura, es decir, el develamiento de las mentiras (mitos, en griego), o los volubles balances de la opinión (*doxa*) para, en su lugar, responder con verdades más sólidas y duraderas. Por ello, pienso, Sócrates insiste a Protágoras que hable sobre las ventajas de su ciencia, y no sólo eso, sino que fundamente cuál es el propósito de su quehacer. "Si nos puedes demostrar claramente que la virtud por su naturaleza puede ser enseñada, no nos ocultes tan rico tesoro, y haznos partícipes de él", incita Sócrates a Protágoras. Entonces Protágoras, haciendo gala de su facultad de tramar un discurso largo y elocuente como corresponde a la Retórica, hace uso del mito de Prometeo y de la donación mítica de las ciencias. Platón-Sócrates responde en

¹⁹. Véase Ignacio Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 132.

defensa del laconismo, es decir del relativismo necesario, la determinación de que el hombre individual es la medida de todas las cosas:

...muchos de nuestro tiempo y muchos de los anteriores siglos han comprendido que laconizar es mucho más filosofar que ejercitarse en la gimnasia, por estar muy persuadidos, y con razón de que sólo un hombre muy instruido y bien educado puede tener semejantes arranques.²⁰

Era necesario, para la fundamentación de su teoría de la transmisión del conocimiento que Platón, a través del laconismo socrático, se ahorrara las palabras y exigiera a Protágoras ceñirse al mismo régimen, porque conociendo los devaneos del uso del lenguaje por parte de los sofistas, no quedaba otro remedio que poner límites, y decir palabras cuyo contenido dejaría, en calidad de cáscaras secas, las emitidas por los artífices mismos de la palabra y el lenguaje. No es en el discurrir desmedido y astuto del lenguaje donde la verdad hace su aparición. La donación del saber (científico) no se logra con tan solo discurrir y floriponderar sus cualidades más legítimas, en un simple ejercicio de hacer más giros del lenguaje. Una cosa queda clara, los sofistas no curaban la ignorancia, por el contrario, hacían más lejano ese camino. Estaban inmaduros frente a la nueva ciencia de Sócrates-Platón. En un nivel pragmático, sólo el diálogo, la conversación propiamente dicha, con sus tiempos de afabilidad y de cordura, de arenga y de polémica, podían introducir la reflexión de lo que significaba establecer las bases de la virtud, ésta, como

²⁰. Véase Platón, Protágoras, p. 126.

categoría, y no como una simple y agradable máscara. Para los sofistas, la enseñanza de la virtud era al parecer, la labor de enseñar a quienes detentaban el poder, la manera más astuta y elegante de ejercerlo. Ese es el blanco mismo al que Platón lanza sus flechas. Finalmente, Sócrates inyecta en este diálogo la curiosidad auténtica de lo que sea la virtud.

De esta escritura es pues la materia con que estará diseñada la educación socrático-platónica que veremos estipularse con su mayor relieve en la *República*.

El diseño de la Ciudad Ideal

La mayúscula de la Ciudad Ideal, si "toda Mayúscula es --como afirma Rubert de Ventós-- un atentado contra el medio que se produce",²¹ fue ideada por el filósofo Platón (427?-347 a. de C.) como emblema frente a los tiempos revueltos que le tocaron vivir. Un símbolo universal del Poder (con lo que éste tiene de intolerante) debía ser digno, a su vez, de oponerse a la descomposición de una democracia, que "inventada" en el siglo de Pericles (quien fuera el primero en osar "convertir una teoría en una realidad"), no era, en suma, "más que el gobierno de una minoría", como señala Robert Cohen. No obstante, un suceso se antepone ante todos: la debacle del mundo helénico: la guerra del Peloponeso.²²

Esa mayúscula era imprescindible frente a una realidad que ya mostraba el franco desmoronamiento de las leyes que habían regido la vida civil de Atenas y

²¹ Véase Xavier Rubert de Ventós, *Ensayos sobre el desorden*, p. 10.

²² "...la guerra del Peloponeso había sido demasiado larga para que sólo provocase lo que se llama una crisis; había producido una modificación duradera en el modo de vivir y, por consiguiente, de pensar, de un pueblo, uno de cuyos elementos esenciales, el elemento rural, se hallará en adelante absorbido, en gran parte a lo menos, por el elemento urbano", cfr. Robert Cohen, *Atenas, una democracia. Desde su nacimiento a su muerte*, pp. 91 y 143.

Esparta, las dos ciudades madres, "metrópolis" ("en contienda mortal entre ambas por la hegemonía sobre un mundo homogéneo" --como recalca Ramón Pérez de Ayala--),²³ que conformaban el mundo helénico.

La conservación de la ciudad y, con ella, la de sus horizontes futuros habría de ser para Sócrates-Platón ("Que sin el maestro Sócrates no hubiera podido existir, cuando menos tal como fue, el discípulo Platón [y] sin Platón no hubiera existido tampoco el Sócrates histórico que todos conocemos")²⁴ una de las empresas más emergentes. No era posible permanecer inmune si frente a los ojos agonizaba Atenas (de quienes Sócrates y Platón fueron privilegiados ciudadanos). Era preciso volver a los fundamentos que dan materialidad y significado espiritual a la ciudad. Es la ciudad el *onfallos*, el centro desde el cual emanan las más acabadas reglas de convivencia social; es también la fuente que civiliza, que educa los caracteres y los temperamentos, para domeñar las cruentas leyes que rigen a la barbarie. La ciudad nos remite a las murallas (Atenas poseía las del Ponto), y a los diques que se precisan para preservar los frutos de la civilización. La ciudad de Sócrates-Platón: Atenas, quien tenía por diosa tutelar a Atenea: símbolo de la sabiduría, pero también de la justicia y la guerra, era, a mediados del siglo V:

"...una ciudad en que, ni más ni menos que en otras, cada habitante no llevaba en sí a un letrado, pero donde la vida pública mezclaba tan bien las clases sociales, donde el desarrollo del comercio extendió de tal modo el terreno de las

²³ Véase el anejo libro de Ramón Pérez de Ayala, *Viaje entretenido al país del ocio (Reflexiones sobre la cultura griega)*, pp. 164-165.

²⁴ *Ibid.*, p. 161.

relaciones exteriores, que se encuentran diseminados en ella, más sin duda que en cualquier otra parte, una viva curiosidad, la afición a discutir y el deseo de instruirse".²⁵

De aquí que la República platónica esté organizada según este deseo de instruirse que regía entre los conciudadanos atenienses, según una teoría educativa. Juan Jacobo Rousseau --según lo refiere Werner Jaeger-- declaró que la *Republica* no era, como pensaban "quienes sólo juzgaban los libros por sus títulos, una teoría del estado, sino el más hermoso estudio sobre educación que jamás se hubiese escrito".²⁶

De cualquier modo, la educación de los habitantes de la Ciudad ideal conllevaba directamente el problema de su Gobierno, también con mayúscula, ideal. "Una ciudad se gobierna a sí misma. Mejor dicho, el gobierno, en su forma más esquemática, nace con la ciudad".²⁷

No obstante esa íntima relación entre la sociedad real y el modelo, la ciudadela platónica requerirá estar gobernada por una mayúscula todavía más necesaria, la que rige y acompaña a la Idea. "La idea es la fuente de toda autoridad. Autoridad viene de autor, el que hace y crea. No se puede hacer sin la idea de lo que va a hacer. Así, pues, el gobernante ideal, en el gobierno ideal, es el señor de las ideas, el filósofo".²⁸

²⁵. Cfr. Robert Cohen, *Atenas, una democracia. Desde su nacimiento a su muerte*, p. 123

²⁶. Cfr. Werner Jaeger, *Paideia. las ideales de la cultura griega*, p. 592.

²⁷. Véase Ramón Pérez de Ayala, *op. cit.*, p. 165.

²⁸. *Ibid.*, p. 167.

Sin embargo, el régimen que funda la Idea tendrá que ser pasado por el cedazo de la dialéctica. La república fundada por Platón, con la ayuda del mundo de las ideas, redundará en una crítica materialista de la cultura. El gobierno ideal platónico apuntará hacia la construcción de un nuevo mundo cultural. No un mundo cargado de dioses, como el de Tales de Mileto, sino cargado del referente simbólico de los conceptos, de las Ideas-Formas.

"Toda la obra de Platón puede entenderse --afirma X. Rubert de Ventós-- como una feroz crítica materialista de la cultura --una crítica orientada ante todo a evitar que la cultura se constituyera en lo que ha llegado a ser para nosotros: una entidad ideal que deseamos aprender, poseer, dominar, sentir, adaptar, ponernos a su altura. Es contra esta cultura que la escritura vendría a consolidar (contra la cultura objetiva y estúpida que "parece pensar, pero que, por más que le preguntamos, siempre nos responde la misma cosa, mostrándose, al fin, como vana simulación") es contra este saber, que se organiza sistemáticamente la obra de Platón."²⁹

La república platónica, la primera utopía comunista, es una ciudad habitada por los mejores (*aristos*) y equilibrada por la igualdad de derechos para todos. Pero también es el primer producto de la propensión utópica que da fundamento filosófico al sueño de construcción de una ciudad regida por la inteligencia. Es el

²⁹. Véase X. Rubert de Ventós, *op. cit.*, p. 161.

desarrollo de la inteligencia, del intelecto hacia donde apunta el proceso de producción, transmisión y apropiación del conocimiento que enviste el proyecto utópico. Se trata también de la primera crítica del Estado social apoyada en las clases sociales y en las condiciones materiales, porque es preciso sentar aquí que Platón no perdió de vista para su edificación ideal los conflictos y profundas contradicciones de su sociedad real, por el contrario éstos fueron los principios nodales que sólo la filosofía podía dirimir e incluso colocarse en la posición de gobernar. De aquí que en una mezcla de escepticismo y voluntad revolucionaria pusiera estas palabras en boca de Sócrates:

"No hay esperanza de que cesen los males para los Estados [de la Hélade] --y, en mi opinión, tampoco para la humanidad-- si no es mediante una unión personal entre el poder político y la filosofía y una descalificación forzosa de aquellas naturalezas vulgares que ahora siguen una de estas dos finalidades con exclusión de la otra. La unión puede alcanzarse por uno de estos dos caminos. O los filósofos tienen que llegar a ser reyes en nuestros Estados o bien los que ahora se llaman reyes y potentados tienen que entregarse auténtica y completamente a la filosofía".³⁰

Era necesario un símbolo consolidado en el rigor, la idealidad y la armonía, un símbolo que significara a la sociedad real histórica y la unificara. De esta forma

³⁰. Véase Platón, República, p. 139.

el interés y la preocupación por establecer un orden político más estable y permanente se verían reforzados con la creación de valores inmarcesibles (dispuestos a actuar en todo momento como prototipos), y una educación y aculturación lo suficientemente rigurosa como para evitar que los ciudadanos se dejasen influir por un medio poluto. La tarea que Platón encomienda a la filosofía, la coloca en el peldaño más alto en la labor de aculturación social.

Alcanzar, por tanto, una ciudad ordenada, determinada históricamente, situada en el tiempo y en el espacio, lo más fiel a aquella Ciudad ideal abstracta que estableció el campo eidético de la dialéctica,³¹ fue antes que nada un anhelo de "elearlo todo a la dignidad institucional del Símbolo".³² La realidad imaginada por Platón, hecha de binomios, como falacia y verdad, ignorancia y saber, *aisthesis* (sensación) y *anamnesis* (recuerdo), etcétera, sentó, para después superar, las bases de una relación más sensible con la realidad material. La proyección utópica de la Ciudad Ideal, imposible en su existencia histórica y singular respondió, simple y sencillamente y, quiero creer, continúa respondiendo, a lo que Ernst Bloch denominó *desiderium*, o sea, el deseo hacia delante de todos los hombres y el horizonte de cada ser.³³

La industriosa labor que acometió Platón para diseñar la Ciudad Ideal, en sus dos órdenes: puro del Logos (invisible, autónoma, rica e inmutable), y abstracto (sensible, emulando al primero, pero realizando sus posibilidades sólo y si toma

³¹ . El campo eidético de la dialéctica platónica significa, siguiendo a Víctor Gómez Pin, la parte más hermética de ésta, pero también "lo visionado en el momento álgido de la ascensión dialéctica". El filósofo es quien realiza la actividad contemplativa de esta estructura, "hay, salvo error, un sólo pasaje de la obra de Platón donde éste nos da una pista para introducirnos en el campo eidético; esta preciosa indicación se halla en el diálogo *Sofista*", *op. cit.*, p. 32.

³² . Véase, Xavier Rubert de Ventós, *op. cit.*, p. 11.

³³ . Véase Ernst Bloch, *El principio esperanza*, p. XIV.

cuerpo, si se encarna en la historia), quedó magníficamente expresada en el rico entramado de conversaciones que constituye la obra platónica. Poco a poco, a lo largo de su extensa obra, Platón iría poniendo los cimientos del orden ideal, sirviéndose de la representación plástica del buen gobierno del Estado, pero, primordialmente, sirviéndose de un programa de perfeccionamiento de los individuos que, con miras a alcanzar la excelencia, serían formados con el buril de la buena educación, la única "...que da al cuerpo y al alma toda la belleza, toda la perfección de que son capaces".³⁴

La Ciudad, el Orden, la República ideales se nutren, pues, de la convicción de que pueden ser hasta cierto punto viables. Una formación estricta del alma y una transmisión del conocimiento basada en el esfuerzo y la atracción hacia el perfeccionamiento, pueden elevar a los individuos a la búsqueda de formas de perfecta armonía. El que las sociedades logren cabalmente encarnar el modelo ideal no es, de hecho, una preocupación del utopista. Lo importante es estimular la tendencia hacia el modelo y aplicar los fármacos necesarios para combatir o, en su defecto, contrarrestar, los virus que padecen los estados universales. La cuestión es luchar a brazo partido contra la corrupción, "contra los elementos anárquicos de la concupiscencia presentes en el alma del hombre".³⁵

Existe por tanto el ejercicio de una disciplina del alma (como veremos más adelante) que con ayuda de lo aprehendido por intelección y de la vía sensible busca una adecuación al Orden.

³⁴. Platón, *República*, p. 96.

³⁵. Cfr. Frank E. Manuel y Fritze Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, p. 160.

"Los sabios Callicles --asevera Sócrates en el *Gorgias*-- dicen que un lazo común une al cielo con la tierra, a los dioses con los hombres, por medio de la amistad, de la moderación, de la templanza y de la justicia: por esta razón, querido mío, dan a este universo el nombre de *Orden*, y no el de desorden o licencia."³⁶

Las mismas normas que rigen la educación de los sujetos individuales rigen la Ciudad:

"El cuidado de uno mismo encuentra, por tanto, en el bienestar de la Ciudad su recompensa y su garantía. Uno se salva en la medida en que la Ciudad se salva y en la medida en que se ha permitido a la Ciudad salvarse al ocuparse de uno mismo. Esta circularidad se despliega a lo largo de toda la arquitectura de *La república*."³⁷

Cabe señalar, antes de terminar este apartado, que el *Timeo*, uno de los últimos diálogos escritos por Platón, narra de una forma mítico-política la creación del mundo, es decir del Orden. Este diálogo por tanto es referencia obligada para abordar el entramado que da textura a la república ideal. En el *Timeo*,

³⁶. Véase Platón, *Gorgias*, pp. 189-190.

³⁷. Véase Michel Foucault, *op. cit.*, p. 67.

"...seguimos inmersos --afirma Víctor Gómez Pin-- en plena *politeia* y ello porque el Mundo (Cosmos), como la ciencia, el arte, la producción o la ética, sólo tienen sentido si en el horizonte se vislumbra una Atenas más o menos arcaica: tras el esfuerzo demiúrgico por construir un cosmos se esconde, como su fundamento, la platónica y quizá eterna aspiración a la Ciudad Ideal".³⁸

La formación del alma

En el trazado utópico de Platón, a la teoría del Estado (a quien compete la legislación de lo justo), corresponde una teoría de la educación (a quien compete la práctica de los valores). Platón amalgama estas dos teorías, por así decirlo, en la actitud práctica de "modelador de almas".³⁹

La campaña civilizatoria que Platón emprende en la *República* parte de la relación *paideia* y *politeia* como puntos cardinales de su teoría de la educación. Era una impronta del momento desembocar los problemas de la política: lo justo, el bien común, la división rigurosa del trabajo, la comunidad de bienes, la igualdad de los sexos, en una teoría de las "partes del alma". Era necesario elaborar un modelo de formación del ser que, a su vez, estuviera implicado a una epistemología. "La formación del alma --afirma W. Jaeger-- es la palanca por medio de la cual hace que

³⁸. cfr. Víctor Gómez Pin, *El drama de la Ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, p. 22.

³⁹. Véase Werner Jaeger, *La paideia*, p. 591.

su Sócrates mueva todo el estado."⁴⁰ La *politeia* por tanto no debía ejercerse sin una ligazón estrecha con el proceso de transmisión del saber y la aculturación.

La formación del alma está, por tanto, en estrecha relación con el Estado y con su estructura. Es ésta la que porta los principios y los medios para alcanzar la meta divina: la idea de Bien (el Bien de los bienes) que se desbasta en el centro del Estado perfecto. Pero esta preciosa joya: el Bien, no es posible obtenerla sin esfuerzo, antes bien no hay que buscarla en las profundidades de una mina (algo muy parecido a la alegórica caverna donde los esclavos juegan a adivinar qué son las sombras reflejadas, a qué cosas representan) sino afuera, en plena luz del día:

"...en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea de bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; pero, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y el soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública".⁴¹

Sólo por medio de la educación y de un proceso de aculturación que implique la orientación de las ciencias y las artes, de las profesiones y de los oficios, e incluso de la regulación de los lazos entre hombre y mujer, es posible pensar en la constitución de un paradigma político.

⁴⁰. *Idem.*

⁴¹. Véase Platón, *República*, p. 239.

Esa correspondencia entre *politeia* y *paideia* "que --como señala W. Jaeger-- ya por aquel entonces mucha gente sólo debía de reconocer de relaciones muy vagas",⁴² sería para Platón la piedra angular de toda su teoría de las "partes del alma", la cual antes que considerar masas informes la colectividad de la *polis*, construye en su lugar, y por considerarlo el camino más fructífero, un ejemplo modélico de ciudadano (los guardianes: "la única clase que le interesaba realmente"),⁴³ una figura educada en el régimen de la virtud (*areté*) y del conocimiento de la verdad (*aléthia*). Dos conceptos bastiones con los que su Sócrates combatió a sus contrincantes políticos y a los sofistas.

La virtud (la formación del alma) y la verdad (el proceso de conocimiento, la ciencia) constituyen los núcleos activos de toda la obra platónica. Estos dos campos del orden de la moral, fértiles para la forja de individuos libres y soberanos, virtuosos y buenos, constituyen el basamento de la primera filosofía política que imbrica los problemas del gobierno de los pueblos con la necesidad de una transmisión del conocimiento en sus tres estadios: metafísico (religioso), ético y estético.

La proyección de un mundo utópico implica una gran responsabilidad, si es un mundo saludable el que se quiere posibilitar. Platón, en este sentido, proyectó su orden ideal con la mirada médica del que conoce la epidemia de los males sociales y advierte las enfermedades y sus inminentes estragos. Pero estos males tocan directamente a los individuos particulares y es a éstos a los que habrá de supervisarse durante toda la escalada de su formación, y más precisamente,

⁴² . Véase W. Jaeger, *idem*.

⁴³ . Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 160.

supervisarse de un modo permanente, ya que un cierto panóptico, la vigilia de los guardianes, será tarea irrenunciable. Si las almas que han de habitar este mundo ideal (hipotéticamente hablando: Platón estaba consciente de la relatividad del proyecto) están capacitadas para dignificarlo, es que sabrán conservar la salud. En el *Gorgias*, Sócrates dice a Calicles: "...el ser virtuoso y bueno no [es] otra cosa distinta que asegurar la salud de los demás y la propia".⁴⁴

La formación del alma, por tanto, requiere de "un cierto poder y cierto arte para no cometer injusticia",⁴⁵ que desde la metafísica platónica "consiste en que poseemos por naturaleza el conocimiento", sólo que habrá que sufrir un parto doloroso, "un trastorno en los hábitos espontáneamente adquiridos; un giro [...] en la atención",⁴⁶ para llegar a su asunción.

Para consolidar su *politeia* y *paideia* ideales, Platón revolucionaria lo que en su época era considerado ciencia. En medio de su incansable interrogar Sócrates insta al sofista Protágoras:

"...descúbrete más, y dime lo que piensas de la ciencia [...] Porque he aquí el juicio que el pueblo forma de la ciencia: para la multitud la ciencia ni es eficaz, ni capaz de conducir, ni digna de mandar [...] en una palabra, el pueblo tiene la ciencia por esclava, siempre regañona, dominada y arrastrada por las demás pasiones".⁴⁷

⁴⁴. Véase Platón, *Gorgias*, p. 193.

⁴⁵. *Idem*.

⁴⁶. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷. Véase Platón, *Protágoras*, p. 185.

Lo que la ciencia es para Sócrates quedará galvanizado, por así decirlo, en la teoría de las ideas platónica. Era necesaria la transmisión de este saber para lograr la formación de almas templadas y sensatas. La conducción esmerada de una educación que colocara al hombre más allá de sus deseos animalescos.

El conocimiento solar

En el libro VII de la *República*, Platón, reconociendo la utilidad del mito para allanar el camino a la teoría, nos introduce en el mito de la caverna, el cual se erige, de la forma más sugestiva y conmovedora, para ilustrarnos el proceso que lleva de las opiniones a las ideas, de la ignorancia al saber, del cautiverio a la libertad. He aquí el proceso cognoscitivo que habrá de regir tanto en el mundo real como en el utópico, proceso mediante el cual todo lo proyectado como deseable se cumple como posibilidad y mucho más importante aún, como medio para conocer la verdad y alcanzar la *mathesis*, el saber del mundo. Pero este proceso, como ha señalado Michel Foucault, implica la ascesis: "La ascesis es menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga. Y en esto consiste la formación atlética del sabio: el atleta antiguo es el atleta de la espiritualidad, un atleta de lo que va a ocurrir".⁴⁸

Ahora bien, para que esta ascesis se lleve a cabo es preciso, siguiendo la trama del mito de la caverna, que los prisioneros que la habitan, quienes sólo

⁴⁸. Véase M. Foucault, *op. cit.*, pp. 94-95.

conocen las sombras que el fuego de una fogata permite ver reflejarse en el muro, algo semejante a "las mamparas que los titiriteros y saltimbanquis (*thaumatopoiói*) ponen entre ellos y el público",⁴⁹ sean liberados de su soterrado encierro y expuestos a la luz del día. Y así ocurre con uno de los cautivos quien es extraído de su cautiverio. Sin embargo el paso de la penumbra engañosa, que sin embargo creaba la ilusión de conocer las cosas reflejadas, como en un especie de casamiento con las sombras, de familiaridad y de costumbre, a la luz plena que baña el exterior, no es un paso inmediato, conlleva dificultades extraordinarias e incluso dolor físico. Los ojos del excautivo son heridos por una luz deslumbrante: "--Y si se obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?".⁵⁰ Entonces el dolor que el esclavo experimenta al ver la luz es semejante, podríamos decir, al alumbramiento, a nuestro nacimiento, un despertar lento y doloroso, acompañado de un llanto profundo y ofuscado.

Pero la tortura (como la que implica el trayecto de la vida, sobre todo si se vive sin sabiduría) no acaba allí, el cautivo será, paso seguido, "arrastrado", así lo dice Sócrates literalmente, a escalar una áspera y escarpada pendiente que conduce al campo inundado de luz solar. En un primer momento, dice Sócrates, el esclavo liberado "necesitaría acostumbrarse". Sólo según una escala de re-conocimientos, el cautivo podrá "reenfocar su mirada, habituarla a lo más claro".⁵¹ Es así como actúa el tiempo del conocimiento, por gradaciones, existe una distancia temporal entre la

⁴⁹. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁰. Véase Platón, *República*, p. 237.

⁵¹. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 81.

intuición, la percepción, la aprehensión e intelección de los objetos. De modo que el cautivo antes que ver la luz de frente verá las cosas reflejadas en el agua, para más tarde poder ver las cosas mismas. "--Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar."⁵²

Se trata de un despertar que no es súbito en este estadio, requiere de una trayectoria, tal y como la que recorreremos con nuestra propia vida, aunque de modo más sucinto. La contemplación del Sol, lo que en la filosofía del oscuro Heráclito equivale a discernir el Logos, más precisamente al ejercicio de despertar el logos para concertarnos con el Logos-fuego siemprevivo, es el último grado en "la ascensión del proceso cognocitivo".⁵³

Pero, más adelante, el cautivo emprenderá el camino de regreso a la caverna, tratará de disuadir a sus antiguos compañeros de la importancia radical que implicó su metamorfosis. El ahora tiene otros ojos, otra mirada, ha realizado una torción en los ángulos de su originaria visión, a cambiado su aparato perceptivo e intelectual. No sin dolor descenderá al antro subterráneo, ya que su visión sufrirá una reducción notoria y sus compañeros le reprocharán su osadía. La osadía de haber salido y ascendido a las altas gradas de un camino temido, ya que los cautivos se jactan de jugar a ser expertos en detectar ídolos y sombras, de conservar su memoria y el orden en que marchan. Se jactan de su sujeción y cobardía, se solazan de estar volcados a lo particular, en el mundo donde sólo bailan los espectros de las cosas.

⁵². Véase Platón, *República*, p. 238.

⁵³. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 81.

Platón concluye la fábula advirtiendo en boca de Sócrates que si el que ha sido bañado por la luz solar pretendiera decirles a sus compañeros lo errados que han estado, éstos serían capaces de "echarle mano y matarle",⁵⁴ con lo que Platón parece tener en mente la suerte que el mismo Sócrates corrió en manos de sus conciudadanos. Pero la lección extraída del mito debe quedar muy en claro:

"...toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y una vez que haya pensado que también ocurre lo mismo en el alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre, o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así, considerará dichosa a la primer alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz".⁵⁵

El órgano de la visión es por tanto un timón en el mar grisáceo de la ignorancia, es el que regula nuestro conocimiento y determina incluso nuestro

⁵⁴ . Véase Platón, *República*, p. 239.

⁵⁵ . *Ibid.*, p. 240.

comportamiento hacia las cosas (en éste están implicados nuestro bien y nuestra justicia). Es "esa orientación que va en el sentido de la exactitud y corrección, pues el ser mismo es causa de todo lo exacto y correcto".⁵⁶ Es en la luz solar donde se pule, por así decirlo, el cristal de nuestra visión; pero Platón nos advierte de la existencia de los "malos, pero inteligentes", quienes poseen agudeza pero no exactitud, porque "cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto más serán los males que cometa el alma".⁵⁷ Por consiguiente, lo que la exactitud desentrañará en la heliomaquia platónica, es el modelo: el mundo de las ideas, los paradigmas intelectuales de las cosas sensibles: "El modelo es la exactitud perfecta y absoluta a la que nunca llegan en el mundo material las cosas, pero de la que son subsidiarias, ya que de la exactitud con que copian el modelo deriva su ser la cosa que son".⁵⁸

La educación música

Platón --"el prototipo de los utopistas"--,⁵⁹ busca una república ideal sin perder de vista las condiciones materiales de su tiempo. Pensar que esta proyección idealista se alejaba de dichas condiciones constituye un equívoco. Aun persiguiendo la constatación de la filosofía idealista que le guiaba, Platón no dejó de considerar para el diseño de la Ciudad Ideal una correspondencia materialista de un régimen así concebido, con las condiciones de la sociedad real. Platón nunca soslayó las

⁵⁶. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 89

⁵⁷. Véase Platón, *República*, p. 241

⁵⁸. Véase I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁵⁹. Sus dos obras principales la *República* y las *Leyes* son una ética y una política filosóficas orientadas a realizaciones prácticas. León Robin, *Les grand philosophes*, citado en: M. Dommanget, *Los grandes socialistas y la educación. De Platón a Lenin*, p. 9.

contradicciones históricas. Su diseño está basado, como ningún otro, en lo corroborable de las leyes. En ningún momento Platón perdió de vista lo posible, lo realizable del régimen ideal; tampoco dejó de advertir que la sociedad real es corruptible y que sus gobernantes no escapan, ni mucho menos, a las influencias perniciosas de un medio poluto. Detentar (en el sentido de "retener uno lo que no le pertenece") el poder político, es lo que generalmente acontece. Excepcional resulta aquel gobernante que no sucumbe al poder, a quien podríamos suponer sólo mítico.

Desde la conciencia de este desequilibrio, Platón emprende el viaje al mundo ideal, sin denegar que está regido por las leyes del mundo real (hay casi una imposibilidad de que surja el estadista exento de los vicios de la época). Platón no sólo perfila los rasgos de una educación, sino que fundamenta una teoría de la educación lo bastante amplia y rigurosa (la educación espartana como referente real), como para favorecer la marcha de una sociedad regida en la *justicia* (palabra enriquecida, personaje extinto).

El plan ideal de Platón está basado en la construcción de una *polis* lo bastante perfecta como para que cada ciudadano, gracias a las fuerzas retentivas y propulsoras que concierne la educación y a través de un prolongado proceso de formación, pueda llevar una vida feliz, es decir, una vida justa. El individuo social educado en el ejercicio de la justicia está de tal manera entrenado en el conocimiento de los valores, que puede llegar a la obtención de cierta impermeabilidad frente a las fuerzas corruptoras que impiden el establecimiento de un Estado democrático.

De nada estamos más alejados como de la vispera en que Platón avivó entre sus contemporáneos el deseo de alcanzar una ciudad ordenada, determinada históricamente, situada en el tiempo y en el espacio, lo más fiel a aquella Ciudad

Ideal abstracta que establecía el campo eidético de la dialéctica como meta. Actualmente el rostro de esta idealidad ya no nos deslumbra.

A mares de distancia estamos de la formación cincelada, por así decirlo, por una educación basada en la música, o sea en el aprendizaje de la bella dicción, la armonía, la gracia y la eurritmia, las que, hermanadas, constituyen la unidad de todas las excelencias, la *areté*.⁶⁰ Pero no puede negarse, a pesar de la lejanía de estas ideas, que si todavía aspiramos a la perfección y a la excelencia, la educación platónica sigue siendo una fuente de inspiración. Todo ello a pesar de que ni las "manos pensamentales" nos alcancen para asirnos de ese amor, parafraseando a Juan David García-Bacca, cuando se refería naturalmente al que soñaba acariciar el platonismo.

Como condición imprescindible para alcanzar un Estado perfecto y bien gobernado, deberá contarse con un sistema riguroso de educación para todos y cada uno de los ciudadanos. (Platón considera que la educación debe ser pública, idea por demás innovadora.) Sólo a partir de ésta, cada cual tendrá acceso directo al mundo del conocimiento de los valores.

Esta educación comprenderá un programa de acción, no precisamente mecánico y uniforme. Los guardianes, quienes son en un sentido amplio todos los ciudadanos (aun el gobernante) cuidarán el principio de la agrupación; es la colectividad, en sentido estricto, la que da sentido y dirección a un Estado democrático. El hecho de que los guardianes (y, con ellos el filósofo gobernante, quien es, incluso en detrimento suyo, el más apto para gobernar un Estado así

⁶⁰ Como nos indica Werner Jaeger, "el concepto *areté* significaba para los griegos, sobre todo, una fuerza, una capacidad [...] El vigor y la salud son *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu", en *Paidéia, op. cit.*, nota 4, p. 21.

proyectado) les sea debidamente recomendado y transmitido el régimen de imitación que conduzca a la cohesión de la colectividad, nos habla de una educación sintetizadora del cuerpo y del alma, de la música y la gimnástica.

"Es preciso que nuestros guardianes [...] siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan o imiten ninguna otra cosa. Pero sí han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes..."⁶¹

La minuciosa y rigurosa educación de estos guardianes ideales, centinelas de la Ciudad, no nos distraiga de las muchas formas de degeneración del alma humana, de aquí que Platón tome como modelo la ciencia médica. Así como existen almas justas también son poquísimos los caracteres que pueden sustraerse a la corrupción. Platón sin embargo pone en entredicho a las ciudades que necesitan de jueces y médicos. Es por ello que esta educación música, como lo refiere W. Jaeger, no abarcará "sólo lo referente al tono y al ritmo, sino también y según la acentuación platónica incluso en primer término, la palabra hablada, el 'logos'".⁶² Para acceder a esta disciplinada y equilibrada formación será preciso cuidar, en el sentido de la conformación constante de la "buena voluntad", lo que llevará a ser un alma-cuerpo justa. El tratamiento médico natural se hará aplicando por tanto una acertada educación.

⁶¹ . Véase Platón, *República*, p. 89.

⁶² . Véase E. Jaeger, *Paideia*, p. 604.

Esta educación comprenderá un régimen de imitación (*mimetike*) muy bien definido. O sea una toma de posición estética. Es bien conocido y profusamente analizado el "meticuloso sistema de censura" contra los practicantes de las artes que rige la república platónica, e incluso se ha llegado a considerar a Platón un poeta frustrado. Aquí, en realidad, no queremos enfrascarnos en una discusión en este sentido, más bien quisiéramos señalar, siguiendo el hilo de nuestro análisis relativo a las formas de transmisión del saber en la utopía, que Platón construye este sistema de discriminación estético en aras de una razón práctica y epistemológica. Así lo sintetiza en el libro III de la *República*, cito:

"No sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de los seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y

agraciado; de este modo, los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno sólo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a los ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza.⁶³

Platón matiza el camino educativo de los guardianes, considerando en primer término el papel que juega la imitación, desde el punto de vista psicológico, en el proceso educativo. Esta imitación tendrá que ser limitada, ya que al imitar sin restricción el imitador corre el riesgo de mudar su alma. Tendrá que imitar por tanto únicamente lo bueno, personificar sin tregua la *areté*. De manera que la imagen sólo sirva como instrumento de educación. Este instrumento no obstante deberá abandonarse cuando peligre el modelo de la realidad ideal que conlleva el conocimiento supremo del por excelencia universal de universales: el Bien. El Bien no es algo conceptual situado fuera de nosotros. "Sólo tenemos una cultura 'música' --dice W. Jaeger-- cuando sabemos percibir y apreciar debidamente el dominio de sí mismo y de la prudencia, de la valentía y de la generosidad, de la distinción." La mimesis de las imágenes sólo servirá para conducir a los sujetos a un fin supremo, aquel que responde no a las verdades que despuntan del mundo sensible sino primordialmente de la verdad intelectual. A esa verdad está ceñida la concepción orgánica del Estado platónico.

⁶³ Véase Platón, *República*, p. 97.

"A despecho --como señala I. Gómez de Liaño--, del fallo condenatorio que da sobre la imaginación y la imagen el tribunal dialéctico de Platón, a este filósofo se le debe que la atención filosófica haya podido centrarse en esas realidades, por haber sido el primero que formuló una teoría de la imagen y la imaginación que repercutiría profundamente en el arte, la ética, la política y la teoría del conocimiento."⁶⁴

Es por esta afirmación que este mundo armónico no deja de arrojar imágenes y representaciones, los guardianes y el filósofo rey integran una sinfonía perfecta en este sentido. Se dibuja un espacio: una comarca sana; se impone un régimen de alimentación y gimnástica, de modo que podemos imaginarnos los cuerpos bellos de un Alcibiades o un Fedro; cada guardián conoce las matemáticas (*propatheia*) y la dialéctica concatenadas a la disciplina que por vocación ha elegido desempeñar, sea ésta empírica o de la que brota la teoría y el arte lógicos; en su arquitectura nos remite a la imagen de una sociedad interdisciplinaria, en la que cada cual cumple una tarea específica y la desempeña a la perfección. Sin miedo a engaño, en la *República* vemos rostros sonrientes⁶⁵ enfocados todos en conjunto a la conciencia colectiva del propio círculo de la escuela. Por último, la imagen del temperamento filosófico, del filósofo, quien alcanzará el sitio supremo en la regencia del gobierno, y único que "cumple el postulado de una suprema instancia creadora en materia de

⁶⁴ . Vease I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁵ . Sonrientes, "pero tampoco, como lo indica Sócrates en el Libro III de la República, tienen que ser gente dada a la risa. Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste una reacción también violenta", *op. cit.*, p. 80

educación". Lo vemos entonces actuar como el director de las almas, para que éstas asciendan a la verdad suprema, fuente de toda justicia y legalidad.

El arquetipo de gobernante propuesto por Platón nos permite valorar (aunque sólo sea en términos pasionales e imaginarios) el papel de la filosofía en el marco de una sociedad política. Actualmente, una exención de tratados filosófico-políticos para realizar programas de educación pública, nos impide requerir los servicios del filósofo.

El filósofo, como es sabido, prefiere el estado de contemplación, y no hay nada más alejado del espíritu filosófico que el afán de poder, de aquí que el proyecto platónico contemple el arribo del filósofo al gobierno como un caso excepcional de supervivencia. Platón sabe, como ya lo hemos señalado, que es muy difícil no sucumbir a la corrupción, además, el filósofo, en su función más preclara, no necesita gobernar para ser filósofo. "El filósofo es una planta divina que, trasplantada al suelo yermo de los estados actuales, tiene necesariamente que degenerar o adaptarse."⁶⁶ Sin embargo, en los peldaños ideales de la república platónica, el filósofo es el que cumple la misión que se le asigna como educador supremo de la polis. Rara especie que sobrevive a la corrupción, al mundo de las opiniones y de la sofística, el filósofo rey al recibir, aunque sea él mismo el artista del desapego, toda la carga del gobierno, y con ella, la tarea de coercionar al pueblo. Habrá de servir de modelo ejemplar de la educación "por las musas", de la inteligencia.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 218-219

"Pero si ha existido alguna vez en la infinita extensión del tiempo pasado, o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcance, o ha de existir en el futuro alguna necesidad por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que *ha existido, existe o existirá un sistema de gobierno como el descrito siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado*. Porque no es imposible que exista; y cuanto decimos es ciertamente difícil [...], pero no irrealizable."⁶⁷ [Los subrayados son míos.]

La educación música, cabría agregar, cintila de algún modo su vigencia. El Logos, ese gran concepto, es el vehículo mediante el cual la educación cumplirá el papel de la transmisión de la inteligencia. No sólo como autoridad legislativa, sino configurando un *ethos* que reconoce las diferencias entre los sujetos. "La naturaleza no ha hecho a cada uno de nosotros semejante a cualquier otro, sino diferente en aptitudes y adecuado para tal o cual función".⁶⁸ La libertad de vocaciones derivada de la división del trabajo, estará contemplada en la orientación profesional y la orientación escolar que la prepara. Logos pues como palabra, conocimiento, escuela y sobre todo como vehículo de transmisión de *paideia*.

⁶⁷. *Idem*

⁶⁸. *Idem*.

CAPÍTULO SEGUNDO

La transmisión del saber en Utopía de Tomás Moro

En otros sitios se habla del bien público, pero se atiende más el particular. En Utopía, en cambio, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad. Y es lógico que así ocurra en ambas partes.

Tomás Moro

El relato utópico

El *Tratado de la mejor forma de gobierno o Utopía*, escrito por Tomás Moro¹ a los 38 años, y cuya primera edición data de 1516, no sólo goza de una fama imborrable y representa el nacimiento del género utópico, es el nuevo cuerpo que revestirá el relato utópico (dentro de la tradición de la Ciudad Ideal platónica que había ya sembrado las semillas del utopismo), una suerte de juego de remisiones al discurso

¹ Tomás Moro nació en 1478 en un país provinciano de la periferia de la Europa continental. Se ha considerado que Moro perteneció a la segunda generación de ingleses humanistas, o sea interesados por la cultura helénica. Según esto fue John Colet quien, particularmente a través de la filosofía platónica, influyó a los ingleses educados en el cristianismo (Cfr. Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, p. 167). Moro fue jurista, magistrado, miembro del Consejo Privado del rey, tesorero de la Corona y, por último Ministro de Hacienda de Inglaterra, y durante mucho tiempo amigo de Enrique VIII. Moro siempre luchó por la inviolabilidad de la sagrada jurisdicción. En una ocasión desaprobó el divorcio de Enrique VIII con Catalina para contraer nupcias con Ana Bolena; en otra, que hubiera de ser fatídica, se negó a reconocer al rey como cabeza suprema de la Iglesia. Jean Servier, en su *Historia de la utopía* consigna que: "El día 13 de abril de 1534, junto con John Fisher, Tomás Moro se niega a prestar un juramento ante los comisarios del rey mediante el cual hubiese abjurado de su obediencia a "todos los potentados extranjeros" --en este caso al Soberano Pontífice. El día 10, de julio del mismo año, fue condenado a ser atorado y descuartizado. La "clemencia" de Enrique VIII conmutó la pena en decapitación. El 6 de julio de 1535, Tomás Moro subió al patíbulo, vendése los ojos, y colocó su cabeza en el cadalso. Se dice que Enrique VIII interrumpió su partida de ajedrez cuando le anunciaron el asesinato de su consejero, de su amigo, de un mártir". p. 91.

histórico con finalidades políticas. Se trata de un novísimo estilo literario que fusiona la realidad política que le es contemporánea (en este caso a Moro), con la "ficción".² Auto proclamada superior respecto de la *República* (establece un diálogo con Platón como si éste fuese su contemporáneo: Anemolio, el poeta laureado de la isla, anuncia en nombre de utopía: "Soy el rival de la república de Platón, y tal vez superior a ella"), *Utopía* ha brindado muy buenos servicios a la tradición utópica, al análisis de las realidades políticas, a la actividad literaria y, para Roland Barthes,³ Louis Marin y otros, incluso a la semiología. Está signada por la revolución que constituyó la imprenta de Gutenberg.⁴

Utopía está dividido en libros I y II (el segundo fue escrito primero, como así lo testifican Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel),⁵ se trata de un texto de varias voces donde el mismo Moro aparece como interlocutor del diálogo y personaje histórico (es el enviado de Enrique VIII a Flandes),⁶ así como autor escritor del texto cuyo nombre da Moro al modo de una firma al final de la obra: "Fin del

² "Moro escribe a Erasmo [a quien dedicara su obra utópica] que en latín *Utopía* se traduce por *Nisquam*, ninguna parte. Todos los nombres propios que figuran en su obra subrayan esta idea de irrealidad. Amatorota, la capital, es la Ciudad Niebla." Cfr. Jean Servier, *op. cit.*, p. 92. La isla de Utopía, por tanto, es una no-isla, es en realidad el espacio ficticio que habrá de representar una sociedad perfecta, de la cual el propio pesimismo moreano abriga la convicción de su imposibilidad en la sociedad real.

³ Roland Barthes, para quien el lenguaje es metalenguaje, juego de denotaciones. "La utopía es familiar al escritor porque el escritor es un dador de sentido: su tarea (o su goce) es dar sentidos, dar nombres y sólo puede hacerlo si hay paradigma [...] El Texto, por ejemplo, es una utopía, su función —semántica— es hacer significar a la literatura, al arte, al lenguaje presentes, en tanto se los declara *imposibles*; otrora, se explicaba la literatura por su pasado, ahora, por su utopía: el sentido está fundado en el valor: la utopía permite esta nueva semántica", véase *Roland Barthes por Roland Barthes*, p. 84.

⁴ Gutenberg inventó la tipografía (o impresión con caracteres móviles) en 1440. Véase *Diccionario Piqueño Larousse Ilustrado*.

⁵ F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 175.

⁶ Efectivamente Tomás Moro viajó a Flandes para negociar la reapertura de relaciones comerciales entre Inglaterra y los Países Bajos. "Moro escribió la Utopía en el período transcrito entre mayo de 1515, cuando salió de Inglaterra como miembro de una misión enviada a renovar la amistad y los tratados comerciales con Flandes, y septiembre de 1516, cuando envió la obra completa desde Londres a Erasmo, en Amberes", cfr. J. C. Davis, *Utopía y la sociedad utical. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*, p. 54.

discurso de la tarde de Rafael Hitlodeo sobre las leyes e instituciones de la isla de Utopía, poco común hasta el presente, por el muy célebre y muy docto Tomás Moro, ciudadano y alguacil de la ciudad de Londres".⁷

Moro fundó su óptima república en principios morales y no metafísicos. Estos principios morales, que apelaban a la razón, al amor de Dios y a la búsqueda del placer, la caridad y la solidaridad, implicaban una vuelta a las enseñanzas de la filosofía griega; Moro hará extensiva la necesidad de nutrirse del saber de la antigüedad clásica. *Utopía* por tanto será expresión de un nuevo credo filosófico: el que unirá el anhelo platónico de la ciudad ideal con el de una sociedad que al estar ya desligada de la organización feudal, está apresada en nuevas formas de producción, e inclusive ve despuntar el nacimiento de otra clase social: la burguesía. No obstante la fusión mencionada comprende obviamente la cultura de la cristiandad occidental; en *Utopía* la religión es la filosofía y, la filosofía, la religión en los límites de la simple naturaleza, en ella reina la libertad de credo y de sectas en una atmósfera de mutuo respeto. El rey Utopos rige una "ciudad filosófica".

En tanto Platón discurrió acerca de la Ciudad Ideal de manera abstracta, a través del razonamiento filosófico discursivo (sin descartar por supuesto la ambientación realista que este diseño implicaba), Moro pintó, inspirado en la república platónica, un cuadro marcadamente artístico de este espacio ideal según el cual los hombres viven más acordes a las verdaderas virtudes y a las fuentes de placer, aquí puede aplicarse lo que afirmara A. Shopenhauer según lo cual "no hay verdaderos placeres sino verdaderas necesidades".⁸

⁷ Véase Louis Marin, *Utópicos: juegos de espacios*, p. 87.

⁸ Véase A. Shopenhauer, *El arte de bien vivir*, p. 43.

Los habitantes de Utopía, sus recursos y sus leyes, son exhibidos a través de la descripción circunstanciada que ofrece una nueva forma de relato: propiamente, el relato utópico. "Moro combina, en la mejor tradición platónica, como señalan Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, la argumentación racional con escenas emocionales y con la propia historia, creando un equilibrio artístico rara vez conseguido por los utopistas posteriores".⁹ Por consiguiente, lo que sería más importante advertir de este equilibrio, es que Moro lo logró --me interesa repetirlo-- a través de la innovación de una forma de relato, más precisamente: de un método: el utópico. Este método sin duda fue para Moro una experimentación nada distante, como sostiene Raymond Ruyer, del "campo de la teoría y de la especulación".¹⁰

Utopía es un relato fragmentario, investido de una sintaxis que une lo propiamente histórico de los hechos al imaginario utópico pero, no por ello, ahistórico. En palabras de Louis Marin,

"Todo el arte de Moro [consiste] en hacernos tomar la Utopía por la historia, para hacernos comprender que en resumidas cuentas el *centro*, o el corazón de la historia, bien podría ser considerado sólo utópica, lugar a la vez vacío y plural de la ausencia y de la relación en donde los relatos hablan entre sí unos con otros".

⁹. Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰. Véase Arnhem Neussuss (comp.), *Utopía*, p. 151.

El relato utópico marcha por el camino de la certidumbre. La primera persona, Rafael Hitlodeo,¹¹ posee una identidad histórica muy bien demarcada; la existencia de su Isla: Utopía (o Hagnópolis)¹² consta de una carta geográfica, de una ubicación histórico-geográfica totalmente acreditable. Moro da fidelidad al relato de Hitlodeo (y al de su interlocutor: Pedro Egidio).¹³ El relato se refiere al espacio mismo de la utopía: "la experiencia del mundo neutralizado, el mismo mundo y sin embargo Otro Mundo".¹⁴ No obstante Hitlodeo no trata de totalizar un significado, sino certificar un relato que se refiere a otro espacio que, al ser reforzado por el narrador, logra representar la visibilidad de otra comunidad cívica, esta comunidad no está ni más acá ni más allá de la historia, simplemente cumple el papel de ser el "correlato negativo de la sociedad real".¹⁵

¹¹ Rafael Hitlodeo, la voz principal de *Utopía*, es un expedicionario, compañero imaginario de Americo Vesputio, que al separarse de su flota para incursionar otros mares, descubre la Isla imaginaria, el reino de Utopos. Rafael regresa de otro mundo situado en algún sitio más allá, en el espacio y en el tiempo, o más acá del Nuevo Mundo.

¹² Así, también, está referida en la edición de *Utopía* de Yale, véase J. C. Davis, *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa. 1516-1700*, p. 58.

¹³ Pedro Egidio, natural de Amberes, "varón íntegro", es a quien, junto con Moro, Hitlodeo hace el relato de su aventura y a quien a su vez se dirige Moro, al inicio del libro I, con el fin de enviarle su libro solicitándole que lo someta para control y validación a uno de sus personajes: Rafael.

¹⁴ Véase Louis Marin, *Utopías... op. cit.*, p. 58. Para este autor, que evidentemente ha regido ni investigación, existen tres niveles del discurso utópico: I. Como plaza vacante. Historicamente vacante de la resolución histórica de una contradicción; es el grado cero de la síntesis dialéctica de los contrarios, es la expresión discursiva de lo neutro. II. Esquemático o imaginario: Esquema de la imaginación: diseño, arquitectura, ingeniería, agricultura; sociedad mercantil, estructura jurídica y educativa y otros. III. Estético y perceptivo. La forma estética de su historicidad.

¹⁵ Véase Ernst Bloch, *El principio esperanza*.

El espacio narrativo que inaugura Moro revela la cocción de un caldo de cultivo; devela un cúmulo de relaciones, de juegos de relaciones dadas en la temporalidad. Su contenido es histórico.

Moro introdujo para la posteridad una innovación narrativa: el sujeto de la enunciación.¹⁶ Los parlamentos, que casi parecen cumplir las mismas funciones que el relato mítico (se pretende conservar la memoria de este espacio neutral), pretenden aleccionar e instituir cierta legalidad de los actos humanos, aunque Hítlodeo no es Odiseo; lo que importa, sobre todo, es atizar el deseo, el sueño de vivenciar¹⁷ una sociedad ordenada y un régimen duradero. De experimentar con las posibilidades; "*es el deseo de conocer que se da una figura en un texto*", dice Louis Marin, y la mirada omnipresente del contemplador de los espacios armoniosos de la isla es la aparición, en forma de texto, de un deseo de saber total de lo que, al parecer, Occidente ha olvidado: la utopía de la ciudad de los hombres".¹⁸

Rafael Hítlodeo está situado en el aquí y el ahora (*hic et nunc*), posee un lugar en la historia, en el infinitivo de la narración. La carta geográfica, la credibilidad de ésta, determina la instauración del imaginario, y en términos de instrumentación en la temporalidad, resulta una representación política e histórica. El correlato negativo de la utopía es histórico, incluye un compromiso más pragmático que legal; este compromiso no recae en el terreno de la mera prescripción sino, por el contrario, apunta a la crítica social.

¹⁶. La presencia de este "yo" narrador es constante, insistente. Es aquél al que le ocurren todas las aventuras, al cual pertenece toda la historia que habrá de relatarse, pero también aquél que la relata, el que la hace ocurrir en el discurso.

¹⁷. Me permito transcribir la definición de Martín Alonso: "VIVENCIAR. intr. Vivir experimentalmente algo dentro de la conciencia. Psicol. Hacer perceptible y significativa la zona del misterio que envuelve la vida". *Diccionario del Español Moderno*.

¹⁸. *Ibid.*, p. 65.

Al igual que "la Atenas renovada de la República",¹⁹ Inglaterra habrá de ser trastrocada en otra Inglaterra: aquella que no querrá reflejar el interés "de un hombre aislado, sino la inquietud y las aspiraciones de una clase social entera".²⁰ En este sentido, Utopía es "una versión cristiana de la *Republica* de Platón adaptada a un orden social nuevo".²¹

Narración de indole histórico-literaria y filosófica, *Utopía* constituye otra textualidad de la historia, la reinscripción de la historia en la Historia.²² Moro realizó su propia ruptura con la Historia devolviendo a la Historia la trágica conciencia del conflicto entre la necesidad y los medios para satisfacerla. Este conflicto, por supuesto, no puede resolverse únicamente en términos individuales y subjetivos, sino atendiendo a toda la sociedad en su conjunto, tal como lo hizo Platón en sus días. "La Utopía --dice J. C. Davis-- trata de cómo puede curarse este malestar de las presiones encontradas entre los hombres y dentro de la sociedad; en otras palabras, de cómo se puede llegar a un buen orden social, y mantenerlo".²³

La obra morcana indiscutiblemente debe una gran parte de sus pertenencias a la literatura, pero al mismo tiempo es imposible extraditarla de su exégesis cabalmente político-histórica. Las pretensiones significantes de *Utopía* son

¹⁹. Véase Jean Servier, *op. cit.*, p. 97.

²⁰ *Idem.*

²¹. Jean Servier citando a H. de B. Gibbins, en *English Social Reformers* (Londres, 1892, p. 59.), *idem.*

²². Esta reinscripción de la historia en la Historia la ha explicado Louis Marin como aquella textualidad en la que están representadas las contradicciones de la sociedad real, a manera de simulacro, para ser contemplantas como objeto de conocimiento. El ingrediente ficticio en la representación del juego de las relaciones sociales en *Utopía* es la apelación por ejercer otras redes de relación entre la ideología y las prácticas, entre la Historia y sus posibles remisiones, o sea, implica el ingrediente transgresión de lo vigente en pos de la conciencia crítica de la propia Historia.

²³. Véase J. C. Davis, *op. cit.*, p. 56.

herederas de la prosa de Luciano de Samosata, son en esencia irónicas.²⁴ El siguiente pasaje, en el que Moro manifiesta las razones por las que no quiere publicar su *Utopía*, son una evidente encarnación de esta vena irónica:

"A decir verdad, aún no estoy completamente decidido a publicarla, tan diversos son los paladares de los hombres, caprichosas las inteligencias de algunos, ingratos los espíritus y desagradables los juicios, que *parecen avenirse mejor con quienes, alegres y reidores, se abandonan a su propio instinto, que con los que sienten la preocupación de producir algo que pueda ser útil y agradable* a esos mismos seres, desdeñosos y desagradecidos. *Muchos ignoran la literatura, otros muchos la desprecian*; el bárbaro rechaza como duro todo lo que no sea absolutamente bárbaro; los "sabelotodo" desprecian por trivial cuanto no aparezca sembrado de vocablos insólitos. Algunos sólo gustan de lo antiguo, muchos únicamente de lo suyo. Aquél es tan adusto que no permite broma alguna; éste tan romo que no tolera las agudezas. Tan necios son algunos que

²⁴ Moro tradujo el *Aferripis*, de Luciano de Samosata, el primer heredero inmediato de nuestra era de Diógenes de Sinope y el cinismo (quintísimo), y a quien además se debe el nacimiento de la prosa satírica. Indudablemente Moro está empapado de esta ironía y, por supuesto, su utopía. Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.* Por su parte, J. Servier refiere que: "En 1499. [Moro] se encuentra con Erasmo en unión de quien traduce algunos *Diálogos* de Samosata cuya lectura despertó en él la vena crítica que hace de la *Utopía* un mundo al revés aunque fundado en el sentido común", *op. cit.*, p. 91. Cabe comentar que en su *Historia verdadera*, Luciano de Samosata adviene a sus lectores: "claramente confieso que nada verdadero voy a narrar. Escribo de cosas que ni vi ni experimenté ni de otros oí, y además ni existen ni pueden existir". (Cfr. Luciano de Samosata, *Novelas cortas y cuentos dialogados*, t. I, p. 464) Moro, por su parte, y con toda la autonomía de su nueva forma de relato, pone en boca de Filoteo lo que sí quiere que creamos cierto y verdadero: el no-lugar.

huyen de cualquier chanza como del agua el mordido por un
perro rabioso."²⁵ [Los subrayados son míos.]

La ironía moriana refleja tragicómicamente lo que predomina en el tiempo histórico: las actitudes vulgares, lo superfluo, la hipocresía, los desequilibrios en la posesión del saber, que dan lugar a la farsa, a la corrupción y la ilegalidad, la guerra, el crimen, el hambre, en suma, a la injusticia. En esta ironía late: "El deseo de poner fin a la incertidumbre moral y al temor de que la historia pueda ser un flujo interminable sin sentido alguno: un caos moral".²⁶ La originalidad del novísimo relato moreano radicaré por tanto en la forma en que responde a las contradicciones históricas.

Ciertamente, la isla de *Utopía* constituye un régimen a todas luces planificado para coercionar de manera tal a sus habitantes hasta hacerlos impensables como voluntades políticas o morales. "La estabilidad utópica --dice J. C. Davis-- se funda en la disciplina constante y total de los hombres".²⁷ Pero a Moro no le interesaba en el fondo implantar *Utopía* en el terreno de lo realizable, su propósito central, sin temor a equivocarme, fue el fundamentar la necesidad del bien común, o más precisamente, llevar al terreno institucional y jurídico, la legalidad defenestrada. "La respuesta de Hitiodeo fue mostrar que los reyes y sus cortes son inmunes a los llamados de la conciencia y la razón."²⁸ Moro vio aprontarse la emergente necesidad de sentar las bases de una sociedad regida principalmente por la

²⁵ Véase Tomás Moro, *op. cit.*, pp. 41-43.

²⁶ Véase J. C. Davis, *op. cit.*, p. 69.

²⁷ Véase J. C. Davis, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 57.

educación, por el cultivo del intelecto y por la aculturación ininterrumpida de sus habitantes. Para ello, Moro: "Investigó la capacidad de los acuerdos institucionales, jurídicos, educativos y burocráticos para dar al hombre y a la sociedad un sentido de eficacia y certidumbre moral".²⁹

Utopía es entonces una forma de relato que expondrá, creando la neutralidad de un espacio narrativo, la forma en que los sujetos, al atender el propio cultivo del intelecto, o sea la consagración de los placeres de la autoformación, pueden dar forma a un mundo donde no reina la ignorancia. Al conjunto de una sociedad que rememora su historia a partir de la ejercitación misma de la memoria histórica (sin descartar por supuesto el ingrediente crítico). Los libros, por tanto tendrán en Utopía una función centralmente significativa. El devoto respeto que los utopianos tienen por los libros estará referido a la importancia de la gramaticalidad, la oralidad y la inteligibilidad que conlleva su figura.

El saber, como la riqueza, poseen su correlato negativo, y éste se halla, textualidad singular, como ingrediente indispensable del método mismo que embiste sus argumentos imaginarios frente al relato histórico. Estos conllevan un principio heurístico, pero también hermenéutico. La inventiva creatividad (valga la antinomia) y la interpretación aparecen como recursividades, como acontecimientos necesarios e inherentes a la actividad de representar escrituralmente, sintácticamente, la Historia. La historia y su crítica; la historia y sus posibilidades situadas en el contexto de su cuestionamiento; literalmente, la Historia será un Texto, el texto de lo utópico, del imaginario y su posible, de la Isla que une el Nuevo y el Viejo Mundo, no en el horizonte lejanía, sino en su actuación significativa, en su

²⁹. *Idem*.

neutralidad --artificio crítico--, es donde el pueblo (los utópicos) sitúa los diques culturales que habrán de repeler las formas corruptas del poder.

Si para Platón el diálogo y la escritura implicaban un ejercicio primordialmente pedagógico y didáctico, como corresponsables del proceso de producción, transmisión y apropiación del conocimiento, en Thomas Moro, la relación maestro-aprendiz aparece ya como la relación *psicagógica* que señala Michel Foucault, según la cual: "En el discurso del que es guiado el sujeto de la enunciación debe de ser a la vez el referente de la enunciación".³⁰

Rafael Hitlodeo, nuestro navegante, quien además parecería protagonizar el simple papel de un buhonero, de unvendedor de libros viejos, llevará a cabo una labor de intercambio cultural, de política cultural, nada deletznable. Este intercambio comprenderá el tráfico incesante de los libros como vehiculo de aculturación. Conllevará el paso que la colectividad deberá dar para atravesar el coto entre ser ignorante o neófito, neófito o sabia.

El cultivo de los placeres del espíritu

Utopía se rige por la relación del Viejo Mundo con el Nuevo Mundo:³¹

"Utopía, tal como la describe Rafael y, con su voz, el autor de la Utopía, Tomás Moro, tiene una doble referencia a la isla británica, Inglaterra, el Viejo Mundo, y al continente

³⁰. Véase Michel Foucault, *op. cit.*, p. 103.

³¹. América, el Nuevo Mundo, flota en el horizonte utópico, en la lontananza de la isla de Utopía, *terra incognita*, "ultraequinoccial". Tomás Moro, *op. cit.*, p. 73.

americano, el Nuevo Mundo descubierto por Américo Vespucio de quien Rafael es compañero. Pero la Utopía no es la proyección ni de una ni de otra".³²

En realidad, Utopía cumple el papel de representar el referente negativo de la sociedad real y de hacer emerger una conciencia crítica de esa sociedad. Nos habla de un momento histórico determinado, de la temporalidad en la que transcurren las aventuras y las expediciones, los descubrimientos, las develaciones y las rupturas en torno a una "idea del mundo". Esta idea no sólo responde a momentos incluídibles, a la reinscripción de la historia de Inglaterra sino, cabría subrayar, al ideario de una serie de principios morales, no teológicos ni metafísicos, de una "intrincada jerarquía de placeres".³³ Esta jerarquía comprende desde los placeres que arroja la salud del cuerpo:

"Muchos se equivocan, en opinión de los Utópicos, los que dicen que la salud no se siente. Porque ¿quién estando despierto no se da cuenta que está sano, sino el que no lo está? ¿Quién, como no sea víctima de algún estupor letárgico, dejará de reconocer que la salud es cosa agradable y deleitosa? Y este deleite ¿qué es sino el placer, con otro nombre?"³⁴

³² Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 69

³³ Moro cristianizó la idea de placer, la *voluptas* clásica (gozo y dulzura). Sin sobrevalorar los placeres que tonifican el cuerpo, Moro exalta en cambio los placeres de la cultura, del intelecto. Muestra de ello es la apropiación cultural por el libro y del libro, por parte de los pobladores de Utopía.

³⁴ Véase T. Moro, *op. cit.*, p. 104

hasta la degustación de los placeres del espíritu, que son los que más aprecian los utópicos, porque: "La mayor parte de ellos emanan, a su entender, de la virtud y de la conciencia de una vida honrada".³⁵

Los placeres de la inteligencia constituyen, en la utopía moreana, la plataforma del proceso de transmisión del saber. Para sostener en equilibrio la función cultural de cada uno de los utopianos, el mundo cultural, propiamente dicho, Moro acierta en el diseño de un sistema de educación fundamentado en el tiempo dedicado al cultivo de los placeres superiores. Si bien cada habitante de la isla trabaja (en las faenas agrícolas), y nadie puede dejar de hacerlo para el bien común, manteniendo siempre abonadas las tierras: "en ninguna parte se encuentra producción de frutos y ganados, ni hombres de cuerpo tan resistente, vivaz y menos sujeto a enfermedades",³⁶ la aspiración a la cultura superior, el acceso a la clase intelectual es un deseo latente entre los utópicos, está implícito en sus competencias el estímulo a acceder a los puestos públicos, por ejemplo, a los cargos de gobernador, protofilarca o filarca.

La isla utópica está conformada por cincuenta y cuatro ciudades estados, "una liga republicana de ciudades estados", cuyo único consejo ha creado un sistema de derecho y administración pública que lo abarca todo, pero básicamente el fluir de las relaciones exteriores. De modo que la Isla, compacta en el interior, perfectamente cohesionada por la vida programática de sus habitantes (más "súbditos" que ciudadanos, como sostiene J. C. Davis), permanece paradójicamente abierta a las influencias exteriores.

³⁵. *Idem.*

³⁶. *Idem.*

Un signo del porqué Hitlodeo y su embajada tuvieron tan buena acogida en la Isla. Moro parece decirnos que la aculturación, la tarea de la transmisión del saber acumulado en el tiempo de la Historia, y su intercambio, debe fungir como una ley que "venga a reforzar la conciencia".³⁷

Una vez determinado que la utopía moreana y por tanto, en términos generales, la utopía como género, instaura otra geografía (acreditada por la imaginación), podemos delimitar los trazos de una educación que ha sido enarbolada en la propia actualidad narrativa. Esta narración nos habla principalmente, en lo referido a la transmisión (capitanecada por el propio Rafael Hitlodeo), de la apropiación del saber de la Antigüedad clásica, de la aculturación necesaria de los ciudadanos no tan sólo utópicos, como históricos..

La transmisión de la cultura efectuada en *Utopía*, la donación que los expedicionarios hacen a los utópicos, es prodigiosamente acogida a través de la identidad llamada Libro:

"Comenzaron a imitar tan fácilmente la forma de las letras, a pronunciar con tal desembarazo las palabras, a confiarlas con tal presteza a su memoria y a repetirlas de coro con tanta fidelidad, que hubiera parecido cosa de milagro de no saber nosotros que en su mayoría acudían al aprendizaje de estas disciplinas, no ya voluntariamente, sino por orden del Senado y previa selección de los más inteligentes y de edad madura. Y así, en menos de tres años, nada ignoraban ya de la lengua

³⁷. Véase J. C. Davis, *op. cit.*, p. 66.

griega y leían de corrido los buenos autores siempre que no hubiera erratas en los libros".

En esta exigencia por parte de todo el sistema de administración pública que constituye Utopía, destaca esta conciencia, activada por el utopista, según la cual para alcanzar el Orden colectivo es necesario que los ciudadanos se apropien de los placeres que reporta el intelecto. Una sociedad ordenada según este régimen es entonces aquella que contempla a la Sociedad consagrada a la Universidad.²⁸

En los placeres del espíritu que tanto valoran los utopianos volvemos a encontrar aquel principio que rige la formación de los sujetos en Platón, es decir, la formación de los sujetos para adquirir el bien individual, el *épméleia*, la relación del sujeto consigo mismo. En *Utopía* se busca que el bien individual no esté refido con el bien colectivo, se pretente equilibrar el deseo individual con los objetivos del orden colectivo: "es la sociedad --afirma Louis Marin--, o más exactamente la tendencia social del hombre, la que funda y justifica la búsqueda individual del placer".²⁹ Este placer individuado estará por tanto regido por una forma de existencia ordenada. Si existe una economía de los gastos, una economía de racionalización de las conductas, una jerarquía de las ganancias, una distribución útil de las actividades, un empleo racional del tiempo y un dispendio de salud a los cuerpos, podrán darse las reglas de una ética individual fundada en el necesario cultivo del intelecto, ética que parecerá casi sostenida por la inminencia de una fuerza de la naturaleza. Y hemos de decir "casi sostenida", porque en esta rescritura

²⁸ Gaston Bachelard, en *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI, alientaba la idea de que en un futuro la sociedad científica y humanística estará al servicio de la universidad y no al revés

²⁹ Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 193

utópica tienen un papel fluctuante pero equilibrado el egoísmo y el altruismo, el individualismo y la solidaridad, la apropiación personal y el intercambio comunitario. Es a favor de un equilibrio polivalente: aquel que contempla los temas de la moral antigua, concertados con los esbozos superestructurales de la revolución burguesa, que *Utopía* lanza sus referentes, sus enunciados y su sujeto de la enunciación.

El accidente del mono y del neófito

Así, en *Utopía*, los placeres tienen que ver más con la educación de sus habitantes que con la materia política (aunque no negamos que la historia referida en el Primer Libro de *Utopía* sea un alegato a la sociedad política de la Inglaterra del siglo XVI, y el Libro segundo el correlato imaginario de una posición eminentemente crítica frente a la historia referida).

La pasión por la lectura, la cual siempre implica dominio, rigurosidad y entrega, parece ser el motor principal que impulsa la educación de los habitantes de Amauroto y demás provincias. Los utopianos gozan en su totalidad del privilegio de la práctica de una pasión suprema, enarbolada por encima de las otras: es el hábito de la lectura el que signa su investidura. El intelectualismo de los utopianos nos habla de un disfrute hallado en la aculturación, en la práctica transgresiva de la inteligencia: Hítlodeo tiene la costatación de que los utopianos son un pueblo culto, con tradición, con pasado, son cabalmente civilizados, e incluso mucho más civiles que la barbarie civilizada: son eclécticos, en el buen sentido del término:

"En mi cuarto viaje y previendo, no un inmediato regreso sino una larga permanencia entre ellos, había cargado en la nave un mediano fardo de libros. Pude así proporcionarles la mayor parte de las obras de Platón, muchas de Aristóteles y el *Tratado de las plantas*, de Teofrasto, aunque mutilado en muchos lugares, porque habiéndolo descuidado durante la travesía, cayó sobre él un mono que con sus juegos y piruetas arrancó de acá y allá algunas de sus páginas y las desgarró. De gramática poseen únicamente la obra de Lascaris."⁴⁰

La presencia del mono que depreda accidentalmente el libro de las plantas es una nota satírica clave dentro del relato. ¿Por qué el mono? Nuevamente aparece la mimesis platónica: porque el mono tiene la capacidad de imitar al hombre en un sentido negativo, es decir, ridiculizante. Es mimético. Pero mientras los hombres leen los libros, el mono se los traga. *Lo que sirve para ser leído sirve para ser comido*. Se trata del correlato de lo que el hombre deglute a través de los libros. Ya hemos mencionado que *Utopía* está signada por el re-descubrimiento de la imprenta y el papel por parte de Gutenberg. De aquí que el relato de aculturación que constituye *Utopía* consista precisamente en la transmisión de las letras y de la ciencia a través de la lengua escrita, a través del saber escriturado, "historizado":

"...donde es reservado, acumulado, conservado en los signos mudos, es decir, los signos que no dicen nada, significantes,

⁴⁰ Véase Tomás Moro, *op. cit.*, p. 107.

insignificantes en el doble sentido del prefijo, en donde el sentido se cancela y anula en el mutismo. Reserva del saber en los signos sin voz, he ahí sin duda el verdadero lugar de la cultura occidental y de la historia misma, porque el saber de una generación puede a la vez conservarse y transmitirse, *durar y acrecentarse sin fin*".⁴¹ [Los subrayados son del autor.]

Con el accidente del mono queda ilustrado ejemplarmente el fenómeno de la transmisión de la cultura, cuyo tránsito es en sí mismo accidentado. Los libros, por estar sujetos a la temporalidad, pueden sufrir alteraciones, corren el riesgo de estar sujetos a su desaparición, y por lo tanto a su muerte, a la contingencia de su destrucción absoluta e imprevisible.

"Absurdidad del signo inscrito víctima del tiempo y la muerte, riesgo mortal de la cultura occidental como producto transmisible y objeto de apropiación, he ahí lo que significa, en su insignificancia, el mono, lapsus simbólico del relato de Rafael en su práctica significativa."⁴²

Por ser magistralmente el libro el vehículo de la transmisión histórica de la cultura, Hitlodeo legará a los utopianos los libros clásicos y, con ello, la cultura de Occidente. Este acto de representación evidencia la activación educadora de la

⁴¹. Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 199.

⁴². Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 199.

utopía. Pero el mono depredante del libro señala un peligro: la falla en la transmisión.

"La lectura del libro se convierte en su mutilación, desgarramiento y arrancamiento de las páginas impresas, lectura-consumo, asimilación-manducación, texto-mutilación; el simio revela en la cultura occidental, en su "Renacimiento", el gran juego de los signos, el de la gramaticalidad y la oralidad, la inteligibilidad y la castración, la adquisición y la pérdida del sentido de esta misma adquisición".⁴³

De modo que no podemos concebir una utopía, un *ou-topos*, un no lugar, si no es como la descripción, a la medida del deseo, de una sociedad educada, instruida, satisfecha por el disciplinado ejercicio de la apropiación del saber...

Hitlodeo constata la existencia de un reino (el del rey Utopos) que no es ignaro, sino que está armonizado gracias al tiempo de vida que otorga a las actividades del espíritu, esto es, al ocio. "Lo que no todos saben --nos alerta Ramón Pérez de Ayala-- o acaso lo han olvidado, es que ocio, en griego, se dice *sjole*, escuela."⁴⁴

Utopos es, en este sentido, lo que el filósofo rey para la república platónica: el eje especulativo, pero también pragmático, que circunvoluciona el tiempo de la historia. El eje que educa.

⁴³. *Ibid.*, p. 203.

⁴⁴. Véase Ramón Pérez de Ayala, *Viaje entretenido al país del ocio. (Reflexiones sobre la cultura griega)*, p. 13.

La transmisión y adquisición del saber son (frente a las seis horas de trabajo consagradas al servicio del orden común que habrá de requerir el programa laboral de los habitantes de la Isla) las actividades de mayor importancia cualitativa. Estas rigen, en el imaginario histórico (y en la Historia misma, parece decirnos Moro), el proceso de aculturación. Proceso que finalmente hablará de una relación abierta y exterior, siempre dispuesta a agregar algo al interior de los signos de la propia cultura, algo relativo a las influencias, al flujo del saber que se produce por mor de "los placeres de la vida ordenada en y por el ejercicio de las virtudes y la conciencia de esa economía de la vida".⁴⁵

⁴⁵ . Véase Louis Marin, *op. cit.*, p. 195.

CAPÍTULO TERCERO

La transmisión del saber en La ciudad del sol de Tomaso Campanella

Y un corchete encargado de acompañar al prisionero y entregarlo a los carceleros del castillo, en el momento en que cruzaban la sala real, le oyó decir:

Él mismo. --Pensaban que iba a ser yo tan gilí como para hablar.

Atestados 345, 402, 404, 395

(Luigi Amabile, Fra Tommaso Campanella, Nápoles, 1882.)

En: *El tiempo, gran escultor*, de Marguerite Youcenar

La educación iconogramática

Tomaso Campanella¹ pertenece a esa estirpe de hombres (de acción y de ideas) difícil de encontrar en esta hora en la que se ha perdido la posibilidad --como afirma Ernest Becker-- "de lograr cierto tipo de apoteosis heroica".² Abrazaba, como muchos de sus contemporáneos, la esperanza de una nueva comunidad cristiana en Europa que --así lo apuntan Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel--: "sirviera de preludio a un milenio universal en la tierra, un milenio no contaminado por la

¹ Juan Domingo Campanella (después Fray Tomás, de la orden de los dominicos), nació en Stilo de Calabria. Desde muy temprano Campanella manifestó su brillante genio, el cual le acarrearía en muchos momentos de su vida, la hostilidad de sus coterráneos, especialmente de la Santa Inquisición que le obligaría a vivir confinado en una celda durante veintisiete años en los calabozos de Nápoles, entre los malos tratos y la tortura y un tratamiento normal en prisión que le permitiría "tener libros, recibir cartas y entrevistarse con gente del exterior". Fue en prisión donde acabaría de escribir la versión italiana de La ciudad del sol (1602), lo cual sería publicada por él hasta 1632, en Frankfurt, como parte de un extenso tratado de filosofía (*Metaphisica universalis o philosophia*). Véase Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental II El auge de la utopía: la utopía cristiana (siglos XVII-XIX)*, pp. 83-122; así como de Jean Servier, *Historia de la utopía*, pp. 103-116.

² Véase Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, p.292.

violencia y el entusiasmo salvaje de los anabaptistas, un milenio basado en una ciencia tranquila y ordenada como sendero que llevara a Dios".³ No sin rebeldía y voluntad férrea, desafiando siempre a sus superiores, Campanella luchó por este nuevo orden del mundo, por el advenimiento de una era que impusiera, por fin, la paz a la contienda entre la visión religiosa del mundo y la científica, ésta última emanada de la filosofía natural. De modo que Campanella queda suscrito al movimiento pansófico del siglo XVII:

"Bajo la rúbrica de la pansofía se pueden incluir las obras de los italianos Bruno y Campanella, de los ingleses Francis Bacon y John Wilkins, de los renanos Asted, Besold y Andreae, del moravo Comenio y de los comenianos expatriados en Londres, Hartlib y Dury. Gottfried Wilhelm Leibnitz [...] Destaca como el más ambicioso buscador de una unión entre ciencia y religión, siendo además símbolo de su trágico fracaso."⁴

Sirva la anterior cita para contextualar al filósofo de Stilo, quien no sólo fue revolucionario en aras de su pensamiento utópico, sino porque poseía la irrenunciable inquietud de ser un movilizador social. Al participar "en una conspiración para echar fuera a los españoles y establecer una república en Calabria",⁵ su ciudad natal, no sólo pensaba a un nivel regional: "Una vez expulsados a los españoles inauguraría el reino de una religión pura en una república

³ Véase Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental II El auge de la utopía: La utopía cristiana (siglos XVII-XIX)*, p. 12.

⁴ *Idem*.

⁵ *Ibid.*, p. 90.

del sol, con una fe fundada en argumentos sacados de la astrología, de la historia y de las profecías sagradas --un babel de vaticinios".⁶

Campanella, quien estaba consciente de la repercusión de sus ideas: "El siglo futuro juzgará por nosotros, porque el presente siempre erucifica a sus biencheros; pero después resucitamos, al tercer día o al tercer siglo")⁷ nos haría la donación de un gran legado educativo, *ars combinatoria* de magia, poesía, historia y ciencia; del actualmente denostado matrimonio arte-ciencia, humanismo-cientificismo.

Dentro de dicho legado, el más suscito, y el que expresa con mayor relieve el pensamiento campanellano, es la maravillosa y aiucinante *Ciudad del sol* que, en términos generales, constituye la ilustración plástica del saber y su compendio. Se trata de una utopía que a través del relato de las impresiones de un Almirante genovés ("pálida reencarnación del Hitlodeu de Moro"),⁸ fundamenta un sistema de transmisión del saber basado mas en las imágenes que en las ideas (hay implícita en esta forma de instrucción, una teoría de la imagen que quizá a despecho del propio Platón, él mismo iniciara).

Así como Moro subrayó la importancia del aprendizaje académico de las palabras (a través del libro impreso), Campanella encaminó la valoración del aprendizaje por el camino de los sentidos, particularmente, por el sentido de la vista: "Esta concepción correspondía a la importancia especial que daba Campanella a lo visual y a las ilustraciones concretas como medios superiores de la comunicación, en contraste con la verbalización abstracta de los escolásticos y los aristotélicos".⁹

⁶ "En su carta al cardenal Odoardo Farnesio admite haber profetizado "el fin del mundo" en 1598. *Lettere*, p. 23, Nápoles, 30 de agosto de 1606", nota 9 extraída de *op. cit.*, *idem*.

⁷ Véase Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 153.

⁸ Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 98.

⁹ *Ibid.*, p. 98.

Con la imprenta de Gutenberg y *Utopía* de Moro como sucesos importatísimos que habrían de tener resonancias incalculables para la posteridad, la aculturación ya no sólo fue privilegio de los doctos; el conocimiento pudo ser expandido a través del lenguaje impreso. Frente a ello, Campanella vuelve a dar valor al aprendizaje directo de las cosas. Ciertamente, ponía en un alto rango los libros, y aunque no había ninguna naturaleza impresa (digna de considerarse) que hubiese escapado a su hambre ancestral: "devoraba en secreto todo el corpus de la filosofía y la ciencia antiguas --Demócrito, Platón, los estoicos, Galeno--, reteniendo en la memoria casi todo lo que leía".¹⁰ O dicho en sus palabras: "Devoro en medida tal que ni todos los libros que tiene el mundo sacian mi hambre profunda, y a pesar de todo lo que comí, me muero por el ayuno",¹¹ encontraba más ciencia en

"la anatomía de una hormiga o de una hierba (para no hablar de la del mundo, que es sumamente admirable) que de todos los libros que se han escrito desde el comienzo de los siglos hasta la fecha, pues aprendí --subraya el filósofo de Stilo-- a filosofar y leer en el libro de Dios. Mirando su ejemplar, corrijo los libros humanos que le copian mal y de un modo caprichoso, no de acuerdo con lo que está en el libro original del universo".¹²

Sin embargo, aunque los libros respondieran a Campanella con imágenes distorsionadas del mundo, fue un insaciable lector y el prolijo autor de libros de la más diversa índole. Estudiaba todas las doctrinas desde un contexto universalista.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ Véase Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 157.

¹² *Ibid.*, pp. 157-158.

Como el pansofista que era, sus esfuerzos pujaron por abrir nuevas vías de conocimiento. Era necesario hacer un exhaustivo acopio del saber, pero sólo y a condición de que éste fuera condonado al pueblo; era emergente abogar por la reconstrucción del régimen cristiano con el respaldo de la ciencia. Reorganizar el conocimiento a partir de la restructuración del sistema educativo. En ese crisol debían amalgamarse los poderes de una sociedad bien ordenada. La política, la economía y las reglas sociales estarían subordinadas a la organización del conocimiento, ya que el orden político sólo podía brotar del estado de conocimiento.

Las primeras versiones de la *Metaphysica Universalis o philosophia* y *La Ciudad del Sol* fueron escritas por Campanella simultáneamente (1602-1603). Ambas obras responden por tanto a ese gran proyecto de verdadera enciclopedia filosófica desarrollada en todas sus partes: gnoseología, metodología, ontología, cosmología, psicología y teología, enciclopedia que intentaron concretar todos los pansofistas.

En la *Metafísica*, como nos refiere Rodolfo Mondolfo, Campanella se anticipa a la duda cartesiana, transitando en "las tinieblas del escepticismo", pero recogiendo de ellas la certeza, el chispazo de "tres certidumbres máximas: que existimos, sabemos y queremos".¹³

Al lado del Almirante de navío genovés nos aventuramos pues en la laberíntica Ciudad de siete círculos concéntricos, y, una vez llegados a su cámara nuclear, podemos leer en dos libros fundamentales: el de la Escritura y el de la Naturaleza. Sólo una vez que hemos "recibido" el esquema general de estos dos libros nos estará permitido hacer todas las veces que nos plazca el paseo diurno,

¹³. *Ibid.*, p. 161.

solar, por las palaciegas y sinnúmeras cámaras, galerías y arcadas de la ciudad solariega.

Los dos libros del saber

En la *Imaginaria ciudad del sol*, ciudad-alegoría, imperan la ciencia y la filosofía. Para comprenderla y poder incursionar en ella, "aparentemente pueril en muchos aspectos, hace falta referirse a la metafísica de Campanella, a su concepción del mundo", como lo advierte Jean Servier. Esta referencia indica también el hecho de que la jerarquía de las potestades solarianas juega más bien un papel paradigmático, arquetípico, para la configuración general del saber y su representación. Este sistema de paradigmas se oculta en la pretendida pictografía de una ciudad y el cuadro de sus habitantes, su historia y sus costumbres. Por el contrario, esta ciudad parecería ser un montaje museográfico del saber, donde la conservación histórica (y mítica) del saber actúa como tal, como representación. La cosmovisión del mundo comprende desde el conocimiento de lo más particular hasta lo más general y viceversa, es deductiva, pero también inductiva. Los solarianos (y sobre todo siendo niños)¹⁴ aprehenden jugando durante las horas diurnas, a partir de la representación pictográfica e ideogramática plasmada en los muros de la ciudad. De esta forma reciben la clave del ser y del hacer de ese saber. Por medio de la exposición, la exhibición, los habitantes se autoconocen y pueden protagonizar una identidad (cuestionable para algunos detractores del pensamiento utópico), y ejercerla a partir

¹⁴. "Hay maestros dedicados a explicar las pinturas, los cuales acostumbran a los niños a aprender todas las ciencias sin esfuerzo y como jugando", *La ciudad del sol*, p. 150.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

de la asimilación visual y perceptual que el sistema educativo prescribe como método.

Hoh (Sole), el Metafísico (la autoridad suprema, el "epítome de todo tipo de saber, histórico, mecánico, matemático, físico y astrológico --en una palabra "tutte le scienze"--" y religión, el teólogo consumado, summa de cualidades polivalentes y conocimientos universales) tendrá como atributos los del Ser, o sea la potencia, la sabiduría y el amor (de aquí sus magistrados Por, Sin, y Mor). La Nada ocupa entonces el lugar de los atributos contrarios: la impotencia, la ignorancia y el odio, de los que en conjunto participan los seres contingentes. Adhiriéndonos a lo que señala Jean Servier: "Esta concepción procede de la Cábala, el Arbol de los *Sefiroth* cuyos principios son otras tantas modalidades del Ser, y del Arbol de lo *Qelifoth* cuyos frutos no son más que "cortezas" que envuelven la nada (Vease al respecto Zohar, I, 27a.)"¹⁵

La Ciudad del Sol: diálogo entre un caballero de la orden de los hospitalarios de Jerusalén y un almirante¹⁶ de navío genovés recién llegado de Taprobana (antiguo nombre de Ceilán o Sumatra) es, ciertamente, la descripción de una ciudad edificada según los misterios de la Cábala, la que, atendiendo a su origen etimológico, "proviene de una raíz trilitera hebrea --*kbl*-- que significa recibir".¹⁷ Al igual que la Cábala, esta ciudad reviste, con toda su estructura, con todo su peso arquitectónico, el acervo de un saber para significar, no sin cierto hermetismo, la donación misma de ese saber. De modo que aquéllos que "reciban" dicha donación serán "iniciados" en el conocimiento como tal. "En *La ciudad del sol* --aseguran Frank y Fritzie

¹⁵ Véase Jean Servier, *op. cit.*, p. 106.

¹⁶ Su rango cambia según las versiones.

¹⁷ Véase Israel Gutwirth, *Cábala y mística judía*, p. 15.

Manuel-- las ilustraciones de los siete anillos de murallas son una manera de representar tanto la unidad como la división del conocimiento".¹⁸

Mientras los utopianos de Moro leen el libro de Teofrasto infamado y profanado por el mono, así como libros de medicina, auténticos objetos de la transferencia del saber, y reconocen, ante todo, el valor de las ciencias de la historia, los solarianos leen y asimilan con todos sus sentidos la historia, el saber que se halla inscrito en los muros ciudadanos.

La ciudad solariana es un Fuerte situado en territorio continental, mas el acceso a ella es sinuoso, ya que se halla amurallada y está construida sobre una colina; cruzar los quicios de sus cuatro puertas principales, puntos cardinales de la topografía, es acceder a la lectura de un libro críptico, no obstante sus páginas, su desciframiento, son pinturas murales que ilustran, como en el Aleph borgiano,¹⁹ la totalidad del reino terrestre como del orden celestial, la acumulación de todo el saber, de toda la magia y de toda la erudición en una visión universalizante.

"Sobre el altar se ve únicamente un globo grande en el que está dibujado todo el cielo, y otro que representa la tierra. Además, en el techo de la bóveda principal están pintadas y designadas con sus propios nombres todas las estrellas celestes, desde la primera hasta la sexta magnitud. Tres versículos explican la influencia que cada una de ellas ejerce en los sucesos de la tierra."²⁰

¹⁸ Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 99.

¹⁹ Como sabemos, aleph es la primera letra del alfabeto hebreo. Jorge Luis Borges, en su extraordinario cuento: "El Aleph" relata la revelación, casi mística de lo infinito, contenida en un objeto misterioso llamado el aleph, con quien el protagonista entabla un diálogo con todas las imágenes, como si se tratase de un libro de sapiencia total.

²⁰ Véase Tomaso Campanella, *La ciudad del sol*, pp. 145-146.

En la cúspide (ya que el Templo se halla en el primer círculo), se erige el mapa celeste, ocupando el lugar mismo del Templo. Hoh, como ya hemos dicho, ocupa el lugar más alto en la jurisdicción de este orden meticulosamente científico: "--El jefe supremo es un sacerdote, al que en su idioma designan con el nombre de Hoh; en el nuestro, le llamaríamos Metafísico. Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable."²¹

Por (poder), Sin (sabiduría) y Mor (amor), el triunvirato que junto con Hoh, el Metafísico, rigen la ciudad solariana, constituyen el cuerpo conceptual de una metafísica que, aflorada en el conocimiento que arrojan las ciencias de la naturaleza: meteorología, geología, herbolaria, por mencionar sólo algunas, abarca la totalidad del conocimiento acumulado y todas sus jurisdicciones.

Sin (sabiduría) nos interesa aquí particularmente porque tiene a su cargo, y es su función principal, el transmitir a los pobladores del Sol el saber, o sea, el que los solarianos lean de un libro de conocimiento total. La ciudad se convierte entonces de una forma totalizante en un libro de saber total. Toda ella es un vehículo de transmisión del saber.

"A la sabiduría compete lo concerniente a las artes liberales y mecánicas, las ciencias y sus magistrados, los doctores y las escuelas de las correspondientes disciplinas. A sus órdenes se encuentran tantos magistrados como ciencias. hay un magistrado que se llama Astrólogo y además un Cosmógrafo, un Aritmético, un Geómetra, un Historiador, un Poeta, un Lógico, un Retórico, un Gramático, un Médico, un Filósofo, un Político y un Moralista.

²¹ . *Ibid.*, p. 146

Todos ellos se atienen a un único libro, llamado Sabiduría, en el que con claridad y concisión extraordinarias están escritas todas las ciencias. Este libro es leído por ellos al pueblo, a la manera de los Pitagóricos."²²

La sabiduría (las funciones de Sin) es el ingrediente indispensable para la condimentación de una educación perfecta que, desde Platón, está vinculada al buen funcionamiento del Estado.

Al igual que Sócrates-Platón y Moro, Campanella reconoce, y con la misma efectividad que sus antecesores, que "el sistema educativo es la clave de la longevidad de la ciudad ideal".²³ La educación permite desarrollar hasta el máximo el conocimiento. Pero a diferencia de aquéllos, Campanella (sin duda por el avance de la misma), daba prominencia a la ciencia física. A los hombres de ciencia los consideraba la mejor "clase social", por así decirlo, capaz de ocupar un lugar importante en la administración central. En la ciudad soleada, la ciencia "ocupa un tercio del personal directivo del Estado".²⁴

Los postulados campanellanos, los principios de su sistema de aprendizaje y de propagación de la cultura están basados principalmente en la educación del ojo (que, por supuesto, es solar). Por el sentido de la vista --"el espíritu más alentador del espíritu científico"--,²⁵ la capacidad de aprehender se ejercita. A través de una concentrada observación se atraviesan los lindes de las cosas, forzando al ojo a ver lo que nunca ha sido mirado en su integridad.

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ Véase F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵ Véase Gastón Bachelard, *op. cit.*

Apelando a la alegoría de la caverna platónica, podemos ver cómo en el transitar por la ciudad solar, en el transportarse en caminata exploratoria por las iluminadas murallas, y a partir de la apropiación, es decir, de la percepción de la cultura, o más precisamente de la apropiación de la cultura a partir de sus representaciones, de los medios visuales de transmisión del acervo del saber, la colectividad (el esclavo liberado de su cavernícola prisión) está condicionada a constatar pragmáticamente que al ejercer el sentido de la visión, de las pupilas, aprehende, capta e institucionaliza el saber.

Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*,²⁶ lleva a cabo un seguimiento, por así decirlo, de la *episteme* de los siglos XVI al XIX, dentro del cual, especialmente en el segundo capítulo "La prosa del mundo", el pensamiento de Campanella se abisagra a la perfección: "El signo no espera silenciosamente la venida de quien puede reconocerlo: nunca se constituye sino por un acto de conocimiento".²⁷

En el siglo de Campanella, el conocimiento y su transmisión están supeditados a la *episteme* de la semejanza (*convenientia*), la *aemulatio*, la simpatía y la analogía.²⁸ En Campanella se puede señalar un hito epistemológico relativo a un principio transformador (e incluso reproductor) de las semejanzas y el acrecentamiento del acervo de las sapiencias, en el proyecto pedagógico

²⁶ Me atrevería a afirmar que *Las palabras y las cosas* (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*) sigue siendo y seguirá siendo una obra imprescindible para la comprensión de la naturaleza de las ciencias desde finales del Renacimiento hasta nuestros tiempos ambiguos. Arroja luces deslumbrantes sobre la *episteme* de la constitución e institucionalización de los saberes.

²⁷ Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 65.

²⁸ Me atrevo a afirmar que *Las palabras y las cosas* (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*), de Michel Foucault, es una obra imprescindible para la comprensión de la naturaleza de las "ciencias" desde finales del Renacimiento hasta nuestros tiempos ambiguos. Esta obra arroja luces sorprendentes sobre la constitución e institucionalización de los saberes.

campanelleano hay dos formas de acceder al conocimiento de la naturaleza: lo ha registrado Foucault como *Divinatio* y *Eruditio*.²⁹

Todas las cosas llevan la marca de su signo. En Campanella todos los saberes están contenidos en un Libro, el de la naturaleza. "La gran metáfora del libro que se abre --dice Foucault-- que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que obliga al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales."³⁰ Campanella fijó sus ojos a tal grado en la lectura de la cultura (y de la naturaleza), que ésta se halla impresa en la praxis misma del saber, en el ejercicio de la conciencia, del avisamiento de los sentidos, frente al saber inscrito, acumulado y representado en las pinturas de las cámaras solarianas. Es ese saber el que busca administrarse a todos los pobladores en la Ciudad del Sol, un saber que además es transmitido a partir de la relación de los sujetos entre sí:

"Unos y otros se coeducan en todas las artes. [...] De aquí pasan todos al conocimiento de materias más difíciles (Matemáticas, Medicina y otras ciencias), ejercitándose constantemente en disputas y discusiones científicas. Andando el tiempo, los que más se han distinguido en una ciencia o arte mecánica, llegan a ser Magistrados de ellas. [...] El que aprende más artes y sabe

²⁹. Por la profunda relación de semejanza (micro y macrocósmica) de las cosas, se establece *Divinatio* y *Eruditio*. En tanto *Divinatio* "va de la marca muda a la cosa misma" y hace hablar a la naturaleza, *Eruditio* "va del grafismo inmóvil a la palabra clara, devuelve la vida a los lenguajes dormidos". Foucault reconoce que a estos dos niveles de una misma hermenéutica "es inútil exigirles su título de autoridad", lo que importa es que en los discursos de los antiguos "existe el mismo juego, el del signo y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único", *op. cit.*, p. 42.

³⁰. *Ibid.*, p. 43.

ejercitarlas con mayor perfección, es considerado más noble y distinguido."³¹

La vida armónica solariana, la vida buena como *laisser-faire*, como máximo de placer, como juego, como arte, como acción política, como vida del espíritu, está referida al conocimiento de la naturaleza.

En *La ciudad del sol* todo el saber constituye el acervo de todo lo dicho acerca de todo. Hay que representar por tanto la totalidad de lo existente, de todo lo legible, las marcas de las cosas a partir de su desciframiento, a través de su representación gráfica, pictórica (sin descartar el lenguaje y la escritura). El saber se da por acumulación, gracias al desciframiento de las marcas que ocultan el significado de las cosas y que el espíritu científico rastrea. Es evidente que para los utopistas el gobierno de un Estado es una gran empresa intelectual, de aquí que en la elección de Hoh (Sole) en la ciudad solariana, éste sólo pueda serlo:

"...quien conoce las historias de todas las naciones, los ritos, los sacrificios, las leyes, las repúblicas y las monarquías, los inventores de las leyes y de las artes, las explicaciones y las vicisitudes celestes y terrestres. [...] Debe pues, saber a fondo las raíces, los fundamentos y las pruebas de todas las artes y ciencias, las relaciones de conveniencia y inconveniencia de las cosas, la fatalidad, la armonía, el poder, la sabiduría y el amor de las cosas y de Dios, la jerarquía de los seres y sus relaciones simbólicas con

³¹ . Véase Tomaso Campanella, *op. cit.*, p. 154.

las cosas celestes, terrestres y marítimas y con las ideales en Dios,
en la medida en que los hombres pueden conocerlas."³²

La omnisciencia de Hoh (Sole) no tiene fin si, como señala M. Foucault: "el saber del XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido".³³ Sin embargo, Hoh responde a lo que también Foucault señala como "una epísteme en la que los signos y similitudes se enroscan reciprocamente en una voluta que carece de fin, [mediante la cual] era necesario que se pensara en la relación entre microcosmos y macrocosmos como garantía de este saber y término de su efusión".³⁴ El hecho, por tanto, de que Campanella buscara una vía imaginativa para popularizar el saber científico, no sólo significaba reordenar la humanidad, sino destacar que "el sistema educativo [la transmisión del saber] es la clave de la longevidad del la ciudad ideal".³⁵

Es necesario destacar que este modelo en pequeño de planeta que es la ciudad solariana, impera la máxima de estimular las vocaciones. Cada individuo posee una "chispa divina" y está preparado para competir en el mundo; ningún individuo es inútil entre las paredes solarianas. Detrás de aquellas murallas, el utilitarismo está libre de la inercia irracional y de los intereses siniestros que

³² *Ibid.*, p. 155.

³³ Véase Michel Foucault, *op. cit.*, p. 39.

³⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁵ F. E. Manuel y F. P. Manuel, *op. cit.*, p. 101. La educación solariana, sin eliminar la competencia, implica desarrollar hasta el máximo el conocimiento particular de cada ser humano, con el concierto de Por, Sin y Mor: poder, sapiencia y amor, el saber científico ocupa un lugar central en la administración.

motivan al mundo real y esto, naturalmente --se podría argüir--, porque en las utopías *no hay acción*.

EPÍLOGO

Sin un modelo definido de transmisión del saber, en otras palabras, de formación del ser, todo el proyecto utópico se derrumbaría. Y ello no sólo sería profundamente descorazonador para el utopista, sino para todo aquel que ha puesto su empeño en el autoconocimiento como punto de partida de todo proceso de conocimiento. En el centro pues de todo proyecto utópico, la formación del ser (del sujeto) ocupa los más vigorosos trazos.

Las formas que reviste la transmisión del saber en las obras que aquí me han ocupado seguirán siendo un rico legado a la profesión de filósofos. Sin duda se trata de obras cuya utilización, a lo largo de la historia de la filosofía, está llena de consecuencias importantísimas (hacer un análisis exhaustivo y puntual sin duda nos llevaría demasiado lejos); su conocimiento ha pasado por el cedazo de las interpretaciones, de modo que ha sido profusamente transformado. Aquí procuramos ser más breves.

Las utopías clásicas aquí analizadas apuntan hacia los siguientes horizontes educativos, entre otros: 1. el sufragio de las necesidades materiales para el cultivo de las necesidades del espíritu; 2. la realización de un proceso de aculturación colectiva e individual; 3. la educación como práctica continua, actualizadora de las ciencias y fomento de las artes; 4. la selección naturalizada de las vocaciones.

Amén de considerarlas estructuras de saber cerradas, en figuras inmóviles, la *República*, *Utopía* y *La ciudad del sol* responden, en contrapartida de las prácticas educativas rituales de la sociedad real--o sea la repetición, la memorización, el orden y el silencio--, con la acción, el diálogo, la experimentación, la reflexión, la

creatividad, la movilidad (y otras designaciones más de un largo etcétera), y estas prácticas son necesarias para la formación de individuos legítimamente autónomos.

Si bien Platón fue preceptor de la élite (no se olvide que Aristóteles fue su discípulo), y es la educación de la élite pieza clave de su programa de acción educativa, lo que parece alejarnos de la educación de las masas, Platón sospecha para el futuro que "los maestros sean escogidos por la ciudadanía y controlados por los magistrados".¹

En favor de una educación atractiva (la cual en una forma singular trataría de expandir Charles Fourier varios siglos después), el maestro puede todavía dedicarse a formar espíritus *libres* mediante el diálogo contradictorio: *elenchos*.

Los accidentes de la aculturación de los utópicos en los dominios profano y religioso que Moro registra como la prueba de la historia y su anulación. Las condiciones de la adquisición y acumulación de la cultura, las cuales son producto de la contingencia, se ven amenazadas y son víctimas del tiempo y la muerte. El lapsus simbólico del mono que depreda el libro de Teofrasto (El tratado de la naturaleza) sirve para mostrar a Moro (y por supuesto a nosotros) el riesgo mortal de la cultura al ser un producto transmisible y un objeto de apropiación. De cualquier modo, los placeres del espíritu a los que se aplican de antemano los utopianos, son un claro ejemplo de que el cultivo del intelecto, la transmisión y la apropiación del saber como ejercicios ininterrumpidos, como parte de una educación para el placer. Virtudes burguesas --se puede objetar--: economía de los gastos, de las fuerzas en la racionalización de las conductas, una jerarquía de ganancias, una distribución útil de las actividades, en suma un empleo racional del

¹. Véase M. Dommanget, *op. cit.* p. 15.

tiempo en medio de una existencia ordenada. Mas todo ello provoca un sentido: los relatos de aculturación.

Para los solarianos, quienes aprehenden la realidad a través de sus ojos, el conocimiento comienza en la experimentación, en el laboratorio de la naturaleza y no en los libros; desde este principio, dinámico y conquistador: "Las lecciones de las cosas están en el lugar en que están las cosas". Desde la triple certeza del existimos, sabemos y queremos, o de la tríada poesía, magia y erudición con Campanella podemos reconocer que la importancia de difundir la cultura científica entre la población no *debería* (me permito utilizar este imperativo del campo de la ética) responder a una visión parcial y excéntrica de la doctrina de la autogestión (y eclosión) tecnológica a nivel planetario. Debería responder sobre todo a una mezcla emergente: poesía, magia y erudición. De esta tríada magia es lo que, a diferencia del tiempo de Campanella, más adolecemos en nuestra hora.

Bien, quizá en este recorrido hayan quedado muchos cabos sueltos. Por supuesto las obras analizadas tienen todavía mucho qué decir, como clásicos y como clásicos que mucho pueden aportar a nuestra contemporaneidad. De ninguna manera he querido decir aquí la última palabra. Por el contrario, ahora me es más difícil aún poner un punto final. Las utopías me han abierto una brecha prometedora. Un horizonte que no se acaba aquí, ni mucho menos. Otros autores, otros libros que encierran una utopía o que son, deliberadamente, en sí mismas utopías me aguardan.

La transmisión y apropiación del saber y la educación en las utopías, además de constituir la representación de una ficción histórica para la crítica de la misma, se toma una figura objetiva, en una sintaxis que pone en juego sus prácticas vigentes. Las utopías por tanto, por lo menos éstas que aquí pretendí analizar y que nos ha

legado la tradición, representan una sintaxis, una forma crítica de textualidad, que pretende borrar las diferencias, las distancias, la desesperanzada duración y el estado de incertidumbre, pero, sobre todo, que se erige como Libro, y como ya lo he ilustrado en páginas anteriores, en su especificidad de Libro, pretende enseñar y privilegiar el saber, su producción, transmisión y apropiación, por encima de todo.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola

1963. *Diccionario de Filosofía*. México, FCE.

ALONSO, Martín

1990. *Diccionario del Español Moderno*. Madrid, Aguilar.

BACHELARD, Gaston

1976. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI.

BARTHES, Roland

1978. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Venezuela, Monte Avila.

BAUDRILLARD, Jean

1991. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama.

BECKER, Ernest

1977. *El eclipse de la muerte*. México, FCE.

BERGSON, Henri

1995. *Memoria y vida*. Barcelona, Altaya.

BLOCH, Ernst

1977. *El principio esperanza*. T. I. Madrid, Aguilar.

BORGES, Jorge Luis

1983. *El libro de arena*. Madrid, Alianza.

1957. *El Aleph*. Buenos Aires, Emecé.

CALVINO, Italo

1990. *Las ciudades invisibles*. Barcelona, Siruela.

1992. *Por qué leer los clásicos*. Barcelona, Tusquets.

CIORAN, E. M.

1991. *Historia y utopía*.

COHEN, Robert

1985. *Atenas, una democracia. Desde su nacimiento a su muerte*. Barcelona,

Aymá.

DAVIS, J. C.

1981. *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. México, FCE.

DELEUZE, Gilles

1987. *Foucault*. México, Paidós.

DICCIONARIO PEQUEÑO LAROUSSE ILUSTRADO

1969. Buenos Aires, Larousse.

DOMMANGET, M.

1972. *Los grandes socialistas y la educación: de Platón a Lenin*. Madrid, Fragua.

FOUCAULT, Michel

1979. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*.

México, Siglo XXI.

1994. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Piqueta.

GÓMEZ de Liaño, Ignacio

1982. *El idioma de la imaginación. Ensayo sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Madrid, Taurus.

GÓMEZ Pin, Víctor

1974. *El drama de la Ciudad Ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*. Madrid, Taurus.

GUTWIRTH, Israel

1976. *Cábala y mística judía*. Buenos Aires, Acervo Cultural.

ÍMAZ, Eugenio (Comp.)

1975. *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*. México, FCE.

JAEGER, Werner

1978. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE.

JEAN, Georges

1989. *Bachelard: la infancia y la pedagogía*. México, FCE.

KOYRE, Alexandre

1978. *Estudios de historia del pensamiento científico*. México, Siglo XXI.

LLEDÓ, Emilio

1989. *La memoria del Logos*. Madrid, Taurus.

MANUEL, Frank E. (comp.)

1982. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid, Espasa Calpe.

MANUEL, Frank E. y Fritzie P. Manuel

1981. *El pensamiento utópico del mundo occidental*. Ts. I, II y III. Madrid, Taurus.

MARIN, Louis

1975. *Utópicas: juegos de espacios*. Madrid, Siglo XXI de España.

METERLINCK, Maurice

1967. *La sabiduría y el destino*. México, Botas.

MONDOLFO, Rodolfo

1980. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona, Icaria.

MUSIL, Robert

1973. *El hombre sin atributos*. Vol. I. Barcelona, Seix Barral.

NEUSUSS, Arnhelm (Comp.)

1971. *Utopía*. Barcelona, Barral.

NIETZSCHE, Friedrich

1980. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets.

PEREZ de Ayala, Ramón

1975. *Viaje entretenido al país del ocio. (Reflexiones sobre la cultura griega)*.

Madrid, Guadarrama.

PLATÓN

1973. *Diálogos*. México, Porrúa.

1978. *La república*. México, UNAM.

RICOEUR, Paul

1991. *Ideología y utopía*. México, Gedisa

RUBERT de Ventós, Xavier

1976. *Ensayos sobre el desorden*. Barcelona, Kairós.

1982. *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*. Barcelona, Península.

SAMOSATA, Luciano de

1966. *Novelas cortas y cuentos dialogados*. México, Jus.

SCHOPENHAUER, Arthur

1973. *El arte de bien vivir*. Buenos Aires, Central.

SERVIER, Jean

1969. *Historia de la utopía*. Venezuela, Monte Avila.

WEISCHEDEL, Wilhelm

1985. *Los filósofos entre bambalinas*. México, FCE.

YOURCENAR, Marguerite

1990. *El Tiempo, gran escultor*. Buenos Aires, Alfaguara.