

«Geniales gérmenes de ideas».

La búsqueda de la perfección política de Atenas a Utopía*

GIULIA SISSA
UCLA, EE.UU.

Nosotros, en cambio, nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver.

F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880)

¿Cuál es la mejor de las formas políticas?

Desde Grecia y Roma hasta la cristiandad, la búsqueda de la perfección política obsesiona al pensamiento político occidental, encontrando paradójicamente su culmen a comienzos del siglo XVI en un escueto pero atrevido texto: *Utopía* de Tomás Moro. Tomando como punto de partida las ideas contenidas en *Utopía*, podemos reconstruir de una forma retrospectiva la historia de esa búsqueda del *optimus rei publicae status*.

Utopía, la isla, es el hogar de una comunidad imposible construida a base de ingredientes contradictorios: ascetismo platónico y ética epicúrea, comunismo y placer, devoción hacia el bien común y hedonismo ocioso. *Utopía*, la obra literaria, es un libro escrito en forma de diálogo en el cual Tomás Moro habla y escucha a un personaje de ficción llamado Rafael Hytlodeo o Rafael «Charla-frívola». Este excéntrico viajero no se cansa de perseguir el bien absoluto, el cual no se encuentra sino en una *nova insula*, una nueva isla que ha descubierto en el Nuevo Mundo. *Utopía*, construida a base de diálogos que se superponen como las capas de una cebolla, deja que Rafael «Charla-frívola» vuelva a relanzar la vieja añoranza de una ciudad ideal, sólo para revelar que tal esfuerzo es *wishful thinking*, algo deseable pero irrealizable. Con tacto, y al tiempo con firmeza, la voz narrativa del autor no puede más que concluir con una nota escéptica. No le impresiona, afirma «Tomás Moro», y tampoco puede compartir esa visión de lo que la política y la cristiandad deben ser. Para él, el esfuerzo resulta simplemente absurdo.

Esc absurdo parece estar fundado en el deseo de combinar dos formas radicales de moralidad: la de Platón y la de Epicuro. Tal mezcla suena incongruente al

* Traducción del inglés de Rubén López Pulido, rlpulido@gmail.com, a partir del original especialmente escrito para este número de la RIFP.

tiempo que doblemente inviable. Platón desprecia el placer; Epicuro lo ve como algo deseable. Platón aprueba el compromiso total (*kedesthai*) con la ciudad perfecta; Epicuro teoriza la ataraxia. La Kallipolis de Platón, «la ciudad de la belleza», es ascética, centrada en la educación y el entrenamiento militar; la Ciudad Jardín epicúrea, en cambio, es un lugar placentero, en el que se dedican sólo unas pocas horas al trabajo y se incentiva el ocio. Tan extraña combinación, sin embargo, no es un mero producto intertextual: puede identificarse dentro del paisaje del humanismo cristiano. La sensibilidad de Hytlodeo capta la complejidad intelectual del más grande entre los propios amigos de Tomás Moro: Desiderio Erasmo. *Utopía*, sostendré aquí, no es más que un «pastiche» del *optimus rei publicae status*; Rafael Hytlodeo, una entrañable parodia del propio Erasmo.

Interpretar *Utopía* como la culminación de uno de los más antiguos deseos políticos —la búsqueda del mejor Estado— no significa en modo alguno que debamos confinar tan formidable búsqueda a lo que hemos dado en llamar la tradición utópica. Ciertamente, alguien podría dejarse tentar por el deseo de reunir los diferentes escenarios de esa aspiración al *summum bonum* político en una sola narrativa: aquella Babia literaria y mitológica sobre el pasado, situada en la Edad de Oro, en el reino de la naturaleza o en el de Saturno. La historia de esta idea comenzaría con Homero y Hesíodo, poniendo en primer plano a Lucrecio, Horacio, Ovidio y Virgilio, junto con Platón, Aristóteles, los estoicos y Polibio, etc. En orden cronológico, los mecenas de la idílica sociabilidad humana representarían sus guiones respectivos. Sin embargo, no pretendo contar de nuevo esta historia, ni presupongo que el utopismo sea un género que haya estado siempre ahí, algo que pueda darse por descontado. Tras Moses Finley y Doyne Dawson veo una profunda diferencia entre un fresco pastoral del paraíso y una fantasía política propiamente dicha, con su economía, gobierno, burocracia, leyes, instituciones, sus émulos de Moro, su moralidad, costumbres sexuales y moda. De esta forma, yo llamo «utopías» a aquellos «geniales gérmenes de ideas», como dijo Engels, que fabrican Estados, o más concretamente, magníficos Estados.

Según el propio Tomás Moro, creador de la palabra, «utopía» es tanto *ou-topia* («ningún lugar») como *eu-topia*, «el buen lugar» descrito en gran detalle con la intención fundamental de llegar ser admirado. Las utopías son quizá Estados imposibles, pero se encuentran entre los más excelsos, en competencia con otros Estados que se consideran así mismos también admirables. Mi intención es reconstruir, aunque sea escuetamente, cómo y cuándo se produjo la invención de las sociedades ideales, dirigidas por gobernantes también ideales, como parte del vínculo dialógico en su compleja relación dialéctica con el resto del mundo.

El pensamiento utópico ofrece una novedosa y peculiar respuesta a lo que podemos considerar una cuestión clásica, e incluso, como Leo Strauss manifestó, la «cuestión clave» del pensamiento político premoderno: ¿cuál es el mejor orden político? Esta cuestión se despliega en una gran variedad de contextos y adquiere la forma de un debate comparado. ¿Qué dominio es preferible —se preguntaban

Esquilo, Herodoto, Eurípides y Aristófanes, junto a una pléyade de filósofos—, el que procede de un solo hombre, de una élite o el que deviene de muchos? Esta cuestión, sin embargo, no es meramente teórica: pertenece en primer lugar a la arena de la democracia política, un entorno extremadamente competitivo en el que el conflicto es compatible con la alabanza continuada y consensuada de la democracia en sí misma. Los políticos de la Atenas democrática son los primeros en proclamar la superioridad de una sola Constitución (la suya propia) frente a la oligarquía o la tiranía. A ellos corresponde el honor de haber sido los primeros en iniciar el debate sobre las virtudes y defectos de las diferentes formas políticas.

A nadie debería sorprender, por tanto, que los argumentos teatrales y filosóficos en torno a las distintas formas de gobierno emergiesen *justamente allí*, en la Atenas democrática. Las primeras ciudades bellas, aquellas descritas por Aristófanes y Platón, también se materializan como respuesta y en el contexto de una activa y provocativa auto-representación. Leemos sus textos, una y otra vez, no por satisfacer la curiosidad del anticuario, por supuesto, sino porque han acuñado un lenguaje ambiguo, pensado para alertarnos de forma permanente sobre los límites de lo que es *políticamente posible*. Pero, desde el principio, aquellas imágenes se desarrollaron como un producto local, desde una *polis* donde el pueblo mandaba y pensaba en voz alta sobre sí mismo. Las utopías se inventaron en Atenas porque Atenas se estaba inventando a sí misma al crear una ideología de la auto-alabanza, por usar la afortunada frase de Nicole Loraux. Ellos diseñaron su propio Estado óptimo, porque Atenas ya se veía a sí misma como tal, a través de las palabras de sus amados líderes populares, al tiempo que declaraba su más absoluta preeminencia sobre el mundo. La democracia permite ese triunfalismo, así como el disenso de aquellos que no están de acuerdo. La democracia es la condición necesaria para el pensamiento utópico, pero también el objeto de su crítica.

En el siglo V a.C., tras las guerras Médicas y durante el largo conflicto contra Esparta, la Atenas democrática e imperial inició una reinterpretación de sí misma, como Estado excepcional y ejemplar. Este auto-engrandecimiento tiene lugar no sólo en la ficción o en la filosofía sino también en los distintos géneros de la oratoria pública que conforman la actividad misma de la democracia directa (deliberativo, judicial o epidíctico). Con más claridad que en cualquier otro discurso formal, en las oraciones fúnebres —esencialmente conmemoraciones de aquellos que habían fallecido en el campo de batalla— encontramos ese confiado y extravagante panegírico de toda la ciudad. «Somos los mejores», proclama un orador anónimo ante y en nombre de una audiencia que necesita ser consolada, animada y felicitada. Las utopías se contraponen a esa afirmación. Son ficciones, pero presentan una alternativa y una respuesta a esa retórica. Y su discurso de ficción es igualmente un cierto tipo de elogio, si bien con otro propósito. Las utopías crean ciudades desconocidas, inimaginables, extraordinarias, y, al hacerlo, se dejan llevar, extasiadas, seducidas, por esas mismas ciudades. *Esas* son las mejores, en

contraposición a la *polis* que alardea sobre sí misma. Escritas en forma de encomio hiperbólico —nada de descripciones blandas—, las utopías conllevan un desplazamiento de la alabanza: sustituyen la alabanza propia por la de lugares imposibles, nuevos o exóticos.

Aristófanes escribió sus obras dentro de este ambiente: Atenas es «grande y rica», todo el mundo lo sabe y lo dice, y sin embargo, existen algunos que no pueden soportar vivir allí. Para poder salvar su *polis*, los atenienses tienen que permitir que sus más inviables actores políticos, las mujeres, rediseñen la ciudad (*Las asambleístas*); para poder escapar de sus desesperanzadores fallos, tendrían que encontrar, elevada en los cielos junto a las aves, otra ciudad (*Las aves*). Al hilo de todos los debates recientes sobre la relevancia política de la comedia, añadiría por mi parte que reírse de Atenas se convierte en todo un reto como forma de poner en cuestión una ciudad que se ama y se admira a sí misma sobre todas las cosas. Sócrates practica su propia forma de entender la ciudadanía y Platón inventa su Kallipolis, su Atlantis, su Magnesia, en este mismo contexto histórico. «La Ciudad de la Belleza» no es solamente el reverso de la quintaesencia del régimen ateniense, la democracia, con sus múltiples, cambiantes y contradictorios deseos. Es el modelo, ahora recluido en el cielo, de lo que Atenas fue en su pasado más remoto. Aristóteles esboza su propia *politieia* ideal, en respuesta a Platón principalmente, como un óptimo y, sin embargo, practicable orden político. Pero lo enmarca en una perspectiva más amplia, comparativa, que incluye los excesos de la democracia por él observados en Atenas.

Más tarde, la república romana nos ofrecerá también el paradigma de la perfecta Constitución, mixta y equilibrada. De nuevo, esta retórica de auto-alabanza pertenece a la arena política. Cicerón, el más ejemplar animal político, comparte esta creencia patriótica con uno de los personajes de su *De republica*. Hablamos de Escipión, el campeón del enfrentamiento político. Y todavía más tarde, San Agustín presentará la Ciudad de Dios como la única, justa y verdadera *civitas* y como la única y verdadera *res publica*, en comparación y contraste con el Imperio romano.

Finalmente, el trasfondo histórico de *Utopía* es la Europa cristiana, donde la unión de la tradición clásica y la cristiandad se supone que crea una cultura moral y política tan avanzada y virtuosa como es posible llegar a alcanzar. El significado del descubrimiento de Rafael «Charla-frívola» se basa en la asombrosa relevación de una «nueva isla», marginalmente alterada por algunos visitantes egipcios y romanos, que puede ofrecer un ejemplo de gran moralidad, así como una forma de gobierno más madura que la de cualquier Estado contemporáneo. La verdadera ciudad filosófica, como Rafael se encarga de señalar, no se encuentra situada en ninguno de los sitios que vosotros —hipercultivados humanistas— esperaríais, sino que está más allá de Gibraltar. Esta paradoja no sería tan desafiante como Rafael nos la quiere presentar si no fuera porque socava los principios de la rectitud cristiana. Las preferencias de Hytlodeo se inclinan hacia un tiempo y un espa-

cio distintos, en lugar del aquí y ahora, cuando lo «natural es que cada hombre pensase que sus propios inventos son los mejores: el cuervo ama a su cría, lo mismo que el mono a la suya» (*Utopía*, I, 52).

En todos estos momentos históricos, déjenme insistir, Atenas, Roma y la Europa cristiana, no eran sólo lugares reales en una fecha concreta, sino también culturas orgullosas, complacientes y presumidas. No son meramente mundos de desigualdad e injusticia social que merecen una revolución, una reforma o una crítica, sino que también son la esencia de la poderosa justificación y promoción de sus valores y de su historia pasada. Esto es lo que Karl Mannheim denominó «ideologías», en contraposición a las «utopías», que son proyectos visionarios orientados hacia el futuro. Encuentro esta dicotomía especialmente esclarecedora, dado que presenta la rivalidad de dos discursos socialmente situados en lugar de limitarse a enfrentar el diagnóstico positivo al vuelo de la imaginación. Pero creo también que las circunstancias en las cuales Aristófanes y Platón concibieron sus ciudades demandan un análisis sociológico más profundo: aquél de la práctica política a base de una ejecución retórica. La democracia funciona a través de «actos-de-habla» antagónicos en una carrera por conseguir el mejor panegírico colectivo. Las utopías son también panegíricos colectivos, salvo que, como ya he dicho, redirigidos, desplazados y re-situados temporalmente —aunque no necesariamente en el futuro. En contraste con la Atenas enamorada de su carácter exclusivo —pasado, presente y futuro—, las ciudades incomparables que están en medio de ninguna parte dan forma a la ironía, distancia o desafección de esos griegos, romanos o cristianos que no comparten el mismo narcisismo entusiasta de sus compatriotas.

El pensamiento utópico es un recurrente acto de objeción contra la *philautia* comunal. Este concepto (discutido en los textos de Aristóteles y Plutarco) es esencial para entender el etnocentrismo en la antigüedad y se convierte en característicamente relevante en el tratamiento irónico que realiza Erasmo de la «locura» de las convenciones. «Ningún sitio» significa «aquí no», en definitiva. Esos escenarios políticos, que, tras Tomás Moro, estamos acostumbrados a llamar «utopías» son representaciones que compiten con auto-representaciones; alabanzas en lugar de auto-alabanzas; fantasías a-geográficas que desafían a las «fantasías nacionales» o a su correlato premoderno. A una política de la identidad fascinada por una perfección imaginaria o por una perfectibilidad garantizada aquí mismo y para todos, las utopías responden: «No, eso sólo puede estar en algún otro sitio y, quizás, en ningún sitio». Las utopías son un buen antídoto para el parroquianismo de la humanidad. La retórica utópica no se contenta con menos.

— «¿Cómo suena cuando no dejo de exaltar esos Estados increíbles?», parece preguntar un texto utópico a su lector.

— «Suena un poco a chiste, ¿no crees?»

Este diálogo lo resume todo.

Como ya he dicho, *Utopía* ofrece un punto de partida ideal. La discusión entre Tomás Moro y su visionario personaje recapitula un formidable debate que

se proyecta sobre un doble fondo: las ideas de los humanistas sobre el *optimus rei publicae status* y la larga tradición de esas mismas ideas desde la antigüedad clásica. La cuestión clave del debate enfrenta, como ya mencioné, el triunfalismo de aquellos que celebran y sostienen el actual orden político por un lado y el descontento imaginativo de sus críticos por otro. En *Utopía*, tanto Tomás Moro como Rafael Hytlodeo se distancian del tipo de cortesano obsequioso, capaz de convertirse en consejero de un rey sólo para adularle y refrendar todas sus acciones políticas. Tras esta distancia, encontramos aquí nuestro dilema básico: ¿existe una Constitución que sea preferible a todas las demás? Y si es así, ¿es alguna de aquellas que ya conocemos —la ateniense, la romana, la cristiana, la francesa, la inglesa—, o alguna recientemente establecida, o acaso alguna heredada de nuestros más remotos antepasados, o quizá, por el contrario, algo completamente distinto? Después de Erasmo, podemos denominar a este tipo de toma y daca «el coloquio entre Filautía y Utopía».

Sin embargo, Tomás y Rafael no tienen la misma visión política. A través de las voces discordantes del realista autor de *Utopía* por un lado y del amigo que no conoce el desaliento por otro, podemos escuchar una segunda conversación en curso, en la cual se distingue entre los distintos tipos de disenso. Si el Estado óptimo está en otro lugar, ¿será únicamente una ciudad irreal habitada por los pájaros en el cielo (Aristófanes), inviablemente reformada por las mujeres (Aristófanes), construida como un paradigma a-terrenal (Platón), perdida en el pasado (Platón), confinada en la luna (Luciano) o proyectada como un paraíso filosófico (Erasmo)? O bien, si exploramos una vía intermedia entre la auto-complacencia etnocéntrica y la imaginación exótica: ¿constituirá el modelo para una potencialmente perfecta *politeiai*, aquellas colonias que un Alejandro podría fundar en un futuro cercano (Aristóteles)? Y, más modestamente: ¿no deberíamos contribuir a la vida cívica sin ser obedientes ni complacientes (Moro)? Denominemos a esto «el coloquio entre Esperanza y Deseo».

Sobre este particular —¿qué es políticamente posible?— hay dos tradiciones de la teoría política en diálogo. Una expresa la consciencia aristotélica, ciceroniana, que establece que lo que debe ser recomendado debe encontrarse al alcance de la historia y de las posibilidades humanas. «Al abrazar un ideal debemos suponer lo que deseamos pero evitando las imposibilidades» dice Aristóteles (*Política*, 1265, 17-18). Cuando miramos a Roma, menciona Cicerón, contemplamos un ejemplo real de perfección y no una ficción como la Kallipolis de Platón, la cual es una *civitas optanda magis quam speranda*, una sociedad por la que suspirar más que por la que esperar (*De republica*, 2, 30, 52). La misma convicción resuena en las últimas palabras de Tomás Moro acerca de las características de Utopía. Esas absurdas instituciones, concluye, «las desearía más que las esperarí», *verius optarim quam sperarim*. La otra tradición pervive en el uso que Aristófanes y Platón hacen de la felicidad colectiva a través de imágenes mentales y teatrales, las cuales son demasiado buenas para ser verdad. Dedicado a la política de «San Sócrates» y

al epicureísmo paradójico del cristianismo original, no es otro sino Erasmo el que habla en *Utopía* a través de Rafael «Charla-frívola». Rafael rechaza precisamente este tipo de filosofía, más preocupada por la ciudad —*philosophia civilior*—, para inclinarse por una sabiduría política que sólo puede ser hallada en los lugares más excéntricos, ora en las montañas de Persia ora en «ninguna parte».

Mediante la reconstrucción en su *longue durée* de los diálogos entrelazados de narcisismo y desafección, reformismo realista y promesas utópicas, podemos llegar a captar lo que se pone en juego en estas dos opciones contrapuestas. El debate sobre la forma más deseable del Estado cuestiona los límites de lo que es *políticamente posible* para la humanidad cuando hay que alcanzar un objetivo bien definido. Esto es lo que, en la ética premoderna, viene a ser definido de forma sistemática como el fin último de toda vida humana: la felicidad, la *eudaimonia*. Recrear las condiciones para una buena calidad de vida de las personas. Éste es el contenido, el núcleo y el objetivo de las teorías que tratan acerca del mejor orden político.

Es tentador el considerar que la aspiración a la *eudaimonia* es algo moral y no político. Sin embargo, la felicidad resulta ser también para la política —no sólo para la ética— el auténtico reto final. ¿Puede una *polis*, una *civitas*, llegar a alcanzar la completa felicidad humana? Ésta es una cuestión griega y romana. La respuesta resulta notoriamente distinta, aunque el problema sea el mismo para Platón, Aristóteles y sus seguidores hasta el siglo XVI. Ésta es la «pregunta clave» que caracteriza el pensamiento político pre-hobbesiano, porque la búsqueda de la felicidad no es sólo la empresa del individuo en un entorno social que el Estado hace pacífico, ordenado y seguro, sino que, por el contrario, es la misión del Estado mismo. Es tarea de los gobernantes el preocuparse por la felicidad de su pueblo, hacerla accesible a todos.

Es esta conexión entre la política y la buena vida (la «mejor» forma de vida) lo que ofrece la base teórica para esa búsqueda de la más excelsa forma del Estado, así como para la investigación comparada de las distintas Constituciones, algo que se encuentra una y otra vez repetido de Herodoto a Polibio, de Platón a Erasmo, de Aristóteles a Cicerón. Son ejercicios recurrentes de alabanza y crítica. La valoración respectiva de la monarquía, de la aristocracia (u oligarquía) y de la democracia está basada, como vemos, en los valores intrínsecos a cada una de estas formas de gobierno, las cuales influyen en las instituciones y en las leyes y, en último término, en los sentimientos de la gente. Cada régimen tiene su propio *pathos*, y éste exige una respuesta emocional distinta: envidia o imitación, miedo o autoconfianza, orgullo o ira. En nuestras diversas modulaciones constitucionales, se ponen a prueba las distintas configuraciones del poder a la luz de una consideración final y decisiva: ¿cuál de ellas garantizará a los ciudadanos una vida mejor?, ¿qué forma de liderazgo es preferible desde el punto de vista de los gobernados, ese cuerpo político del que deben ocuparse los distintos tipos de gobernantes, sean uno, pocos o muchos?

El efecto de la política sobre los sentimientos humanos —quiero insistir en este punto— sustancia la discusión sobre qué tipo de orden político debería ser racionalmente preferible. ¿Cuál de ellos permitiría a la gente llevarse mejor? Unos y otros, utópicos y los realistas, someten la política a la prueba de la felicidad y a su encarnación más popular (y filosóficamente más problemática): el placer. Desde el Ótanes de Herodoto, que rechaza la monarquía porque «no es plena o placentera (*hedus*)», pasando por la feliz Kallipolis de Platón —donde la *hedone* está prohibida, pero la *eudaimonia* da un toque de color a toda la sociedad—, o las ciudades de Aristófanes, inundadas de comida, sexo y fiestas, o la aristocrática *politeia* de Aristóteles —donde todos los ciudadanos se deleitan en sus virtudes—, para llegar finalmente al gozo cristiano de la felicidad eterna en la Ciudad de Dios, el pensamiento político teoriza en torno al reto del placer. Y *Utopía* trata también fundamentalmente de la *voluptas*: el fundamento de su excelencia no es otro que el honesto hedonismo de Epicuro.

Hacer a la comunidad bellamente feliz y protegerla de la injusticia, la humillación o la violencia interna es propiamente la vocación de una verdadera ciudad excelente. Y aquí se asienta su estabilidad y preservación. La dicha es la experiencia emocional del consenso. Ahora bien, la felicidad no es el placer, alguien podría objetar. El placer es, no obstante, el concepto crucial de estos textos porque eso es lo que el pueblo espera, lo que siente y en lo que realmente cree que debe consistir la felicidad. Aristóteles aporta un argumento esclarecedor. Consciente, más que ningún otro, de la misión ética de la política, Aristóteles da a entender que un filósofo político debe tener una teoría del placer y del dolor por tres razones lógicas conectadas entre sí: primero, sólo al filósofo le preocupa el fin supremo de la humanidad, en razón al cual decidimos qué es bueno y qué es malo; segundo, la excelencia y el vicio se sienten a través del placer y el dolor; y, tercero, el placer resulta ser la más ordinaria y autoevidente experiencia de la felicidad (*Ética Nicomaquea*, VII, IX, 1-2). Y la felicidad, por supuesto, es ese bienestar completo hecho posible por la excelencia, y donde nos desarrollamos como seres humanos, esto es, como animales políticos.

La afirmación de Aristóteles de que el placer y el dolor pertenecen a la teoría política es muy ilustrativa, no sólo respecto al pensamiento político aristotélico, sino que también sirve como una poderosa lupa con la que contemplar nuestra historia para esclarecer la búsqueda de la perfección política. Como ya he mencionado anteriormente, deberíamos situar esta historia en su complejidad dialógica. La sustancia de este complejo diálogo es la fabricación política de la felicidad. Y la más natural experiencia de la felicidad es el placer. La satisfacción, el gozo y el deleite de la gente constituyen la piedra de toque para cualquier régimen y deberían pesar enormemente para cualquier legislador. ¿Cómo se supone que las diferentes formas políticas garantizan, gestionan o aplacan la inclinación espontánea hacia la voluptuosidad, entendiendo por esta función la más obvia e inmediata procura del bienestar? La historia de la utopía es la historia política del placer.

¿Pero qué es el placer? Para poder captar la relevancia política de lo agradable y lo doloroso, partamos de la propia definición de lo que es placentero. Más allá de las teorías actuales al respecto, una idea contra-intuitiva emerge en la ética y en la política de la antigüedad: el placer sólo puede ser definido *negativamente*. Es la mitigación del dolor, la restitución de la carencia, la satisfacción del deseo, el descanso del trabajo duro, el apaciguamiento de la pena o el fin de la angustia. Podemos decir que el placer es lo contrario al sufrimiento físico, pero también a una constelación de estados, sensaciones, emociones e intenciones, que pueden ser agrupados bajo el concepto unificador del «cuidado» (*care*). El «cuidado» es una categoría altamente heurística y pertinente porque tiene dos significados inseparables: aquél de ocupación y aquél de preocupación; atención y ansiedad; interés y aprehensión; curiosidad y desasosiego; compromiso y problema. Cuando no te «cuidas» o no te «ocupas de algo», eres un descuidado o un despreocupado. Con este rico campo semántico, el «cuidado» es la noción crucial para entender el placer en Homero y Hesíodo, primero, y en Platón, Aristóteles y Epicuro, después.

En *La república*, Sócrates reconoce que la manera más espontánea de placer para aquellos que dirigen y que son habitualmente ricos y poderosos consistiría en el disfrute (*apolausis*) de las formas elementales de lujo: las propiedades, el consumo y, sobre todo, los placeres que parecen deseables a primera vista para aquellos que puedan permitírselo (IV, 419 a-420 e). La tarea de Sócrates, por supuesto, consistirá en repensar el placer completamente y en reemplazar esa idea trivial con su noción enormemente exigente del «placer» puro, intelectual. En la ciudad perfecta, los juegos y otras recreaciones tendrán que estar prohibidos: los ciudadanos tendrán que estar en constante estado de alerta y compromiso con la ciudad misma y con su prójimo (III, 415 d 4: *kedesthai*).

En *La retórica* de Aristóteles (I, XI, 1-4), *hedone* se define como un repentino y sentido «asentamiento» (*katastasis*) del alma sobre su estado natural. Tal estado, según el preciso análisis de Aristóteles, es de alivio, descanso y repetición. Mientras que las preocupaciones (*epimeleiai*), los solemnes empeños (*spoudai*) y los esfuerzos intensos (*suntoniai*) son dolorosos (a menos que sean habituales y por tanto fáciles), las condiciones contrarias traen placer. Los estados de alivio (*rathumiai*), holgazanería (*aponiai*), despreocupación (*ameleiai*), divertimento (*paidiai*), descanso (*anapauseis*) y sueño (*hypnos*) son deliciosos. El placer es de hecho una «actividad» no un proceso para Aristóteles, pero la actividad puede ser contemplativa y «existe más placer en el descanso que en el movimiento» (*Ética Nicomaquea*, VII, XIV, 8). Más explícita y popularmente que cualquier otro, Epicuro ve la *hedone* como la ausencia o el fin de cualquier tipo de incomodidad sea física o emocional: *aponia*, *ataraxia*.

Aristóteles, Platón y Epicuro comparten un modelo mínimo de lo que agrada y atrae a las personas, un modelo que yo no dudaría en llamar paradójicamente el modelo «narcótico». El placer implica la interrupción, la evitación o el olvido de una cosa: el «cuidado» en sus múltiples manifestaciones. Este significado fue he-

redado de la estética y psicología homéricas —piensen en Helena y su famosa *pharmakon nepenthes*—, pero encuentra su significado más dramático en los contextos políticos.

Cuando la idea del placer se examina en profundidad en contraste con la vida en los Estados idealizados, ésta descubre sus detalles más prístinos. En la retórica de la oración fúnebre, por ejemplo, el excepcional logro de Atenas culmina en la síntesis suprema de ocio y esfuerzo, de sacrificio por el bien común y respeto por el estilo de vida cotidiano (*kath'hemeran epitedeumata*). Pericles elogia la característica libertad democrática para actuar como a uno le plazca (*kath'hedonen*: Tucídides, 2, 37, 2). Su panegírico de Atenas incluye la libertad de los individuos para vivir la vida como deseen, alternando la responsabilidad con el descanso.

Cuando examinamos la noción del placer en contraste con los fundamentos de la vida en los Estados imaginarios, ésta resulta de nuevo crucial; pero puede ser contemplada bajo dos luces distintas. Para aquellas personas que alcanzan finalmente la felicidad, el placer es puro, inefable, ideal, como en la nebulosa Ciudad de los Pájaros, en la inconcebible Atenas de las Mujeres o en los Jardines epicúreos de Utopía. Si somos epicúreos, o bien evitamos el compromiso político, precisamente porque es una fuente de *taraché*, o bien soñamos con una ciudad sin paredes, llena de amor y justicia, un cuidado, pacífico y vasto jardín. Pero, para aquellos que están a cargo del bienestar del pueblo, para quienes tienen la responsabilidad del gobierno, el placer acecha como la más insidiosa amenaza. Su placer comprometería lo que filósofos como Platón, Aristóteles y los estoicos han puesto en primera línea de la actuación política. De nuevo tengo en mente aquel conjunto de actitudes y valores que se transmiten en el lenguaje del compromiso y el interés, del deber y la inquietud, de la ocupación y el cuidado. Para proporcionar bienestar a sus súbditos o conciudadanos, un rey, una élite o un magistrado tiene que «cuidar» de ellos, preocuparse por ellos. El placer del pueblo, en definitiva, requiere la inquebrantable dedicación de sus gobernantes, ya sean uno, pocos o muchos. Los mismos utópicos que apremian la fundación de nuevas ciudades para la producción de la felicidad colectiva, tienen que lidiar con el riesgo del más fatal de los malentendidos: la idea de que una felicidad absoluta (políticamente posible) consistiría en indolencia, negligencia e indiferencia *para todos*. Platón, como ya mencioné, redefine completamente la felicidad para asegurar el bienestar de toda la ciudad gracias a la atenta guardia de la clase dirigente.

El vocabulario de *epimeleia*, *therapeia*, *kedos*, *kedesthai*, *negotium*, *cura* (y esta lista no pretende ser exhaustiva) tiene una presencia continuada en la forma expresiva de la antigua política y esta presencia necesita volver al plano de atención de los teóricos políticos. La política es el dominio del «cuidado» desde los leales *kedesthai*, los guardianes de Kallipolis, que debían velar los unos por los otros y por la ciudad continuamente, pasando por la devoción hacia el interés común de los líderes incorruptibles de Aristóteles, hasta llegar a los deberes de los sabios estoicos —todos intrínsecamente serios, estresantes, onerosos y, por consi-

guiente, nada fáciles de cumplir, como Aristóteles dice literalmente. Dentro de la variedad de sus expresiones semánticas, el concepto de «cuidado» tiene una especial relevancia no sólo en la ética, donde ha sido ampliamente reconocida después de Michel Foucault, sino también en la política antigua y en la primera modernidad política.

El concepto de «cuidado», déjenme brevemente recordarlo, se convirtió en la base de una provocativa teoría de la humanidad, en *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger. Como fuente de esta idea, Heidegger apela a un estudio contemporáneo del *Fausto* de Goethe. Para entender la siniestra alegoría de *Sorge* al final de Fausto, el crítico literario Konrad Burdach se remonta al significado de *Cura* y sus cognados en la literatura romana («Faust und die Sorge», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1, 1923, 1-60). Sobre la palabra latina *cura* Burdach argumenta que tiene un doble significado (*ist doppelsinnig*) (p. 49): por un lado, significa consideración (*Fursorge*), esmero o cuidado (*Sorgfalt*), compromiso o devoción (*Hingabe*); por el otro lado, significa problema, ansiedad, preocupación angustiosa (*Besorgnis, ängstliche Bemuhung*). En su ambivalencia, *Cura* es el creador mitológico de los seres humanos (*Hygin*): somos los «hijos de Cura», como dijo Herder, siempre ocupados o preocupados por nosotros mismos, por otros seres humanos o por el mundo y por tanto: *siempre más o menos ansiosos*. Más allá de «Cura», Burdach también recupera el análogo doble significado que se encuentra en el vocabulario griego en palabras como *epimeleia*, *merimnai* y otros términos similares. Ahora, Goethe proclama a través de su mito filosófico que este persistente ancestro nuestro nos acompaña a lo largo de nuestra vida y nos es imposible escapar de él. Con la ayuda de Mefisto, Fausto bien puede intentar comprar una vida despreocupada y de indolente placer para, por tanto, eludir así *die Sorge*. Pero ella se arrastrará de vuelta a través del agujero en su inútilmente seguro oasis. *Die Sorge* es, según mantiene Heidegger tras Goethe, la dimensión esencial de nuestra existencia en el mundo. No podemos escapar de ella.

En los ochenta, dos académicos franceses nos han mostrado la relevancia del concepto del «cuidado» en la filosofía antigua. Pierre Hadot y Michel Foucault han subrayado la importancia de la idea del «cuidado de uno mismo». La moral de los estoicos es particularmente explícita acerca del imperativo de forjarnos a nosotros mismos a través de nuestros hábitos, el cultivo de un estilo de vida propio y la asidua dedicación a la filosofía. Ha sido probado, especialmente en la obra de Stephen Greenblatt (precisamente sobre Tomás Moro) y en la de Arnold Davidson y Alexander Nehamas sobre las filosofías del arte de vivir, que ese re-pensarnos a través de la noción de forjarse —el cuidarse de uno mismo— es un proceso heurístico.

Sobre la base de esta tradición hermeneútica, y la de algunos historiadores de las ideas como Quentin Skinner —atento al dilema del *otium* y el *negotium* en Utopía—, es hora de hacer justicia al significado político del «cuidado», un concepto que transpira dentro del intrincado y consistente campo semántico frente al

cual el placer —ese asentamiento del alma— puede ser definido. La historia de las utopías es la historia política del placer, en contra del «cuidado».

Familiaris reprehensio quasi errantis, o la utopía de Erasmo

Cuando se lee *Utopía* —una autoproclamada versión fidedigna del sueño platónico— nos percatamos de que en el curso de nuestra lectura el texto se convierte cada vez más y más en anti-platónico. La moralidad epicúrea de la *voluptas* resulta ser compatible con una economía comunista, de forma que la combinación del interés egoísta y el bien público arrojan como resultado una imprevista y sorprendente armonía. La utopía tiene que ser presentada como el fundamento de estas dos moralidades acerca del placer y del cuidado, la de Platón y la de los epicúreos, que son profundamente opuestas y que sólo pueden reconciliarse en un mundo absurdo e imposible —y en un *libellus festivus*, un entretenido librito.

Una teoría clásica sobre el humor nos proporciona un marco teórico de esta interpretación. Cicerón, en su *De oratore* —un texto bien conocido en los círculos humanistas—, nos invita a incluir la incongruencia —*discrepantia* (2, 281)—, lo inesperado (2, 255; 289; 284) y las ilusiones irrealizables entre las materias jocosas. «A menudo, desear cosas que son imposibles resulta gracioso» («*saepe etiam salse quae fieri non possunt optantur*», II, 287). De esta forma, el texto de *Utopía* juega deliberadamente con todos estos elementos. Tomado en su totalidad, el diálogo se ajusta perfectamente a aquella «amistosa crítica de una persona que no lleva completamente la razón», *familiaris reprehensio quasi errantis*, que Cicerón consideró tan acertada, *bella* (2, 281). Es una muestra perfecta del tipo de conversación animada y educada que afloraría entre los académicos. Incongruente en términos filosóficos, este agradable librito expone suave pero firmemente las ilusiones irrealizables de un amigo. El resultado de tales ilusiones es bastante interesante, y principalmente absurdo, según comenta Moro al final del texto.

Los desacompasados componentes de Utopía —Platón y Epicuro— reclaman nuestra atención sobre el absurdo de aspirar al comunismo o, al menos, sobre la posibilidad de alcanzar bienes en común. La reconstrucción de tan persistente idea desde la antigüedad al siglo XVI, en particular hasta los *Adagia* de Erasmo, clarifica a qué tradición del pensamiento político pertenece Erasmo (e Hytlodeo), es decir, a la tradición del ascetismo pitagórico y platónico, la cual es compatible con la idealización de la pobreza en los evangelios. No obstante, Erasmo (e Hytlodeo) también apoya la ética epicúrea del placer en una versión cristianizada. Tomás Moro se distancia de esta combinación filosófica y de la misma idea de comunismo. No es ninguna sorpresa que los mejores comentarios sobre *Utopía* sólo puedan encontrar un contexto intelectual en ciertas obras de Erasmo, y no en las de Tomás Moro.

Los estudios más influyentes, desde Hexter a Skinner, reconocen la penetrante relevancia del pensamiento de Erasmo, pero estas interpretaciones amalga-

man *Utopía* con sus resonancias humanísticas, minimizando así de forma inevitablemente el golpe humorístico de la voz del autor y su distancia con respecto al principal personaje de ficción, a los utopianos y a su *absurda instituta*. Desde Surtz a Greenblatt, la disonancia en el texto entre Sir Tomás Moro y Morus se racionaliza por medio de distintas hipótesis sobre la transformación personal del autor, su progresivo desencanto o los diversos estadios de un proyecto de auto-enmascaramiento. Branham y Ginzburg identifican en Luciano la fuente de la *festivitas* programática del «pequeño libro dorado», aunque al hacerlo así consideran el mutuo afecto de Moro y Erasmo por el autor de la *Historia verdadera* como un punto más de afinidad entre ellos. La idea de que *Utopía* es una crítica al humanismo —algo que ha calado con fuerza entre la reciente bibliografía académica— se hace más plausible si aceptamos la posibilidad de que la diana no es un modo colectivo de pensamiento, sino un hombre: el único que piensa como Hytlodeo y los utopianos. Esta discrepancia es reconciliable gracias a la noción de *parodia*, que dentro del diálogo permanece en el terreno de la *amistad*. Como demuestra el arte clásico de la *amicitia*, los amigos no necesitan compartir *todas* sus ideas, ¡sino, más bien, todo lo contrario! Desde un punto de vista estético, el contexto de una conversación filosófica sirve precisamente para establecer un marco inspirador, alegre y festivo en el cuál poder mostrar las disonancias en forma de toma y daca, civilizadamente.

La difícil combinación —en tanto que nada obvia— de Platón y Epicuro nos invita a pensar que «Charla-frívola» fue concebido como una amistosa caricatura del propio Erasmo. O bien, usando las palabras de Cicerón, «ésta es la cariñosa actitud crítica hacia alguien que de alguna manera se equivoca» («*familiares reprehensio quasi erratas*»). De esta forma, y si mi intuición es correcta, un gran número de las dificultades clásicas para comprender *Utopía* se habrán esfumado. La diferencia de opinión entre Tomás Moro e Hytlodeo, evocada al final mismo del diálogo, es la más importante de todas. Sólo podemos entender la distancia que separa la voz del autor de la del personaje y sus convicciones cuando disiente de éste —suave pero firmemente— *en lo esencial*: sobre aquellas instituciones que están basadas en el comunismo. Las conclusiones escépticas, en primera persona, conducen cortésmente a la condena que inspira todo el montaje. Pero también podemos resolver la *vexata quaestio* de los «errores» de los utopianos, excesivamente hedonistas para alcanzar la virtud como buenos platónicos y cristianos. Los utopianos mezclan a Platón con Epicuro y Cristo, de la misma e igual manera que lo hizo Erasmo.

Es el propio Erasmo quien debiera haber escrito una *Utopía* creíble desde su punto de vista, bien en primera persona bien bajo el seudónimo de Locura. El Nulugar de Moro, su *Utopía*, es un juego de palabras, como el *Elogio de la locura* —*Moriae encomium*— de Erasmo, y también una respuesta al mismo. Pero en este torneo de ingenio aflora una cuestión nada frívola sobre los límites de la búsqueda del mejor de los Estados. El dilema original entre lo deseable y lo posi-

ble, que de forma tan magistral Aristóteles trajo a colación en su *Política*, forma el núcleo de las brillantes apostillas que los dos amigos se intercambian. El identificar a Erasmo con Hytlodeo, por lo tanto, no es simplemente un intento de resolver un enigma histórico. Es también crucial para entender Utopía como el destino final de la búsqueda clásica en pos de la más alta felicidad humana realizable a través de la política.

El elogio de la democracia

Remontémonos un poco en el tiempo para situarnos al comienzo mismo de la búsqueda del mejor de los Estados posibles en su contexto histórico e intelectual: la democracia ateniense.

Los antiguos consideraron la democracia como una forma política pura, muy diferente de las constituciones mixtas que siguiendo el ejemplo de Roma se convirtieron en el paradigma de las repúblicas modernas. El gobierno del pueblo se basa en las elecciones por sorteo, un corto período de duración de las instituciones, la exigencia de responsabilidad y un mínimo sentido de la representación y de la defensa. Su praxis consiste en el debate público y en la toma de decisiones colectivas, cuyo resultado son decisiones inmediatas y decretos. El hablar en la Asamblea y en los tribunales de justicia es el acto político en su esencia. En este contexto, el valor y los procedimientos de la *demokratia* en sí misma se erige en el objeto a examinar. La retórica pública permite tanto la crítica como las comparaciones.

Su producto más excelso, sin embargo, es el elogio: el elogio tanto de los valores superlativos de Atenas, comparada con otras ciudades, como de su régimen democrático en relación a la monarquía, la oligarquía o la tiranía. La democracia es una aristocracia compartida: no es el gobierno de los pobres como parte interesada de la propia ciudad, sino el auto-gobierno por turnos de todos los ciudadanos —*i.e.* hombres libres y adultos. Los discursos de oradores como Lisias, Demóstenes, Isócrates y Esquino, y sobre todo las oraciones fúnebres, muestran el clima ideológico tras las guerras Médicas, donde la aspiración a la mejor *politeia* posible toma la forma de una auto-alabanza hacia el Estado existente, Estado en el que viven estos oradores, un Estado orgulloso de su carácter único. Los discursos públicos proporcionan la primera representación de la mejor comunidad como un logro alcanzado aquí y ahora y que no es posible encontrar en ningún otro tiempo o lugar.

La alabanza, la quintaesencia del «acto-de-habla» aristocrático, no desaparece como característica principal en el contexto de la cultura política ateniense. Para los nobles guerreros del pasado, el reconocimiento constante de la belleza de sus acciones y, eventualmente, de su propia muerte era el principal objetivo de su vida. El poeta Homero narra el mérito de todos aquellos héroes. En Atenas, el orador político glorifica al pueblo y precisamente, porque la belleza de la demo-

cracia no puede pasar sin ser loada, su encomio resulta incluso más indispensable. La *demokratia*, el poder de la multitud, debe encontrar las palabras para representarse a sí misma como la forma política más admirable sobre la tierra, precisamente porque sus críticos podrían denigrarla como el gobierno de las masas, el más canalla, irracional y deforme de todos; y fue tal el éxito que obtuvo la *demokratia* ateniense en este *tour-de-force* ideológico que creó un modelo de confrontación que se acabaría transformando en la ya mencionada pregunta clave dentro de la teoría política clásica: «¿cuál es la mejor forma de gobierno?».

Cuando el Pericles de Tucídides y la Aspasia o el Lisias de Platón celebran el estatus único y ejemplar de Atenas dentro del mundo griego, lo hacen razonando de dos maneras. En primer lugar, la democracia es la forma política más refinada porque es literalmente aristocrática: la excelencia de los individuos nobles desde los tiempos antiguos se ha convertido en la del pueblo, el noble *demos*. Los guerreros del mundo homérico habían inventado una forma de neutralizar el poder, al crear aquel espacio común donde los hombres de autoridad alícuota son todos libres para sostener el *skeptron* y hablar en cualquier debate. También han afinado el *ethos* que mejor se ajusta a la nueva práctica de la política: cada uno de ellos compite por su parte de honor, conscientes de su igual libertad, entendida como el rechazo de la sumisión y de la esclavitud. Por tanto, lo que podríamos tomar como una distintiva devoción democrática hacia la libertad y la igualdad recrea el heroísmo del pasado. Al igual que sus predecesores míticos, como un actor histórico colectivo, los atenienses siempre libran sus batallas en nombre de una recta ira, un coraje intrépido y una solidaridad generosa. Su hegemonía y su éxito militar son el resultado de un sistema político llamado democracia, pero que en realidad es un nuevo tipo de aristocracia.

En segundo lugar, la especial mezcla ateniense de costumbres, valores y principios políticos se va entrelazando hasta llegar a alcanzar una síntesis superior. Características que son habitualmente incompatibles encuentran aquí —y sólo aquí— una feliz armonía. Intrepidez y sofisticación, acción y amor al ocio, devoción por el bien común y respeto a las pertenencias privadas. Nosotros los atenienses, dice Pericles, somos los únicos griegos capaces de superar la unidimensionalidad de toda cultura local. Somos los únicos que podemos combinar el placer en la vida privada y la preocupación por los bienes públicos. Merecemos la admiración del mundo, ante el cual nos erguimos como ejemplo viviente. Estos distintivos trazos atenienses reaparecerán como patrones en otros Estados ideales, el más sorprendente de ellos, Utopía, el reino de la *vera nobilitas*, así como de la mezcla invariable de comunismo y placer epicúreo.

Al margen de la arena pública, en otro contexto narrativo, la conexión entre democracia y nobleza se mantiene. Herodoto nos cuenta que en cierto momento crítico en la historia de Persia, un grupo de aristócratas tuvo que decidir qué régimen escoger para el futuro de su reino. La mayoría se inclinó por reestablecer la monarquía, pero uno de los nobles persas —Ótanes— habló a favor del

gobierno de muchos, estableciendo lo que es para nosotros el primer ejemplo de discurso a favor del gobierno popular. Eurípides, en *Las suplicantes*, imagina una conversación entre un rey atenienses de ideales democráticos —Teseo— y un mensajero de Tebas, una ciudad gobernada déspotamente. En ambos casos, observamos una alabanza a la democracia emitida por personas de alto estatus y no por fuentes populares, como si tal punto de vista fuese ya una teoría establecida lista para ser empleada por su belleza y por el bien de la comunidad entera. Hay que tener en cuenta, además, el que tal afirmación sea hecha por un prestigioso y desinteresado orador.

La crítica de la democracia

Mientras que la retórica democrática crea la primera idealización de una forma política (de la cual esta retórica es su propia realización), los críticos de la democracia comienzan muy pronto a construir alternativas imaginarias al mismo régimen político (régimen en el que viven de hecho). La democracia permitió la expresión del disenso político. Las utopías pertenecen a ese más extenso fenómeno, pero con el giro particular que ya he enfatizado. Señalan la sospechosa excepción de Atenas, en lugar de atacar a Atenas en sí misma; parodian su auto-alabanza en vez de criticarla.

Se puede observar este diferente enfoque si comparamos las utopías atenienses y los extractos de los agudos discursos anti-democráticos. Vista como el gobierno de las masas, la *demokratia* no tienen nada que ver con el bien, y menos aún con «el bien supremo», sino únicamente con la interesada utilización de los pobres. Tal visión denigratoria aparece en su forma más exacerbada en la *Constitución de los atenienses*, obra del así llamado «Viejo Oligarca»: la mejor forma política sería la opuesta a aquel gobierno de los «feos», incluso en el caso de que tal gobierno demostrase ser perfectamente eficiente con aquellos a los que favorece. Tucídides consigue que la oración fúnebre de Pericles suene como un elogio desaprobatorio. Somos los mejores aquí y ahora, proclama el primer ciudadano. Pero esta es una síntesis de características y circunstancias tan elevadas y extraordinarias que no puede durar, comenta el historiador. Más tarde, Isócrates confina la grandeza de Atenas al pasado: sólo la *politeia* de los padres fundadores ha sido un paraíso perdido de complementariedad social y armonía política.

En un tono diferente, la comedia (el más ostentosamente político de los géneros teatrales) pone sobre la mesa un número de variaciones sobre el tema, y es aquí donde da comienzo una cierta forma de ficción que hemos dado en llamar «utópica». El lugar para el mejor de los Estados no sólo no se encuentra aquí y ahora sino nunca y en ningún sitio, porque nosotros únicamente podemos imaginar el mejor Estado *imposible* (aunque, eso sí, podemos imaginar más de uno): la ciudad gobernada por mujeres donde la propiedad, el sexo y la belleza estén igualmente distri-

buidas para el disfrute general; un nuevo mundo gobernado por pájaros donde la salud, la felicidad, la larga y próspera vida, la juventud, la risa, la danza, las fiestas y la leche... fluyan en abundancia (731-736). Al trasladar la pregunta al reino de lo absurdo, al reino de lo hilarantemente absurdo, Aristófanes ridiculiza no sólo la pretensión de Atenas de ser contemplada como lo óptimo, sino también la búsqueda de la perfección política como tal. El tipo de felicidad que los humanos verdadera y espontáneamente añoran es el infinito entretenimiento, y esto es algo que una ciudad razonable nunca podrá proporcionar. La libertad de bienes, desde el erotismo a la comida, está disponible únicamente en lugares donde la femineidad o la bestialidad son la norma. Estamos ante caricaturas de la democracia, ante Estados que estiran la igualdad y la libertad hasta el límite.

Para poder apreciar las fantasías hiperbólicas de Aristófanes como respuesta al reto del narcisismo democrático, podemos hacer dos cosas.

En primer lugar, entender la comedia a contraluz de los fundamentos de una teoría contemporánea de género, como la idea platónica de que el objeto de nuestra risa en el teatro es la injustificable auto-admiración (*Philibus*). La gente parece ridícula, explica Sócrates, al mostrar una opinión excesivamente elevada de sus propias cualidades o habilidades o cuando, por ejemplo, habla de una manera arrogante acerca de las cosas que posee o que ha conseguido, ya sean dinero, conocimiento o belleza. Esto es justamente lo que Atenas hace. Al comienzo de *Los pájaros*, cuando dos malhumorados ciudadanos dejan sus hogares, dicen estar cansados de vivir en un sitio supuestamente excepcional y rico, pero que en realidad se ha convertido en un sitio insoportable. En lugar de criticar a Atenas *per se*, caricaturizan el desfase entre su esplendoroso renombre y la realidad de su cultura política: demandas legales, denuncias, impuestos y guerras (35-45). Atenas es ridícula. La ciudad imperial que piensan fundar en el cielo, con los pájaros, satisfará sus aspiraciones hacia el bienestar total, por lo que tarde o temprano, todo el mundo querrá mudarse allí para dejar Atenas atrás. Cuando Proxágoras y sus amigos planean tomar el gobierno mismo de la ciudad, es porque la política de los hombres se ha mostrado decepcionante. Hasta tal punto, que incluso las mujeres pueden ofrecer mejores oportunidades. En ambos casos, la nueva *polis* hedonista intenta llevar a cabo lo que la antigua Atenas no pudo realizar: hacer a la gente tan feliz como ellos mismos esperaban ser —ricos, ociosos y sexual y gastronómicamente gratificados por siempre. Porque hay, no cabe duda, unas enormes expectativas en una ciudad que se enorgullece de ser un paradigma para toda la Hélade.

En segundo lugar, admitamos que Aristófanes inventó la cómica *adunaton*, como se dice en el *De oratore* de Cicerón. Lo lleva a cabo a lo grande, al dibujar situaciones ridículas completamente irreales, pero, en su irrealidad; realizando casualmente los más elementales sueños de cada uno. Reímos cuando vemos algo gracioso pero inalcanzable. Aquello extravagante pero al mismo tiempo hilarante. Excéntrico y, sin embargo, fascinante. Las fantasías cómicas invitan a la audiencia a ser codescendientes con pensamientos contrafácticos: ¿qué pasa-

ría si el disfrute de la belleza y del sexo pudiesen ser distribuidos por igual entre hombres y mujeres por igual, jóvenes y viejos?, ¿qué pasaría si pudiésemos pasar nuestra vida de fiesta en fiesta, día tras día, cortejando a los hijos de nuestros amigos con total impunidad?

—«Sí, ¡cómo no!» Y nos daría la risa.

Tener el mismo acceso al sexo que a la belleza, igual distribución de la comida y el dinero: el placer al alcance de cualquiera... Éstas son las características de las obras de Aristófanes. Esto es lo que hace de *Los pájaros* y de *Las asambleístas* obras «utópicas»: las cosas deseables pero irrealizables, la imaginaria gratificación de los mismos deseos que todos tenemos. Estas obras se ajustarían a lo que Cicerón considera una particularmente encantadora forma de humor, la satisfacción intrincada de un anhelo.

—«¡Ah!, ojalá el tumbarse en la mullida hierba sirviese como ejercicio.»

Nos reímos (en oposición al desagrado), porque de hecho sería maravilloso. Nuestra risa resonaría a imitación de *El Filebo* como un cómplice y, al mismo tiempo, realista auto-aplauso.

—«Sí, por supuesto. Sería estupendo». Pero sabemos que no es posible...

Esta relectura de Aristófanes, con la ayuda de Platón y Cicerón, puede establecer el camino hacia el reconocimiento de un patrón basado en la exposición pública de las desorbitadas pretensiones humanas que culminaría con las sátiras de Luciano, tan apreciadas por Erasmo y Moro. También resuena en nuestra lectura de *Utopía*. En ambos casos, la ficticia ciudad perfecta guía al hombre a través de un tour virtual.

—«¡Ésta es la verdadera ciudad de la excelencia y no las que así se autoproclaman!»

Al final de la visita, sin embargo, ha quedado claro que la nueva aseveración no es menos presuntuosa que la original. Los panegíricos utópicos son insaciables también. Por eso reímos, o nos sonreímos, no sólo al comienzo, también al final del *tour*, junto con el «ego» del autor. Al colmar a Utopía de elogios, Rafael Hytlo-deo nos muestra que la Europa cristiana es inmensamente vana, tan ineficaz como engreída; pero Tomás Moro nos dice que la nueva isla no se queda atrás, porque está repleta de «absurdas instituciones». Los fundadores de *Nephelococcygia* y la coalición de Praxágora lamentan que Atenas sea incapaz de gobernarse a sí misma (y menos todavía de servir de inspiración a toda la Hélade), aunque la trama de la obra establece que aquellas audaces ciudades, desafortunadamente, parecen incapaces de mantener sus promesas. Después de todo, la promesa de los nuevos dioses a la humanidad culmina con el juramento de la leche de los pájaros: aquí está el supremo manjar ornitológico para sellar el compromiso más inviable. Los Pájaros disidentes acabarán tostados, cubiertos con queso rallado y felizmente engullidos. Las mujeres más ancianas, si realmente quieren disfrutar de la prioridad sexual garantizada por el decreto ginecocrático de Praxágora, deberán raptar a sus amantes a la fuerza. Los hombres jóvenes permanecerán refractarios a la distribución

igualitaria de la riqueza. De nuevo, si nos reímos es porque, a pesar de compartir esos deseos, sabemos bien que el placer para todos es imposible. Las utopías son absurdamente ridículas.

Platón consigue realizar el desplazamiento filosófico del mejor de los Estados de la historia a la fantasía, de lo posible a lo impracticable, de la tierra a un noble cielo (no zoológico). La Ciudad de la Belleza es difícil de encontrar e imposible de mantener. Pero, sobre todo, el mejor de los Estados no puede funcionar como la Atenas contemporánea, la ciudad donde la política está hecha de opiniones y de retórica, la ciudad donde el más honorable de todos los hombres puede ser sentenciado a muerte. Todas las creaciones políticas platónicas, como brevemente mencioné, sólo pueden ser entendidas tomando como punto de partida a Atenas y siempre en franco contraste con su régimen actual. Éste es un asunto muy controvertido que ha recibido una sofisticada atención entre los estudios contemporáneos. En *La república*, Kallipolis se parece a una democracia vuelta del revés, mientras que en *Timeo* y *Critias* se nos revela como el arquetipo perdido de Atenas. La perfectamente ordenada *politeia* no es más que el paradigma de aquella óptima *politeia* que la antigua Atenas fue en su más distante y ahora olvidado pasado. Hace nueve mil años, antes de la Guerra de la Atlántida y del terremoto que la sumergió inundando la Hélade, Atenas era sin lugar a dudas la más armónica y justa de todas las *poleis*.

Hay algo más, sin duda, en el mito de la Atlántida que una parodia de la Atenas del siglo IV, con un Estado ambicioso e imperialista enfrentado a su excelsa (*ariste*) encarnación anterior. Pero es justo reconocer que la isla de Poseidón pertenece a una constelación dinámica de fantasías políticas que giran alrededor a un mismo asunto, el asunto que plantean Critias, Solón y Platón. El más elaborado de los diseños del último de ellos, Magnesia, recogida en *Las leyes*, es el fruto de la mente de un personaje anónimo, el llamado «Ateniense». El contraste aquí es deliberado y sistemático. Platón construye su inmenso y desesperado proyecto político (incluido su viaje a Siracusa) sobre una experiencia de la política que tiene lugar en Atenas. Esto se desprende de los bosquejos biográficos de la *Carta VII*, pero también salta a la vista leyendo *La república*, *Timeo*, *Critias* y *Las leyes*. El No-lugar de las utopías platónicas es un no-Atenas, es un no a la democracia, y, sin duda, pone en funcionamiento lo que he denominado un desplazamiento del elogio: retórica frente a retórica.

Las ficciones políticas de Platón ganan inteligibilidad cuando son puestas en el contexto de los panegíricos de Lisias e Isócrates. Pero deben ser referidas también a una conversación interna: la puesta en escena de esa asombrosa oración fúnebre que Aspasia ha compuesto, supuestamente, y que Sócrates recita en el *Menexeno*. Este discurso destila orgullo etnocéntrico, triunfalismo histórico y narcisismo político. Más descarado que en cualquier otra pieza de «fantasía nacionalista», el elogio de Aspasia prepara el terreno para todas las ironías y provocaciones de Platón. Cuando escucho este tipo de oratoria, admite Sócrates, siento como

si llevase viviendo en el paraíso tres días. El encanto de la retórica transforma Atenas en un séptimo cielo mítico.

Ésta es la razón por la que el filósofo debe inventar la verdadera excelencia y felicidad de Kallipolis. En *La república*, la justicia es producto de la división consensuada de las diferentes tareas entre los distintos componentes de la sociedad: los gobernantes, los guerreros y los productores de bienes y servicios. Este Estado se alcanza a través de una exhaustiva educación; su conservación, a través de la creencia en el famoso mito de la «noble mentira» sobre las razas metálicas y la permanente, continua, atención al bien común. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad platónica deben ser inducidos a creer en la falsa historia de su origen, porque esto les llevará a cuidarse mutuamente y a cuidar de la ciudad. El cuidado, la característica más humana, se convierte en el más distintivo de los rasgos políticos. Pero esto sólo ocurre, como bien sabía Sócrates, dentro de una ciudad excepcional, excepcional e ideal precisamente por esta razón. En la Ciudad de la Belleza el cuidado se orienta hacia un único *telos*, el bien común.

Pero entonces, ¿dónde encontramos el placer? La respuesta sólo puede ser: en ningún sitio. El placer es en realidad el enemigo. La felicidad es un atributo de la ciudad como un todo. La ciudad es feliz, pero no como resultado de la espontánea felicidad de sus ciudadanos. *Hedone* crea una deriva anti-política; o lo que es peor, *hedone* cambia las vidas y las creencias de la gente de forma permanente. Como la magia, altera el contenido del alma; hace que los ciudadanos abandonen los principios en nombre de los cuales están comprometidos con el bien común. Porque crea hábitos y estilos de vida, el placer hace que la persona sea un *otro* distinto al que en realidad debe ser. El entretenimiento difuminaría los contornos de la identidad social, los límites sobre los que la justicia se asienta. La ciudad perdería su *esquema*, su estructura. Una ciudad en la que los ciudadanos disfrutaban de forma constante no es una ciudad, sino un carnaval, una fiesta que va de un sitio a otro. Ese tipo de ciudad es la Atenas democrática.

Dicho de una forma más radical: la *cura* política debe evitar el compromiso participativo, porque la *polis* es frágil y puede derrumbarse muy fácilmente. Sócrates anticipa que su altamente sofisticada *politeia* pronto degenerará en una *thymocracia*, la cual dará paso a una oligarquía, que a su vez se transmutará en una democracia, que será la fuente fatal de la más despreciable de todas las enfermedades políticas, la tiranía. Todas estas transformaciones tendrán lugar porque los gobernantes irán dejando entrar el placer en sus vidas. La *paideia* que culminó en el «*kedesthai* por la ciudad y por los otros» será destruida por el puro capricho. Tal declive muestra no sólo el carácter perecedero de la ciudad ideal, sino también el fracaso de la política como gestión de vida humana, al asumir que la *eudaimonia* puede ser alcanzada y preservada para siempre. La felicidad humana no es políticamente posible.

La ciudad ideal de Platón es precisamente la opuesta a la de Aristófanes. Para aquellos que están a cargo del gobierno y de la guerra no existe el placer: sólo una

felicidad redefinida y una preocupación permanente. El Estado comunal de Platón es también bastante diferente de la nueva Atenas de Praxágoras. La vida en comunidad, la ausencia de propiedades y dinero y la comunidad de mujeres y niños... no es como para echarse a la calle a celebrarlo con euforia. El sendero platónico hacia la perfección política pasa por la justicia y no por el bienestar material; por el ascetismo elitista y no por los apetitos ordinarios; por la armonía jerárquica del alma y no por «las fatigas y exoneraciones» del cuerpo (como habría dicho Hobbes). Pero la austera utopía de Platón no es menos impracticable que las de Aristófanes. El placer para todos era imposible; el cuidado, también. La Ciudad de la Belleza comienza a derrumbarse precisamente cuando el cuidado del cuerpo prevalece sobre el del alma en el quehacer de los gobernantes: tras el amor a la gloria, la pasión por el dinero y el lujo retornan. Sócrates evita la lectura de *La república* como una comedia al preñarla con la anticipación de su inevitable declive (Libro VIII). Su ironía previene nuestra potencial risa de aquellos nuevos seres humanos, remedos de perfección.

— «¡Invoquemos a las musas y cantemos un poema épico!»

Como todas las cosas de la naturaleza, Kallipolis tiene que asumir su transformación cíclica...

Aristóteles busca reafirmar el sentido de la posibilidad política. Exigir que un Estado perfecto sea diseñado para alcanzar lo que se puede conseguir y no simplemente lo que se puede desear, como en *La política* se hace repetidamente; significa redescubrir la confianza en los logros políticos de la humanidad. La felicidad puede ser alcanzada dentro de una buena *politeia*; ésta es incluso el único lugar donde se puede dar, porque la política es la culminación de la ética, y la felicidad es la más libre y alta recompensa de *todas* las virtudes. El animal político puede encontrar su perfección y su autosuficiencia moral dentro de una *polis*, interactuando con otros y disfrutando de los bienes externos. En su examen comparativo de las tres constituciones puras y sus correspondientes perversiones, Aristóteles evalúa los méritos relativos de cada una de ellas. Podemos ver cómo al hacerlo articula constantemente el placer con el cuidado. El desvelo por la gente a quien se administra es, para él, el deber de todos los gobernantes, ya sean uno, pocos o muchos, y esto es lo que distingue una Constitución pura de su versión corrupta: la monarquía de la tiranía, la aristocracia de la oligarquía, la demagogia de la democracia. El cuidado es la responsabilidad política más importante, en oposición al crudo egoísmo. El cuidado no es, sin embargo, el enemigo del placer porque la felicidad es, por encima de todas las cosas, la experiencia de la virtud, así como una forma de placer: la gratificación de sentirse bien.

El anti-utopismo de Aristóteles debe ser entendido como una re-apropiación de la política, contra la pérdida de la fe del animal filosófico de Platón que experimenta la tiranía y la democracia como igualmente irrealizables y, en consecuencia, se refugia en el vacío de la meditación intelectual. La *Carta VII* fue el manifiesto del descontento que culminará en *La república*, una grandiosa histo-

ria acerca de las disfunciones de la ciudad. *La república* (Lib. VIII) narra la verdad sobre Kallipolis y sobre cualquier otra Constitución: no son más que historias de fracasos. En su crítica a la comunidad de las mujeres, los niños y los bienes —donde la compleja y diversificada *politeia* simplemente se ahoga en la confusión—, Aristóteles reafirma la existencia de un espacio específico para la política y sus actividades y, al hacerlo, teoriza sobre la vocación de la *polis* de dar curso a la felicidad humana.

El *optimus rei publicae status*: Roma

Atenas fue la primera ciudad en ser retóricamente idealizada y en convertirse, por tanto, en el objeto de la crítica a la democracia que inicia la tradición utópica. Roma, como ahora veremos, ofrece un caso todavía más extraordinario de éxito político, un caso que permanecerá como la referencia más importante en toda la historia del pensamiento político.

Como ya ha sido ampliamente reconocido, fue Aristóteles el primero en cuestionar la capacidad de una forma política simple para alcanzar la perfección. Su orden civil ideal, su ciudad de ciudadanos, puede contemplarse como una democracia aristocrática o como una aristocracia democrática: la ciudadanía es distribuida como un privilegio entre un grupo selecto de hombres completamente virtuosos que, necesariamente, son también ricos terratenientes que disfrutan de una vida descansada. La ciudadanía acarrea una libertad positiva: todos los miembros de esta élite ostentan los mismos derechos para gobernar y ser gobernados. Los que tengan que trabajar para ganarse la vida, a través del comercio, el trabajo manual o la agricultura, son considerados como parte de la población que vive dentro de la ciudad, pero no son ciudadanos y, por tanto, no se involucran en política. El supremo valor de la antigua democracia, el acceso por igual a la actividad política, se combina con el más característico elemento de la aristocracia: la exclusiva participación de los mejores, los *aristoi*, en la división equitativa del poder. Lo que es más, en su examen comparativo de las muy diferentes *politeiai*, Aristóteles identifica formas intermedias o mixtas, como las democracias moderadas, las cuáles incluyen elementos oligárquicos. Alaba a Esparta, la ciudad donde los reyes, el senado y los éforos representan, por ese orden, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Tan pronto como la atención teórica se desplaza de las constituciones simples a las complejas, Esparta acapara el protagonismo frente a Atenas.

Sin embargo, la idea de que la Constitución más excelsa debe ser una mezcla, encuentra a su mejor teórico en Polibio. Situándonos en el siglo II a.C. y desde el punto de vista de un griego ansioso por justificar el lugar de Grecia como provincia dentro del Imperio romano, la cuestión es cómo explicar el destino único en la historia mundial de ese espectacular poder que es Roma. Roma es el primer Impe-

rio global, y tiene que haber una razón para ello. Ésta no es de índole religiosa, militar o étnica: es política. Es la excepción de su *politeia*, la *res publica*. Siguiendo las ideas de Herodoto sobre su comparativa apreciación de Atenas, Polibio encuentra la superioridad de los romanos en el orden político que han elegido para ellos mismos. Como los atenienses, han llegado a ser lo que son, tras un proceso histórico. Han descubierto empíricamente el mejor de los Estados posibles, lo cuál es la llave de su extraordinario poder.

Solamente una Constitución que combine los elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia, puede ser perfecta. La *res publica* junta a los cónsules, al senado y a los tribunos. Estos tres poderes se equilibran los unos a los otros, a través de la dependencia y el miedo. Porque cada uno de ellos necesita a los otros dos, creando una amenaza recíproca. En el movimiento cíclico del cambio constitucional, tal tensión garantiza la estabilidad.

Los historiadores romanos también se preguntaron sobre la idea de la unicidad de Roma. El programa historiográfico de Livio resalta lo característico del Estado romano, desde su fundación hasta sus mayores logros. «Jamás ninguna república (*nulla unquam res publica*) ha sido más grande que la nuestra, ni más pura ni rica en buenos ejemplos; ninguna (*nec ubi*) se ha librado de los vicios de la avaricia y la lujuria durante tantas generaciones; en ningún lugar (*nec in quam*) se ha vivido con tanta frugalidad y sencillez durante tanto tiempo y de forma tan honorable» (*Anales*, 1, 11). Tan verdadera y tan anciana, Roma es literalmente el lugar anti-utópico. En ningún otro lugar, sino aquí y sólo aquí, ha sido encarnada jamás tan alta síntesis de nobleza cívica, austeridad, contención y logros militares. El actual declive moral, causado por la avaricia, el lujo y los placeres sexuales, no puede ensombrecer la gloria de tan singular pasado. Pero se trata del pasado, en efecto, y es labor del historiador recordar su ejemplaridad pasada. La historia es una *recherche du temps perdu*.

Es Cicerón, sin embargo, quien apoya la teoría más compleja de la Constitución mixta como garantía de durabilidad. En su *De republica*, cuando se le pide a Escipión Emiliano Africano el Joven —la voz dialógica con más autoridad— que nombre el mejor Estado posible, explica por qué no puede encontrar entre las tres formas más simples de gobierno (monarquía, aristocracia o democracia) ninguna que sea superior a las otras. Si realmente tuviese que elegir, declara, preferiría la monarquía, pero eso sería la segunda mejor opción. La Constitución óptima tiene que incorporar las características distintivas de cada una de ellas: *caritas*, *consilium* y *libertas*. Tomándolas en su versión pura, todas tienen un flanco débil: o bien el pueblo es excluido de los cargos y honores de la monarquía y la aristocracia, o bien, cuando accede al poder, dado que no se respetan los límites, surge la igualdad injusta de una sociedad al mismo nivel y sin distinciones. Con el tiempo, cada Constitución corre el riesgo de deslizarse por la resbaladiza pendiente de su propia corrupción. Dentro de un Ciro se esconde un Falaris; los aristócratas sólo pueden confundir la nobleza y la riqueza fácilmente; la multitud, embriagada de

libertad, acaba deseándola cada vez más. Sólo la unión jerárquica de los cónsules, el senado y las asambleas populares establece un equilibrio de poderes y amenazas que fija los límites en las pretensiones de cada parte, evitando así el declive y la aniquilación.

Es muy probable que Tomás Moro conociese esta teoría romana del *optimus status civitatis*, producto de una experiencia de siglos y preservada a base de sabiduría política, al menos a través de las largas citas que hace San Agustín del *De republica*. Editado con el título «*de optimo rei publicae statu*» (que es también el título de *Utopía*), este influyente diálogo —aunque durante un tiempo perdido y cuyo único manuscrito disponible fue redescubierto en el siglo XIX— comienza con el dilema epicúreo: ¿deberían los hombres sabios dedicarse a la política? Lo cual es precisamente el problema planteado en el libro primero de *Utopía*.

En contra de la opinión de sus contemporáneos epicúreos, Cicerón/Escipión aboga por el compromiso cívico, la forma más alta del logro intelectual. Contra la actitud reacia de Rafael Hytlodeo de ceder su *otium*, Tomás Moro defiende la participación política y su querida *philosophia civilior*. El libro segundo de *De republica* exalta la venerable ciudad, mientras que el libro segundo de *Utopía* glorifica la *nova insula*. Cuando se examina con detalle la visión política propugnada por Escipión parece estar basada en un obvio tributo a Aristóteles y en la crítica a otros dos filósofos: Platón, por sus impracticables deseos irrealizables, y Epicuro, por sus erradas asunciones sobre el valor del placer, la actividad política y la naturaleza de la sociabilidad. Como he mencionado antes, el entramado dialógico de *Utopía* recapitula el largo desencuentro de estas dos tradiciones: la línea Platón-Epicuro, que está presente en la imaginativa mente de Hytlodeo (y Erasmo), y la línea Aristóteles-Cicerón, en el pensamiento realista de Tomás Moro.

El dilema humanista entre el placer y el cuidado aparece con toda su fuerza una vez que lo conectamos al trabajo inter-textual iniciado por el propio Cicerón.

Numquam illam fuisse rem publicam, o la política de la Ciudad de Dios

Traslademos ahora la cuestión clásica al territorio cristiano, la cual estará relacionada fundamentalmente con San Agustín. La Ciudad de Dios es, sin lugar a dudas, la respuesta del filósofo cristiano a la búsqueda del mejor de los Estados posibles. Si existe tal *civitas*, debe encontrarse en el Reino de los Cielos: aquí está la única realización posible de la justicia.

Sin embargo, San Agustín ofrece esta predecible conclusión sólo tras confrontar un problema que traslada a la perspectiva cristiana todos los conceptos y argumentos con los que hemos tratado hasta ahora. Su punto de partida no es otro que la necesidad de explicar la excepción que constituye el Imperio romano, una absoluta singularidad en la historia del mundo. Sus razonamientos parten de la alabanza a Roma habitual entre historiadores como Virgilio y Cicerón, para cen-

trarse en seguida en una única y sencilla cuestión: ¿por qué fue precisamente *ese* imperio el elegido para albergar el nacimiento de Cristo y la difusión del cristianismo?, ¿por qué tuvo que surgir la Iglesia en ese contexto? La grandeza hasta ahora nunca vista de los romanos será repensada a partir de este hecho, el menos fortuito de todos.

Han existido grandiosos imperios en el Este, dice San Agustín, pero hubo que esperar a uno en el Oeste, hecho a la medida, por así decir, para recibir la encarnación de Dios y desplegar la nueva religión. Una virtud fue indispensable para conseguir este efecto: la aspiración a la gloria. Los romanos fueron superiores a cualquier otra nación porque su beligerante imperialismo se basaba en una pasión tan fuerte que subyugaba cualesquiera otras emociones y vicios: la ambición de obtener la alabanza. Ese compromiso inquebrantable con su ciudad terrenal proveería a los cristianos de un ejemplo vivo e inspirador para alimentar su lealtad a la única y verdadera *res publica*. «No es sólo para recompensar a los ciudadanos de Roma el que su Imperio y gloria han sido tan señaladamente mencionados, sino también para que los ciudadanos de la ciudad eterna, durante su peregrinaje aquí en la tierra, sigan estos ejemplos de forma sobria y diligente, viendo el amor que ellos le deben a la patria sobrenatural, en razón de la vida eterna, cuando el país terrenal merece ser tan amado por sus propios ciudadanos como pago por la gloria humana» (*La ciudad de Dios*, 5, 16).

San Agustín toma del *De republica* de Cicerón la crucial definición de una *res publica* como *res populi*, una definición que para él es aplicable a una sola *civitas*, la *civitas dei*. La ciudad celestial es la única capaz de realizar la verdadera distribución de la justicia, haciendo realidad política el concepto inherente en las palabras «*res publica*». Y la verdadera justicia conlleva la verdadera felicidad. Éste es también el rasgo distintivo de *Utopía*: únicamente la *nova insula* de Rafael Hytlodeo logra un bienestar común, una *res* hecha real y verdaderamente *publica* gracias a la abolición de la propiedad y el dinero. Siguiendo la conexión inter-textual que nos lleva desde Cicerón a San Agustín y a Tomás Moro, podemos observar cómo la nueva isla es, entre otras cosas, una anti-Roma, un cielo en la tierra.

Geniales gérmenes de ideas

Entre su pasado perdido y su futuro aplazado, *Utopía* ocupa una posición única en relación al presente. El «pequeño libro dorado» de Tomás Moro es la culminación de una tradición polifacética en respuesta a la *República* de Platón, como dijimos, pero también se configura como el comienzo de esa mentalidad utópica tan problemáticamente crucial en la cosmovisión del marxismo y del socialismo.

En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Federico Engels realiza una alusión de pasada a lo que él considera las primeras «imágenes utópicas de las condiciones sociales ideales» que acompañaron a los levantamientos revoluciona-

rios durante La Guerra de los Campesinos, los anabaptistas y Thomas Münzer durante el siglo XVI. Obviamente, está pensando en Tomás Moro. Éstas fueron, menciona, simplemente enunciaciones teóricas, porque el sujeto histórico de todos estos movimientos sociales estaba todavía por desarrollarse como clase.

Más tarde, en el siglo XIX, tres grandes utopías expresaron las ideas de los reformadores sociales, quienes, a pesar de la presencia ya entonces del proletariado, no pudieron hablar todavía en nombre de tal clase. Continuaron propugnando la emancipación de la humanidad y lo hicieron en respuesta a un amplio y publicitado discurso político. Como reacción a las «grandiosas promesas de los filósofos» que habían teorizado sobre la revolución burguesa de 1789 en Francia, los pensadores utópicos podían ahora exhibir los fallos del reino de la razón, denunciar el fiasco de la emancipación de la humanidad y desenmascarar los vicios públicos y privados de la nueva sociedad burguesa: el colapso del Estado basado en la razón, la corrupción, el despotismo, la guerra sin fin, «las trampas y las rivalidades en la batalla por la competencia», «la pobreza y la miseria de las masas trabajadoras», las estafas, la prostitución, etc. En diferentes pero consistentes formas, Fourier, Saint-Simon y Owen tomaron el relevo en la tarea de formular este monumental «desengaño».

Engels ve en el modo utópico de pensar el primer pilar intelectual del socialismo: una base que iba a ser pronto reemplazada. Nacido utópico, de «los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía», el socialismo tenía ahora que hacerse científico. Tenía que justificarse y desarrollarse desde la toma conciencia del «desarrollo histórico del hombre». Las utopías eran el pasado del verdadero socialismo, el de Marx y Engels.

Ese pasado fue prodigioso, pero inmaduro. Los teóricos utópicos estaban tan dedicados a desmitificar el elogio de la razón que no pudieron ver más que «desaciertos» al observar las condiciones de sus sociedades. Y a partir de un diagnóstico que era tan negativo como a-histórico, pasaron directamente a la invención —en sus propias mentes— de un «nuevo y más perfecto orden social». Confiaban en la razón y en la «propaganda» para implantar aquellos modelos puramente intelectuales en los cerebros del resto de las gentes. Los utópicos eran pensadores que se basaban exclusivamente en sus propias ideas. Razonaban acerca del mejor de los Estados posibles, construyéndolo de modo tan perfecto y con tal profusión de detalles que acabaron naufragando en «puras fantasías». Estaban condenados al fracaso.

Engels sostiene que el socialismo puede llegar a ser una eficaz y verdadera teoría política sólo mediante una nueva refundación que no se base en la simple razón privada o el diseño inteligente. La ciencia está lista para emprender esta tarea, la ciencia que cuenta con un tipo específico de saber: el conocimiento de la evolución de la humanidad desde sus comienzos hasta el presente. Entonces el socialismo pondrá fin a la búsqueda tentativa de su propio camino entre ese «bati-burrillo» de imágenes subjetivas de la sociedad futura y se transformará en la

conciencia objetiva de un proceso histórico capaz de dar el paso hasta la siguiente fase, una fase sin clases, sin Estado, basada en la «administración de las cosas» y no en un «gobierno de personas».

El socialismo debe anclar su crítica en el desarrollo histórico del hombre. La injusticia, la desigualdad y la explotación no existen por casualidad y no vienen de la nada. La historia, ese producto de la lucha de clases que pronto culminará en la revolución del proletariado, sólo se puede entender si nos remontamos a un punto de inflexión: la fabricación de los objetos de consumo, la privatización de la tierra y la introducción de la familia monogámica en sustitución de las formas de vida comunal (basadas en la promiscuidad y los matrimonios dentro del grupo). Éstas son las transformaciones sociales a las que se puede seguir la pista a lo largo del pasado más lejano y remoto. Y ahora, a finales del siglo XIX, Engels puede contar con una ciencia que se dedica precisamente a la reconstrucción de ese pasado: la antropología social.

El antropólogo americano Lewis Henry Morgan es el autor de una primera clasificación de los sistemas de parentesco en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1871), un trabajo resumido más tarde en una versión más accesible, *La sociedad primitiva* (1877). Morgan realizó un extenso trabajo de campo con los iroqueses y produjo lo que se iba a convertir en una distinción crucial en la antropología del parentesco: descripción *versus* clasificación. Los sistemas clasificatorios son aquellos en que términos tales como «madre», «hijos», «abuelo», etc., designan individuos, sin describir los verdaderos lazos entre ellos. Por ejemplo, hablando como un ego-mujer, yo llamo «padres» a mi madre y a mi padre y también a mis tías y tíos. Toda esta gente, incluyendo las tías y los tíos, me llaman su «hija» y yo hago lo mismo con respecto a mis hijos y también a mis sobrinas y sobrinos. Los descendientes directos y los consanguíneos se funden. La afinidad y consanguinidad también son combinadas. El ejemplo más extremo y completo de parentesco clasificatorio se acababa de descubrir, según Morgan, en 1820, en el archipiélago de Hawai, y fue denominado sistema «malayo» o «hawaiano».

Este descubrimiento proporcionó a Morgan una taxonomía de las sociedades humanas en su más arcaica y primordial configuración. Estos grupos, por seguir usando esos términos, tendrían que ser los herederos, por así decirlo, de un cierto tipo de familia ya extinguido incluso en el Pacífico: aquél donde las hermanas y los hermanos solían casarse entre ellos promiscuamente. Si yo me casase con mi hermano, sus hijos serían mis hijos, entre ellos serían hermanos, a mí me llamarían «madre» y a él le llamaría «padre»; yo no sería nunca «tía» y él no sería nunca «tío», etc. Debe necesariamente inferirse que el sistema hawaiano de consanguinidad y afinidad tuvo que originarse a partir de tal costumbre nupcial. Morgan era consciente del escándalo de tal descubrimiento, pero éste era el resultado de una aproximación científica a las sociedades humanas: se trataba de una cuestión evolutiva, que soslayaba los prejuicios morales y religiosos.

El sistema malayo de consanguinidad, desarrollado a partir de los matrimonios cruzados entre hermanos y hermanas, habría sido el primero de todos los «periodos étnicos» que se sucedieron, en una secuencia lógica, hasta llegar al último de todos, el sistema ario asociado con la familia monogámica. En el estado salvaje, como consecuencia necesaria de la estructura familiar, todos los seres humanos practicaron la «vida comunal», un modo de existencia que «todavía prevalece entre los salvajes y las tribus bárbaras».

Ahora bien: ¿qué tiene esto que ver con la utopía? Pues lo siguiente: *La sociedad primitiva* de Morgan fue la obra que Marx estudió tan intensamente y a la que hizo múltiples anotaciones en sus últimos años, cuando más interés mostraba por la antropología. Engels dedicó uno de los clásicos de la literatura socialista, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), a resumir y acompañar ese libro con los comentarios de Marx. Es en la antropología social evolutiva de Morgan donde Engels pudo encontrar «el desarrollo histórico del hombre» con el que necesariamente lograr un socialismo científico más que utópico.

En la narrativa del «desarrollo histórico del hombre», el comunismo está en primer lugar. El estudio de la historia primitiva, afirma Engels, revela comunidades donde mujeres que practican la poliandria y hombres polígamos viven todos juntos por siempre felices. La tolerancia mutua, la ausencia de celos, la indiferencia hacia el «incesto»: aquellos eran tiempos de una condición humana (Morgan dijo «moralidad») incomprendible hoy para «la gente que sólo lo ve como un burdel». Engels admite que para mejorar los escenarios reconstruidos por Morgan tuvo que desarrollar la conexión económica. Su versión de la historia enfatiza los modos de producción, los cuales determinan los tipos de matrimonio y los sistemas de parentesco. Pero el fondo siempre es el mismo. El hombre es un animal comunal. El socialismo tendrá que recuperar esa condición original a través de la dialéctica (esto es, la negación de la negación) para alcanzar su hipercivilizada forma final. La historia nos llevará hacia el socialismo y no hacia las fantasías utópicas.

Desde este punto de vista, el comunismo de Rafael Hytlodeo parece terriblemente tímido e imposiblemente pío. Los utópicos son monógamos e incluso fieles a sus esposas. Los ciudadanos de Kallipolis, por el contrario, se acercan peligrosamente a los polinesios. Ostentan el mismo sistema de consanguinidad, y lo hace en su versión original (es decir, completada con los matrimonios entre consanguíneos), algo que no pasó desapercibido para Lewis Morgan. Los griegos también habían sido promiscuos y, por tanto, tuvieron la propiedad de las cosas en común. Nada de bienes, dinero, casas o matrimonios individuales, y nada reconocimiento de los lazos biológicos, bastaba con un sistema clasificatorio del parentesco. Si pertenezco a la clase de los Guardianes en Kallipolis, como ego-femenino, yo llamaría «padres» a todos los miembros de la generación precedente e «hijos» a todos los de la posterior. No haría distinciones entre parientes directos y consanguíneos, ni entre la consanguinidad y la afinidad; me casaría con hombres de mi generación, esto es, con mis «hermanos». En su república ideal, sostuvo Morgan,

Platón habría simplemente revivido alguna muy, muy antigua tradición, probablemente pelásgica.

Mientras que Morgan ofrece una ejemplar lectura de la comunidad de mujeres y niños en *La república* de Platón, Engels, por el contrario (hay que subrayarlo), se muestra indiferente ante esta enorme coincidencia. En su interpretación resumida de la evolución histórica de la humanidad, Atenas juega un papel especial: es el lugar del mundo que mejor ejemplifica ese periodo crucial en que, tras la propiedad privada y la monogamia, surgió el Estado. No hay lugar mejor para observar la primera aparición de la propiedad privada, en forma de rebaños y artículos de lujo, con la posibilidad del intercambio y el reparto de la tierra y, finalmente, con la introducción del dinero, ese impresionante poder social. La historia de Atenas ocupa un lugar privilegiado en la historia de la humanidad.

Todas las ideas que hemos visto sobre el mejor orden político, desde la antigüedad al comienzo de la modernidad, fructifican en el tratamiento marxista de la creatividad política *versus* el materialismo histórico. Por ejemplo: la noción premoderna del Estado que quiere hacer feliz al pueblo —en lugar de dejar que éste busque por su cuenta su propia felicidad— persiste en las teorías socialistas y en las utopías del siglo XIX; el dilema del placer y del cuidado resurge en la contraposición entre un cielo imaginario y el compromiso con la lucha de clases o activismo político; el reto de lo políticamente posible reaparece como objeción científica al irreal orden social inventado; un futuro potencial se conecta con un paradigma del pasado; y por último, el argumento de la naturaleza humana que siempre está en marcha. El lenguaje utópico es, de nuevo, una respuesta a la retórica del autoengrandecimiento, en este caso al de la Ilustración.

Y para concluir, recordemos el renacimiento de la imaginación política en los sesenta, en el pensamiento de Herbert Marcuse. En su famosa obra *El fin de la utopía* (1967), Marcuse abogó por una utopía finita, queriendo decir con ello que «todo el material y las fuerzas intelectuales que podrían ponerse a trabajar para la realización de una sociedad libre estaban al alcance de la mano». Estas posibilidades históricas tienen que ser entendidas como el potencial para una ruptura, una diferencia, una negación de las condiciones existentes: algo más radical que el socialismo clásico. Las necesidades creadas por la industrialización y comercialización capitalista deben ser «negadas en la biológica necesidad vital de paz..., la necesidad de calma, la necesidad de estar solo con uno mismo o con quienes uno haya escogido, la necesidad de la belleza, la necesidad de una felicidad que no dependa de otro título o condición». Lo que una vez fue deseable pero inalcanzable, dijo Marcuse, se ha hecho finalmente factible porque «las así llamadas posibilidades utópicas no son del todo utópicas»: eran la negación histórica y políticamente posible del presente. Una dimensión estético-erótica de la vida estaba en el horizonte, hecha de deseos genuinos y de una subjetividad liberada.

Si el «desarrollo histórico del hombre» tenía que culminar con una «administración de las cosas» sin clases, sin Estado y con una obligada vida en comunidad,

esto habría supuesto —¡ya lo creo!— el fin de la utopía. Tras 1989, con Polonia en la UE y China en el mercado global, podemos contemplar retrospectivamente al comunismo como un proyecto acabado, igual que el positivismo y el primitivismo del siglo XIX. Pero el interés por la creatividad utópica sigue vivo. Pensemos en las reflexiones de teóricos políticos contemporáneos como Judith Shklar, Immanuel Wallerstein, Russel Jacoby y Frederic Jameson, o en el éxito en París y Nueva York de la exposición «Utopía: La Búsqueda de la Sociedad Ideal en el Mundo Occidental», o en la obra de Tom Stoppard, *La costa de Utopía*. Allí donde los principios de un política narcisista tomen el control, apostaríamos a que todavía habrá oportunidades para más «geniales gérmenes de ideas».

Giulia Sissa es profesora de Filología Clásica y de Ciencia Política en la Universidad de California-Los Ángeles (UCLA). Ha escrito sobre género y sexualidad en la Antigüedad («La virginidad griega», Barcelona, 1989), sobre el politeísmo antiguo («La vida cotidiana de los dioses griegos», con Marcel Detienne, Barcelona, 1990) y sobre las teorías antiguas y modernas del placer («El placer y el mal», Barcelona, 1997). Su último libro es «Sex and sensuality in the ancient world» (Yale University Press, 2008). En la actualidad trabaja en torno a las relaciones entre política, felicidad y placer.