

Título del original francés:
HISTOIRE DE L'UTOPIE

Versión castellana:
PIERRE DE PLACE

© 1967, by Editions Gallimard

© 1969, by Monte Avila Editores C. A.
para todos los países de habla española.

Portada / Víctor Viano
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

*En memoria
de
Martin Buber
como recuerdo
de un encuentro en Florencia
que me abrió
los senderos de la utopía.*

LAS UTOPIAS se presentan ante nosotros bajo el velo de la ficción, un velo a veces tan liviano que trasparenta otro mundo, cargado de secretos sepultados y de símbolos.

Si un sociólogo quisiera hacer una pirámide estadística de los autores, pronto se detendría, por considerar su tentativa como absurda, tan diferentes son los hombres que dieron en algunas páginas de sueño lo mejor de sus vidas.

Lo intentaron psicólogos. ¿Pero cómo afirmar sin caer en el ridículo que un gran canciller de Inglaterra tenía el mismo carácter, las mismas inclinaciones, las mismas conductas que un monje rebelde, un cadete de Gascuña, un obispo anglicano, un hidalgo improvisado o un obrero tipógrafo llegado a la utopía después de una paulatina ascensión intelectual?

Igualmente parece imposible hacer de la utopía, bajo el nombre de Ciudad ideal, una aventura de la Ciudad de Dios según San Agustín. Esto sería desconocer la indiferencia religiosa de las ciudades radiantes, su vacío metafísico, su voluntad declarada de facilitar el reinado del hombre en la tierra, de ser cada vez más la garantía de una felicidad terrenal.

Para el lector que recorre en fila varias utopías, un nexos extraño aparece entre esas obras "caídas de la pluma" de autores tan distintos en el transcurso de la historia.

Tomás Moro hubiera podido publicar su obra dos o tres siglos más tarde sin correr el riesgo de ofender el gusto del día. El misterioso libro: *Pyrna, comuna bajo hielo* publicada sin nombre de autor en Londres en 1875, habría podido, como la mayoría de las utopías de la misma época, fijar la atención de Sir Thomas o de Erasmo, si lo hubiesen publicado tres siglos y medio antes. Asimismo, *El Mundo Feliz* de Aldous Huxley habría podido considerarse como una respuesta a la *Ciudad del Sol* de Campanella o a la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon

si el Lord Chancellor hubiese podido leerlo en el año 1600. La *Utopía* de Tomás Moro habría podido traducirse al griego y someterse a los protagonistas habituales de los *Diálogos* de Platón. A la sazón habrían descubierto una ciudad cuyos ciudadanos están preservados de la *stasis* —del combate de las pasiones y de la razón— por leyes justas.

Hubiese sido posible traducir al griego para Platón, al latín para los humanistas del Renacimiento o al francés para los fisiócratas del siglo XVIII —quienes hablaban un poco a la ligera del Emperador de China— las máximas políticas de Sui Hung que nació en China hacia el año 570 antes de Cristo. “El Príncipe Sabio cultiva la tierra y se alimenta junto con el pueblo; gobierna al mismo tiempo que prepara su comida” (Kiang-Shi-Yi, *Essai sur les doctrines socialistes en Chine*, tesis de derecho, Lila-París, 1925, p. 45).

Meh Ti, quien nació después de Confucio en el período de los Reinos combatientes, definía en su obra, el Meh Tseu, una doctrina en seis principios: prohibido atacar a su prójimo, provecho mutuo, odio al lujo y abolición de los placeres, veneración de los sabios, cooperación con la Providencia. Ponía de primero a un séptimo principio: el amor universal (Kiang-Shi-Yi, *op. cit.* p. 61).

La utopía nos aparece como ligada a momentos históricos determinados. Nace en cierto fondo de circunstancias que se reproducen con tanta analogía que es tentador hablar de la utopía como del renacimiento: sentimiento de frustración de toda una civilización, este sentimiento profundo experimentado por el ser, de encontrarse arrojado en la existencia sin necesidades verdaderas. A la sazón todo ocurre como si este sentimiento fuese más claramente sufrido, y por lo tanto expresado con mayor nitidez, en un determinado momento histórico, por una clase social alejada del poder, pese a su importancia económica o social, a causa de sistemas políticos arcaicos.

Dicha hipótesis de investigación parece más veraz después de revisar algunas utopías y sobre todo de ubicarlas en su contexto histórico.

Los utopistas —e incluyo en el término a todos los que soñaron con reformar la sociedad— no solamente expresaron el pensamiento de un grupo determinado, de una clase social, sino que jalonaron la historia de Occidente y señalaron momentos de crisis mal percibidos por sus contemporáneos, apenas discernidos luego por los historiadores.

Esta comunidad de obras literarias, de una época o de una civilización a la otra, parecía reservada a la poesía. Sin embargo, apenas si se mencionan las utopías en los tratados de historia de la literatura. El lector del siglo XX, como el de todos los tiempos, experimenta al leerlas el sentimiento ambiguo de lo grotesco, en el sentido que Conan Doyle le presta a esa palabra: cercano a lo trágico.

Los cambios de ideas no son un tema de investigación sociológica —como dice Mannheim— “porque existiera una estrecha correlación entre las diferentes formas de utopía y las capas sociales que transformaron al orden existente”.

La utopía abre un nuevo campo a la reflexión sociológica más bien porque constituye un pensamiento único cuyos modos de expresión apenas variaron con los siglos. Alrededor de aspiraciones análogas emplea temas idénticos expresados en un lenguaje simbólico tan preciso y tan limitado en los términos escogidos como los viejos mitos de Occidente que se convirtieron en cuentos de hadas.

Las diversas utopías aparecen a la lectura como los cuentos de hadas de un mismo pueblo, variaciones en torno a un mismo esquema mítico, tan grande es su parentesco, de un autor o de un siglo al otro: un mismo misterioso hilo los une. La poesía o los cuentos de hadas surgen infaliblemente en la mente del lector de utopías, quizá porque este hilo es el sueño.

Conocemos mal el origen de los cuentos de hadas, aun cuando podamos reconstituir su trama iniciática. Al contrario, la utopía nos induce a considerar temas que nos son familiares, a reubicarlos dentro de su contexto social y económico con el fin de comprenderlos mejor. Aparece entonces como una tentativa, no tanto para romper las estructuras del orden existente, sino para suprimir mediante la imaginación y el sueño, una situación conflictiva.

Entre los siglos XV y XVIII, esta situación no se modificó: existencia de un poder de derecho divino criticado por una oligarquía económica cuyos elementos más lúcidos tenían conciencia de la horrenda miseria de las capas laboriosas de la población; crisis ésta que empeoraba con el discurrir de los siglos. Evidentemente la solución era la revolución, inconcebible en un principio, cuando el derecho divino del rey se mantenía incuestionable, pero adquiriendo cada vez mayor verosimilitud, deseable inclusive, a medida que aumentaba el desequilibrio de las fuerzas encontradas y que, asimismo, una nueva concepción del mundo debía lógicamente conducir a una nueva orientación de los deseos del hombre, a un nuevo modo de producción y a nuevas estructuras sociales.

En el siglo XIX, en el momento en que la burguesía toma el poder, la utopía es anticipación, visión de un porvenir radiante. Luego, en el siglo XX, cuando aparece, con los tecnócratas, una aristocracia nueva, entremezcla la ciencia-ficción con apocalipsis resultantes de un mal uso de las técnicas.

Ahora podemos distinguir mejor los tres objetivos que persigue la utopía, y que no por eso son momentos de una perspectiva cronológica. Así pues consiste en una toma de conciencia de la divergencia que separa los

dos sentidos de la palabra Progreso: a la vez camino que lleva hacia la Ciudad justa y desarrollo del hombre por medio de las técnicas de la materia. La utopía acepta la igualdad de los hombres, la lleva incluso hasta el absurdo, aunque proteja el reinado de los burgueses a quienes viste entonces con el hábito de los filósofos. La utopía triunfa en la certidumbre del reinado del hombre; se convierte en ciencia-ficción, negando las miserias del presente para refugiarse en las mañanas encantadoras. También es terror ante los poderes de la ciencia que puede, en un momento de locura, liberar al mundo mediante un suicidio colectivo que ni Schopenhauer se hubiese atrevido a imaginar.

La utopía es el sueño de Occidente, de Fausto que, al olvidarse del sentido de la aventura humana, evocaba temblando la imagen de su deseo y quería al mismo tiempo poder conjurarlo.

Como los sueños, las utopías siguen líneas temáticas poco variables:

—descripción de una ciudad considerada perfecta en la que se otorga el poder a quienes son juzgados aptos y que rompe con el orden social antiguo;

—crítica del orden social antiguo; esta crítica puede ser implícita o, al contrario, adoptar la forma de la sátira.

En la antigüedad, Platón o Luciano de Samosata ilustraron estas dos formas de la utopía. A continuación, Tomás Moro, Campanella, Fenelón, Fourier o Cabet volverán al plano de la *República*, mientras que Cirano de Bergerac, Swift, Aldous Huxley o Xavier de Langlais reencontrarán muchas veces el estilo y las imágenes de Luciano de Samosata.

El judaísmo y luego el cristianismo dieron a Occidente el sentimiento profundo de una meta por alcanzar más allá de las aspiraciones del individuo, una meta que, paradójicamente, no puede ser alcanzada sino por el individuo, por cada uno de los individuos que integran una sociedad y no por la sociedad que se substituye a los individuos, los acondiciona, imponiéndoles por una larga cadena de ritos su voluntad de regenerar al hombre sin posibilidad de elección.

No sin razón muchas tradiciones populares representaron el camino que lleva al paraíso de las religiones reveladas por un puente delgado como un cabello, cortante como el filo de una navaja, tendido sobre un abismo de tinieblas. Ninguna imagen puede ilustrar mejor la angustia del individuo entregado a su libre albedrío.

Semejante angustia es a menudo generadora de sueños compensadores. Entonces aparece en el espíritu de los hombres la imagen de una sociedad apremiante, parecida en sus estructuras a las ciudades tradicionales

con las que se confunde al adoptar una misma concepción del hombre y de la sociedad así como de sus relaciones mutuas.

Dicha visión compensadora aparece electivamente, justo cuando una clase vuelve a poner en duda la sociedad que la aparta del poder y asimismo los valores en nombre de que se halla frustrada de sus responsabilidades. Ambos sentimientos se unen en una misma angustia, un mismo malestar que sólo puede apaciguar la visión de la Ciudad justa. Podemos distinguir varios temas que siempre aparecen en las utopías, sea cual fuere la época en que se compusieron y, sean quienes fueren sus autores:

—Primero el camino de acceso a la utopía que es viaje o sueño;

—La geografía de la utopía, su situación peculiar: aislamiento, ubicación imprecisa en el tiempo, nostalgia del pasado;

—La topografía de la utopía que subraya su aislamiento o su atrincheramiento detrás de altas murallas, a veces varios recintos concéntricos;

—El deseo de volver a la pureza que expresa la ciudad radiante, al ignorar las aguas surgentes, las minas, las galerías cavadas;

—Su urbanismo que recuerda el plano de las ciudades tradicionales: de la República, de la Ciudad de las Leyes o de la Atenas "renovada" por Clístenes. Aquí se aclara el sentido del sueño que es retorno a la quietud del seno materno porque la ciudad radiante se abre ampliamente al mar y, más aún, a los lagos y ríos;

—La vestimenta de los utopianos subraya esta voluntad de vuelta al pasado, ese deseo profundo de re-nacimiento;

—Las instituciones utopianas tienden a borrar la mancha del nacimiento carnal, a purificar a la madre de su papel de esposa;

—Asimismo, el comunismo utópico tiende a apartar la imagen del padre reemplazándola por la ciudad maternal y proveedora, la única capaz de satisfacer todas las necesidades;

—Por último, la tolerancia religiosa de la utopía, su indiferencia tranquilizadora y negadora de toda angustia.

Aunque los utopistas estuviesen convencidos de crear una obra original, en ruptura con el conformismo de su tiempo, no hicieron más que volver, una y otra vez en el discurrir de los siglos, a los mismos temas que ilustraron con imágenes análogas inconscientemente sacadas del simbolismo de los sueños, reflejando una misma voluntad de regresar al nivel infantil de la protección materna y de los juegos, y a las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional.

Proponía Platón que se leyera en el gran libro de la ciudad a fin de descifrar mejor a su homólogo, el libro pequeño del hombre porque, a su juicio, ambos textos eran iguales.

La operación inversa es, por lo tanto, posible. Todo ocurre como si el mundo cerrado de las utopías pudiese abrirse con una simple llave de sueños.

La utopía vuelve a las estructuras inmutables de la ciudad tradicional, al carácter apremiante de las leyes que se imponen al individuo en nombre del mito de organización del universo, en nombre de la armonía cósmica. Más tarde, Occidente tradujo ese retorno al mito primordial en términos de leyes justas, de Ley natural, de Derecho natural que trasciende el hombre, que existe fuera de él; asimismo volverá a encontrar las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional y el acondicionamiento del individuo por la sociedad, como huye el adulto ante la realidad para refugiarse en los sueños y las neurosis, volviendo hacia su infancia "porque representa para él la época más feliz en que la frustración aún no se había producido" (N. O. Brown, *Eros et Thanatos*, p. 37).

* * *

La edad de oro de las utopías está ligada a la historia de los grandes descubrimientos marítimos. Cada relación de viaje, embellecida por la imaginación, actuó como un choque cultural restringido, provocando una comparación, una nueva puesta en duda de las estructuras sociales contemporáneas.

Son navegantes quienes descubren la isla de Utopía, la Ciudad del Sol de Campanella, la Macaria de Hartlib, la Nueva Atlántida de Bacon, la Nova Solima de Samuel Gott o, como Lemuel Gulliver, extraños países. Nadie podría decir si el primer inventor de la navegación, flotando sobre un tronco de árbol al capricho de las olas, fuera animado por la voluntad de descubrir tierras nuevas o movido por un deseo inconsciente de mecerse en un mar tibio y de encontrar la paz de las aguas intrauterinas: renacimiento de sus sueños embrionarios.

Pero, como hemos visto, Occidente iba cada vez más lejos hacia el Oeste en busca del paraíso terrenal; afán que, en el transcurso de los siglos, se convirtió, para los teólogos protestantes, en voluntad de edificar en América un mundo regenerado mediante un regreso a las fuentes del cristianismo.

Igualmente, "el esfuerzo del individuo para superar el trauma del nacimiento se traduce por un deseo de regresión talasal y de regreso al océano abandonado en los tiempos antiguos" (S. Ferenczi *Thalassa*, p. 128).

Para Occidente, el cristianismo fue ese trauma del nacimiento iniciando una regresión talasal que se perseguirá hasta la conquista de la luna. La navegación espacial imaginada por el obispo Godwin o por Cirano de Bergerac sigue perteneciendo, en la perspectiva de la época, a la era de los grandes descubrimientos. Pero la luna apareciendo en el horizonte de Occidente precisa aún más el sentido de esta regresión; Freud hacía de ella el símbolo del sexo materno (*La Ciencia de los sueños*, p. 297); y muchas tradiciones, en los albores del pensamiento occidental, hicieron asimismo de la luna el símbolo del principio femenino húmedo y móvil. La conquista de la luna marca, en el espíritu de los hombres, el regreso a la Madre primordial para olvidar en ella las contradicciones y las penas del siglo: la matriz de toda regeneración, de todo renacimiento.

Más aún que la navegación, el vuelo es un medio de elevarse sobre un mundo terrestre manchado y el espacio representa también las aguas intra-uterinas purificadas pero dando al hombre la beatitud de la ausencia de gravedad: muchos navegantes se lanzarán así sobre las huellas de Godwin y de su Domingo Gonzáles, de Wilkins, de Cirano de Bergerac, de Restif de la Bretonne y de su *Descubrimiento austral por un hombre volador*.

Sin embargo, cuando Occidente haya tenido entre sus manos al globo terráqueo e incluso visitado el interior de la tierra con S. Crowder, admitirá que todos estos viajes eran sueños y que los soñadores pueden, tanto como los navegantes, abordar las riberas de las Islas Afortunadas.

Mercier se duerme en el año 1770 y despierta en el año 2440, Kenneth Folingsby es transportado a un país lejano en un delirio provocado por la fiebre, William Morris descubre Nowhere —el país de ninguna parte— al final de un largo sueño que le hace atravesar el tiempo desde el año 1891 hasta una época indeterminada en la que reina la Belleza y el Bien.

En el plano de los símbolos sueño y viaje son sinónimos; su connotación es la muerte, la transformación: despertarse es salir del agua, es decir, nacer (Freud, *op. cit.*, p. 297), romper con el pasado.

El sueño es hermano de la muerte; el despertar una fuerza traumática que provoca el renacimiento cotidiano y, a la vez, la expulsión del paraíso (véase Ferenczi, *Thalassa*, p. 128). Muchas veces la utopía es un ensueño salido del sueño; el despertar del soñador se vuelve entonces una separación casi dolorosa. Asimismo, el regreso del viajero es una aventura triste, rápida, una manera de explicar un retorno a la vida entre los hombres, el retorno al estado de vigilia: el reanudar no deseado con la vida cotidiana.

El viaje es la transposición del sueño; imita el salto del soñador por encima del espacio, por encima de los obstáculos que registra la conciencia en la vigilia. Antes, la situación conflictiva impregnó a la conciencia y surge el sueño que la resuelve. Como decía Plotino: "Cuando se conmueven nuestros deseos, surge la imaginación que nos brinda la ilusión de poseer su objeto".

Los nuevos continentes permiten a las utopías romper con el mundo conocido. Utopus, el héroe fundador, ya separó de la tierra la península de Abraxa para fundar allí la ciudad de Utopía. Su gesto fue sólo el símbolo del acto de dormir separando al sueño de la vigilia. En *El mundo en llamas* de Margaret Cavendish, publicado en 1668, la capital —que es el Paraíso— es una isla de difícil acceso protegida por un laberinto de rocas, como para ubicar mejor la beatitud más allá del laberinto, en el hueco de la matriz.

El aislamiento de la utopía se compara con el amor exclusivo del niño para su madre. La ciudad radiante es un mundo cerrado cuya perfección está reservada a algunos elegidos que no debieron realizar esfuerzo alguno para merecer su felicidad excepto el de nacer.

Fuera del *Año 2440*, ninguna utopía ofrece una imagen del mundo renovado. El mismo Mercier, cuando describe la tierra iluminada por la razón en el año 2440, lo hace bajo la forma de fragmentos de una gaceta que encuentra en una mesa. En otras partes, la utopía ignora al resto del mundo y guarda el secreto de sus orígenes.

Aquí, el tiempo tiene el mismo valor que en un sueño, es recuerdo y nostalgia del pasado, voluntad de exorcisar el porvenir quitándole lo desconocido que lleva en sí. Las anticipaciones más osadas no dejan nunca de ser proyecciones del pasado o del presente sobre el porvenir de las planificaciones.

El tiempo mismo se convierte en una dimensión tan insegura como el espacio. Cuando Homero describe el Eliseo terrenal en la *Odisea*, Eliseo "en el que la vida es fácil para los hombres", dice que no tiene nieve, ni lluvia ni mucho invierno (IV, 561). Plutarco, en el primer siglo de nuestra era, describe, según el relato de un navegante, una isla misteriosa "donde las noches durante un mes apenas son de una hora", detalle tomado quizá en Piteas de Marsella, el navegante que fue al país de los hiperbóreos hacia el año 330 antes de nuestra era.

La primera raza de hombres percedores fue de oro, dice Hesíodo (*Trabajos*, 109 seq), "vivían como dioses... era en los tiempos de Cronos", es decir, en los tiempos del Tiempo, en el pasado inmemorial, en el punto cero del devenir.

Todas las utopías son ucronías. Cuando proponen una fecha, como el año 2440 de Mercier, es una fecha ficticia, análoga a las falsas pre-

cisiones suministradas por Hitlodeo para ubicar a la isla de Utopía, una manera de conjurar el tiempo desarrollado que tiende hacia la Tierra de Promisión o el Reinado del Mesías, un modo de negar a la muerte situada también al final del tiempo.

La utopía se presenta ante nosotros como la describen viajeros o soñadores: estática en un eterno presente.

Hipódamos de Mileto va a buscar en el pasado de Oriente el plano de su nueva ciudad en la que vivirán felices los hombres, reintegrados en el universo, liberados de su angustia.

El tiempo se halla estático en *La Nueva Atlántida* desde hace "algunos mil novecientos años" época en la que un rey que adoramos "porque honramos en él al legislador del país" estableció para siempre leyes justas.

Más adelante, cada revolución, cada cambio de régimen, tratará de remontarse en el tiempo merced a un nuevo calendario y de situar un irrisorio cambio de instituciones en los albores del año I de una era nueva.

Así, la utopía expresa esa noción del tiempo opuesto al Ser, relativo al Devenir, a la imperfección, al mal —a la muerte. Esta búsqueda de lo inmutable hace de la utopía una isla, muchas veces protegida por brazos de mar concéntricos, una ciudad cerrada rodeada de campos regulares. Ni la inquietante tierra baldía, ni la selva, ni los bosques, ni los matorrales, existen en ella. A veces está ubicada en un cerro, como la Ciudad del Sol de Campanella o en el corazón de la tierra como la *Macaria* de Hartlib, lo que subraya su carácter insular y la protección que puede ofrecer a sus miembros —a sus hijos. Muchas veces la rodean praderas y colinas de suaves ondulaciones, como la República de Platón o la comunidad de Owen. Pero la tierra cultivada, los jardines son muy frecuentes porque representan a la mujer, la Madre mientras que los árboles son un símbolo fálico y la selva una imagen de lo desconocido, del caos. No se ven manantiales, ni fuentes, ni saltos de agua, nada de lo que pueda evocar la surgencia, la mancha —los sueños urinarios de Freud (*op. cit.*, p. 299). Tampoco se ven minas, ni galerías cavadas —símbolos del intestino. Este horror a las minas subterráneas se encuentra también en las reformas del inca Yupanqui —que autorizaba sólo las minas a cielo abierto— y en *El Año 2440*, atribuido a Mercier, donde la sociedad nueva no le debe nada al oro de las Américas: "¿Sabéis cuáles son nuestras minas? ¿Cuál es nuestro Perú? Es el trabajo de la Industria".

El urbanismo utópico ocupa un sitio importante en las relaciones de viajes imaginarios o en los relatos productos de un sueño, tal vez porque, como lo dijo Jung, la ciudad es un símbolo materno (*El Yo y el inconsciente*).

Allí también se manifiesta esta misma voluntad de idealizar a la madre que es la característica de todas las utopías.

La ciudad radiante siempre ofrece una admirable y tranquilizante simetría. La República de Platón, como Mileto reconstruida por Hipódamos, como cualquier aldea de las civilizaciones tradicionales, es una matriz construida para reintegrar a los hombres en la armonía del universo —el símbolo de un nuevo nacimiento.

Lo que era medio consciente en las ciudades de la Antigüedad, y lo que, en las civilizaciones tradicionales, sólo queda como un sentido de lo conveniente, se ha convertido en una aspiración inconsciente de acondicionamiento del individuo por la sociedad en los sueños de Occidente, en las utopías.

La ciudad es la madre, ya sea que proteja al hombre por sus recintos concéntricos, como en la Ciudad del Sol, o que cierre sobre él sus doce puertas de bronce, como en la Nova Solyma. Abundan los jardines, porque, en todas las épocas, en todas las equivalencias simbólicas, representan a la mujer: parques que interrumpen la monotonía de las calles perpendiculares entre sí, o jardincillos cerrados de las casas uniformes de Amauroto, la capital de Utopía.

Se encuentran dos temas arquitectónicos: o bien la yuxtaposición de las casas individuales en un urbanismo geométrico, a lo largo de calles rectilíneas y perpendiculares entre sí, o un plano general presentando a la ciudad en conjunto, sin entrar en los detalles de la vivienda.

Al primer tipo pertenece Utopía cuyas casas, de igual altura, están techadas por terrazas y abiertas con amplios ventanales: están tan bien alineadas a lo largo de calles rectilíneas que parecen formar una sola casa grande: a esto volverá Owen en su experiencia de New-Lanark.

La Ciudad del Sol de Campanella pertenece al segundo tipo. Construida en una colina, cerrada al mundo exterior por siete recintos concéntricos correspondientes de los siete planetas, constituye un mundo interno adornado con pinturas, que lo asemejan a un Palacio del Descubrimiento, de donde no hace falta salir ya que resume el Mundo.

La abadía de Theleme desarrolla esta visión de una ciudad-palacio en la que viven hombres-hermanos como amparados dentro de una matriz única.

Fourier también vuelve a esta imagen y la precisa al recomendar que se apoye a los falansterios contra una selva, como para oponer la ciudad cerrada a lo desconocido: la casa única de Theleme o el falansterio idealizan al sexo femenino considerado en la infancia como un órgano único (Freud, *La Ciencia de los sueños*, p. 264) oponiendo la pureza de la ciudad nueva —de la Madre— a la mancha misteriosa de la revelación sexual, de la virilidad.

Muchas veces, las ciudades radiantes son puertos, a menos que estén situadas a orillas de un río o de un lago, como en *La Anatomía de la melancolía*, o atravesadas por el río mismo, lo cual es otra manera de transformar el principio femenino caliente, húmedo, oscuro y apretado, idealizándolo.

Todos estos elementos, pues, son símbolos femeninos que evidencian el carácter materno de la ciudad. El agua de los ríos y del mar, símbolo de nacimiento y de muerte, indica una voluntad de volver a encontrar la edad infantil al amparo de las responsabilidades. Las casas, símbolos de la mujer, son idénticas entre sí, ya que la familia desaparece a favor de la ciudad: bellas pero austeras como en *Nova Solyma* o adornadas con metales preciosos y piedras finas como en *La Raza del porvenir* de Bulwer Lytton, nunca son indiferentes ni ordinarias. Así, los habitantes de la utopía tienen la profunda impresión de pertenecer a una misma familia, de ser los hijos de la misma madre: tema que se encuentra muy a menudo en el origen de los pueblos de las civilizaciones tradicionales.

La vestimenta también evoca las magnificencias de un pasado embellecido por las luces de la imaginación. En *La Nueva Atlántida*, los benesalemitanos llevan vestidos de resplandecientes colores o turbantes a la turca “pero más pequeños”; Harrington describe con cariño el esplendor de los trajes de *Oceana*, como Mercier en el París del Año 2440. Más tarde, Owen recomendará el uso de ropas sueltas, “al estilo de la Roma antigua o de los Highlands”; Morris volverá para los londinenses en sus *Noticias de ninguna parte*, al esplendor de los trajes medioevales; y el Reverendo Josuah Barnes describe a los pigmeos vestidos con ropa fina y paños suntuosos, adornados con alhajas de gran precio.

A veces, se insiste en la sencillez de la ropa porque evoca la pureza. Campanella viste de blanco a los habitantes de la Ciudad del Sol y los sienta para cada comida ante una mesa común, como los esenianos de los que habla Flavio Josefo. Lady Fox, en *Los Southlanders*, despoja al vestido femenino de los adornos que lo ridiculizan, como las plumas, las pieles “y otros atavíos bárbaros” que provienen del reino animal.

En Francia, la Revolución no descuidará los símbolos indumentarios; el rojo del gorro frigio —un penis— signo antiguo de la liberación de los esclavos y también afirmación de la virilidad; la carmañola o chaqueta corta se opone al traje de la nobleza, al hábito del clero y a la toga de los magistrados; el pantalón rayado tricolor se opone a los calzones “a la francesa”. Los adeptos del padre Enfantin llevan

hábitos azules cuyos matices varían según el grado en la jerarquía de la nueva iglesia.

Pero antes que nada esa nueva vestimenta, abigarrada y suntuosa, "a la turca", o de una blancura inmaculada, indica una voluntad de regeneración, el inicio de una vida nueva; se presenta como una segunda piel, un nuevo cuerpo. Disimula al individuo detrás de una máscara social: profesión, como en *La Anatomía de la melancolía*, en *Nova Solyma* o en la *Basiliada*; clase social, como en la *Salente*; y muchas veces también, evocación del pasado.

En la Icaria de Cabet, los vestidos son uniformes para todos pero pueden variar según las circunstancias; cortados sobre el mismo modelo, se adaptan al cuerpo de cada uno, porque son de tejido elástico como una nueva piel que suministra al individuo la ciudad nueva, substituta de la madre.

La importancia otorgada a la ropa subraya en la utopía esta voluntad de renacimiento que la caracteriza. La vestimenta representa la membrana fetal (Angel Garma, *Psicoanálisis de los sueños*). Por lo tanto, cambiar de ropa es cambiar de "persona", cambiar de piel, cambiar de padres (Angel Garma, op. cit.).

La ropa por lo general suelta "a la antigua" o "a la turca" de los utopianos simboliza la continuidad de la protección materna: protección de la ciudad sobre el individuo, y también fuerza de la ciudad justa, esplendor que acompaña su nuevo nacimiento.

Según el rabino Arthur A. Feldman, "el chal ritual judío es el amnios en el que el hombre judío adulto renace cada mañana cuando se envuelve en él" (A. A. Feldman, *Freud's Moses and Monotheism and the three stages of Israelitish Religion*, in *Psychanal. Rev.*, 1944, XXXI, p. 339, nota). Probablemente representa también la protección de la madre que rodea al individuo frente a su Dios, sólo ante la ira del padre.

El color rojo de la virilidad no interviene en la vestimenta de los utopianos y tampoco en el ajuar de Gargantúa que es blanco y azul, como el chal ritual de los judíos.

En medio de sus múltiples aventuras, la utopía vuelve al tema inicial del renacimiento con la toma de un nuevo vestido. Esto marca también el acceso del individuo a una vida nueva purificada, prolongación normal de todo renacimiento.

En todos los temas primarios del mundo, los símbolos que rodean al renacimiento del iniciado toman las imágenes del nacimiento idealizándolas, apartando para siempre la sangre y las preocupaciones del nacimiento carnal para reencontrar la pureza de una matriz primordial, de una partenogénesis (N. O. Brown, op. cit.)

La pureza es el carácter dominante de las costumbres utopianas: la misma pureza ignorante, pueril que los navegantes fueron a buscar al Paraíso terrenal, en los confines del espacio y el tiempo.

Esa búsqueda de tierras vírgenes, supuesto asilo de una humanidad preservada del pecado original, se confundió con un deseo secreto de remontarse en el tiempo hasta el punto cero de los orígenes con el fin de renacer a una vida nueva. La utopía tradujo esa búsqueda inquieta de la pureza original y las ciudades radiantes se poblaron de habitantes más dóciles a los sueños de Occidente que los "salvajes", los cuales, decididamente no podían ser "buenos salvajes".

Sustituyéndose a la conciencia, las leyes apremiantes de las ciudades radiantes protegieron al individuo contra el aguijón de la carne.

El matrimonio está estrictamente reglamentado por las normas del eugenismo: no se justifica sino por el legítimo deseo de perpetuar la sociedad. Platón y Aristóteles ya codificaron las uniones según las reglas de la higiene. En la Ciudad del Sol de Campanella, Mor —el Amor— uno de los tres magistrados del Templo, reglamenta los casamientos de acuerdo con las leyes de la astrología, de la higiene y la armonía de los temperamentos.

En nombre de la Nueva Atlántida, Bacon critica nuestra concepción del matrimonio: un trato, una búsqueda de dote, de alianzas ventajosas o, en todo caso, un remedio a la concupiscencia. Para los habitantes de Bensalén, la unión matrimonial es a la vez "asunto de Estado, de religión y de moral natural", la procreación de una raza fuerte e inteligente es la meta final.

El adulterio se castiga severamente en *La República* de Platón como en la *Utopía* de Moro, donde la reincidencia está penada con la muerte; asimismo en la *Nueva Atlántida* y en el París del Año 2440 donde "los divorciados, como los ateos, están desacreditados ante los ojos de sus conciudadanos". La Icaria de Cabet está poblada de muchachas castas, de muchachos respetuosos, de matrimonios firmes y esposos fieles: "Los divorcios son escasos y los adulterios castigados como crímenes".

En otras partes, con la misma frecuencia, se rechaza al matrimonio. Como lo dijo Campanella: "El hecho de tener mujer y niños para sí despierta el amor propio y a la sazón el afán de buscar las riquezas y los honores". Muchos utopianos, imitando a los guardianes de Platón, dispusieron de las mujeres en común; como Morelly que canta en la *Basiliada* los méritos sociales del amor libre hasta ignorar las barreras del incesto. Esta medida que le parece probablemente la más revolucionaria de todas, en realidad no es sino un medio adicional para preservar la pureza de la madre despersonalizando el acto sexual, modo también de negar la existencia del padre.

Gabriel Foigny, en *Las Aventuras de Jacques Sadeur* propone a nuestra reflexión un héroe hermafrodita que aborda, en Tierra Austral, una isla poblada de hermafroditas. Estos seres suaves y pacíficos, viven desnudos y llevan un solo odio en su corazón, el de los heterosexuales que consideran como mitades de hombres, como monstruos. En esa última utopía, se niegan las relaciones sexuales o, por lo menos, se reducen a la imprecisión de las uniones hermafroditas; los hombres que viven desnudos regresan a la pureza tranquilizadora de su infancia.

Aldous Huxley, en el *Mundo Feliz*, llega hasta el fondo de este sueño infantil, otorgando a la madre una pureza virginal al hacer que nazcan en probetas las generaciones futuras: el parto se considera como una obscenidad chocante e incluso está prohibido aludir a él o pronunciar el nombre de Madre.

Así, la utopía marca el advenimiento de la mujer idealizada, a la vez virgen y madre, liberada de las preocupaciones del hogar por las instalaciones comunitarias, liberada de la tutela del hombre, del padre, por el amor libre. Aunque no participe en el gobierno ni en la elaboración de las leyes, no obstante la mujer tiene los mismos derechos que el hombre; desde *Oceana*, muchas leyes la protegen asegurándole una libertad que a la larga se volverá total.

“Ya que la mujer es madre de la nación no debe ser vendida ni perseguida por los cazadores de dotes y por lo tanto hay que garantizar su independencia” (*Oceana*, p. 36). Harrington prevé incluso, en caso de divorcio, la institución de una renta vitalicia en beneficio de la mujer. El marido no podía disponer de la fortuna de su esposa sin su libre consentimiento expresamente otorgado después de una encuesta administrativa.

Muy a gusto reciben los sansimonianos a las mujeres en sus falansterios y, después de Guillermo Postel, *Enfantin* reencuentra a una madre para su iglesia.

En el *Viaje al centro de la Tierra*, hombres y mujeres están vestidos igual con ropas sueltas. En el país de los Vril-ya que describe Bulwer Lytton, las mujeres, muy altas, llevan un pequeño bigote mientras que los hombres son imberbes. Ellas tienen la iniciativa del matrimonio y rodean al hombre con su ternura protectora.

Ya estamos cerca de estas mujeres que evocaban para J. B. Say “un tercer sexo” y también de las mujeres asexuadas del *Mundo Feliz* o de aquellas que, en 1984, según Orwell, hacen voto de castidad para consagrarse al socialismo.

La madre desaparece como *genitrix* para idealizarse en sociedad perfecta. La comida servida en común en casi todas las utopías, la pureza de los alimentos son otras tantas maneras de renovar la unión oral con

la madre, haciendo del banquete una comunión social. La purificación de la alimentación terrestre traspone hasta la edad adulta la felicidad proporcionada por la leche materna.

Los habitantes de las ciudades radiantes se alimentan livianamente con comidas puras y acomodadas en forma sencilla: frutas y verduras. Cuando se admite la carne, el sacrificio de los animales de carnicería está hecho, como en la *Utopía*, por condenados de derecho común.

Los médicos fijan los menús en la *Ciudad del Sol*. Los alimentos se preparan “al natural” en la *Nova Solyma*, con poco o sin aliño, “de modo que guarden todo su sabor”. El vino ha perdido su fuerza brutal—su virilidad— pero conserva virtudes generosas. Un comité de sabios fija la alimentación así como la producción de víveres en la *Icaria* de Cabet.

Las hojas nutritivas de una zarza bastan para nutrir a los habitantes de la luna, según lo que cuenta Domingo González; y los lunáticos que describe Cirano de Bergerac se alimentan sólo con el olor de las comidas, como los isleños de Xavier de Langlais. En cuanto a los habitantes del *Mundo Feliz* reciben una alimentación concentrada en píldoras y tabletas de soma. En el *País de los pigmeos*—la utopía que escribió en el año 1750 el reverendo Josuah Barnes— los habitantes más primitivos, en lugar de boca, sólo tienen un estrecho orificio de succión, lo cual es el medio más seguro para renunciar a la comida de los adultos considerada como impura y para volver a la leche materna, alimentación pura por excelencia que añoran los habitantes de todas las utopías.

El trabajo evoca generalmente el acto sexual y el alumbramiento y, por estas razones, se reduce al máximo. Casi todas las utopías lo convierten en juego, manera de volver a las actividades del niño. Las células productoras de la ciudad—talleres, fábricas, granjas— se ubican en las afueras, lejos del centro, como los establecimientos comerciales en la ciudad de Burton, junto con todo lo que puede manchar la pureza de la ciudad madre.

En la *Relación del país de los césares*, aparecida en el año 1764, se muestra a los habitantes de ese dichoso país llevando una vida de (una) sencillez arcádica, cultivando sus tierras y practicando una hora al día, para recrearse, un arte mecánico. Restif de la Bretonne, en el *Campesino Pervertido*, propone asimismo un retorno a la tierra como remedio a todos los problemas de su época.

En el siglo XVIII, toda la sociedad sueña con bucólicas y rediles. El sabio Mentor, hecho según la moda de la época legislador ilustrado del Reino de Salente, manda a los artesanos de la ciudades, que se multiplicaron demasiado de acuerdo con la sobriedad de las necesidades, a cultivar las tierras baldías, manera también de alejar la civilización

industrial y sus problemas sociales de la ciudad radiante. Para Mirabeau, la agricultura es "el arte de la inocencia y de la virtud", y Saint-Just habla de los ciudadanos labradores y soldados "los únicos que son útiles a la República, los únicos que pueden defenderla, los únicos que personifican las virtudes antiguas".

El pensamiento de los legisladores siguió los caminos de la utopía. Las constituciones que se sucedieron de la Revolución al Imperio, hicieron del latifundio la base de toda la vida política del país. Esa actitud proviene menos de un cálculo razonado y de una voluntad que tiende a mantener ciertas estructuras o costumbres sociales, que de un confuso apego sentimental.

La tierra conserva toda la fuerza de un símbolo en el paisaje de la ciudad de New Lanark reformada por Owen. Los obreros se purifican con el saludable trabajo del campo después de un tiempo —necesario para la sociedad— pasado en las fábricas. La Icaria de Cabet tiende a la granja piloto, así como las numerosas comunidades que se inspiraron más o menos en ella, y todo el socialismo del siglo XIX encontró sus fuerzas vivas en ese nuevo aspecto de la utopía.

Bakounine opone el campesino ruso, soldado puro de la revolución y de la emancipación de los pueblos, a la "gran canalla de las ciudades". La Revolución debe proceder de las fuerzas puras del pueblo, de los campesinos. Asimismo Lenin tiene la visión "de la tenacidad del proletariado y de los campesinos pobres". En China esta misma idea se integrará en una corriente filosófica de origen diferente. Para Mao-Tse-Tung, la agricultura sigue siendo la actividad privilegiada del hombre: el necesario baño de pureza en el que todo ciudadano ha de poder encontrar fuerzas revolucionarias nuevas —renacimiento por medio de la Madre Tierra.

En todas las utopías, la artesanía, en cambio, fue siempre una actividad complementaria. Habrá que llegar a la Revolución de 1848 para que los trabajadores logren mostrar a los filósofos la existencia de las fábricas. Hará falta la Comuna de París para que se les permita entrar poco a poco en una sociedad de la que hasta ese momento eran los parias. El Código Napoleón hace del bastardo símbolo del mundo obrero. En efecto, según el Código Civil, el padre que hubiese reconocido a un hijo natural estaba obligado a mantenerlo y a hacerle aprender un "oficio mecánico", porque la tierra es el símbolo de la madre y del nacimiento legítimo, reservada por lo tanto, como parte privilegiada, al hijo mayor.

La importancia concedida a la agricultura simboliza la primacía de los vínculos maternos sobre los paternos, la primacía del nacimiento legítimo, mientras el oficio mecánico representa la arbitrariedad del padre.

A la herencia de los bienes raíces por primogenitura, signo de la voluntad arbitraria del padre, la utopía opone el comunismo: una purificación, porque implica el abandono de los bienes de este mundo, y un renacimiento, porque el individuo desaparece ante la sociedad. Entonces aquí no se trata tanto de una aplicación de la moral evangélica sino más bien de una nueva expropiación del padre, señor de la Tierra madre.

En 1516, Tomás Moro hace del comunismo la base de su *Utopía* antes de que los alzamientos de 1605 recuerden a Inglaterra, en nombre de Cristo, la fraternidad de los hombres. En el año 1652, Gerard Winstanley imaginará la armazón de una nueva sociedad. "Se sembrará la tierra —dice— y se cosecharán y transportarán sus frutos a los graneros y almacenes. Si alguien necesita de granos u otras provisiones, podrá procurárselos sin dinero en el almacén" (V. Dupont, *op. cit.*).

Los miembros de las ciudades radiantes pretenden trabajar para la sociedad y recibir de ella todo cuanto pueden necesitar. Cada uno entrega su cosecha o los productos de su arte a los depósitos generales y saca de allí lo que le conviene, a su antojo, ya que una "sobriedad razonable" modera a todos los deseos. En la Icaria de Cabet, los almacenes hacen distribuciones gratuitas e incluso repartos a domicilio.

Esta es la organización de la *Utopía*, de la *Ciudad del Sol*, de la *Basiliada*, así como de la *aldea-modelo de Restif de la Bretonne*; que sigue siendo un sueño de difícil realización en los países socialistas.

El comercio, asociado a la vida sexual, el "comercio carnal", según una simbólica constante, está prohibido en las ciudades radiantes. El trueque que acompaña al casamiento en casi todas las civilizaciones tradicionales, es desconocido. En cuanto a los intercambios internacionales, los reglamentan las instancias más altas del Estado.

Subraya dicha asociación el hecho de que algunas utopías, por otra parte moderadas —más bien proyectos de reforma que utopías— admiten conjuntamente la familia, la moneda y el comercio: así, Burton en la *Anatomía de la melancolía*, Samuel Gott en su *Nova Solyma* que es una apoteosis del ideal puritano del siglo XVII, o Francis Bacon, en la *Nova Atlantis* que conserva la base de las estructuras políticas de Inglaterra de su tiempo, sustituyendo solamente el poder monárquico por el gobierno de los científicos.

Mentor ensalza las virtudes familiares en *La Salente* donde se reorganiza y admite al mismo tiempo el comercio, pero rodeado de reglamentos que muestran la desconfianza que se le tiene. En el País de los Césares tanto se teme y se desprecia al oro que no se explotan las minas de este metal ni las de plata.

En el pensamiento platónico, Atenas la ciudad justa, está alejada del mar, ajena al comercio, a la condición carnal del hombre. En cambio,

la Atlántida saca la riqueza de su flota mercante, está defendida por un laberinto de canales marítimos cubiertos, en lo más profundo de la matriz terráquea, imagen de la perversión del hombre.

También se aparta al padre proveedor, ya que sólo la ciudad suministra a sus hijos el pan cotidiano. La misma desconfianza rodea a los atributos de la patria potestad: el amor, la sangre y el oro. Los filósofos guardianes de la ciudad están forjados en oro, según el mito que propone Platón, sólo para subrayar su primacía; pero no pueden atesorar ese metal.

En la isla de Utopía, los metales preciosos, las gemas, sirven de adornos para los esclavos y los condenados de derecho común. El Estado conserva algo en sus arcas para comerciar con el extranjero o para corromper y comprar conciencias a fin de prevenir el uso de las armas mediante una especie de guerra fría.

Por el mismo motivo, los signos monetarios desaparecen de casi todas las utopías. Licurgo había proscrito el oro de su ciudad justa, reemplazándola por virtuosos lingotes de hierro y, según Plutarco, Espartaco inició una reforma análoga.

El oro se considera en todas las utopías como el símbolo de la mancha, con un valor ambivalente de excremento y de esperma, a la vez medio de comunicación con la madre y símbolo de la potencia del padre. Por ese doble motivo se proscribió el oro de las ciudades radiantes, por cuanto éstas apartan la imagen del padre, trasponen y purifican las relaciones con la madre, que se convierten en nexos austeros uniendo el individuo a la sociedad.

Este deseo de pureza, esta voluntad de retorno a una madre ideal inducen algunas utopías a romper su actitud de tolerancia religiosa para adoptar una posición hostil ante el judaísmo, inconscientemente asimilado al padre según un esquema muy conocido. Bacon, en su *Nova Atlantis*, manifiesta por primera vez en el ámbito de una utopía un sentimiento antisemita: "Se trasladan los judíos a una isla vecina" y si blasfeman "como todos los impíos reciben el trato más cruel". En la *Nova Solyma* se devuelve a Palestina su vocación milenaria de tierra de promisión. Es el refugio de la virtud moral. Los judíos se convierten al cristianismo y, por lo tanto, desaparecen como pueblo elegido; reconstruyen Jerusalén, piedra angular de la reconciliación de todas las religiones reveladas. Las utopías no hacen más que adoptar un pensamiento que es característico de Occidente: reemplazar a los judíos ante Dios, eliminar al padre para ocupar su sitio.

Así, por encima de la imagen del Padre, la Utopía, en todos sentidos, rechaza a Hermes, dios del comercio y de los intercambios, mensajero entre lo visible y lo invisible, guía de las almas, dueño de los Misterios, dueño del misterio de la aventura humana. Porque la utopía huye de

la carne para apartar la muerte. Quiere ser ciudad radiante, ciudad del sol, a fin de conjurar para siempre los fantasmas de la noche.

Este conjunto de sentimientos se manifiesta en la expresión del pensamiento religioso utópico o más bien en la indiferencia de la utopía acerca de la religión. Cuando ésta parece ocupar un sitio importante, como ocurre en algunas utopías, en realidad no es más que un velo tendido por la censura del inconsciente para ocultar un ateísmo profundo, único remedio a la angustia de una civilización materialista. La actitud religiosa de la utopía es un pretexto que permite al sueño manifestarse. El mismo rechazo de la autoridad paterna condiciona todas las formas del poder espiritual o temporal de la utopía.

Los sacerdotes, en la *República* de Platón, no forman una clase particular, como en la antigua constitución ateniense rescatada por el sacerdote de Sais. Por el contrario, la Atlántida está sembrada de templos, y el inmenso santuario ubicado en el centro de la ciudad está lleno de estatuas votivas.

La religión de las utopías es imprecisa, se deja a la apreciación de cada uno; se adora al Sol, a la luna o a un dios invisible, infinito, incomprendible; algunos opinan que se trata de un principio, otros lo ubican dentro de un ídolo. El clero es un cuerpo de magistrados civiles elegido por los ciudadanos en razón de la santidad de sus vidas. Ellos son censores morales encargados de corregir e instruir más que intercesores ante la divinidad.

Los habitantes de la Atlántida, según Bacon, practican las virtudes cristianas, pero están alejados tanto del puritanismo como del catolicismo. Su espíritu "ilustrado" es el signo del favor divino; anuncian el siglo de las luces al confundir ciencia y religión en una misma obra de piedad que es el estilo de la Naturaleza.

El templo de la Ciudad del Sol es el resumen de una concepción del mundo que pretende ser científica y razonada. Los magistrados que ejercen el poder espiritual y temporal son científicos. Su jefe, *Metaphysicus* o *Sol* es una especie de agente general encargado de sintetizar los conocimientos adquiridos así como de registrar las faltas más frecuentes que cometen los ciudadanos para dirigirles consejos o amonestaciones razonables.

Macaria, la utopía de Hartlib, está a salvo de las luchas religiosas que dividen, no solamente a Europa, sino a cada nación. Antes que nada, los sacerdotes son científicos, curanderos, tan versados en medicina como en teología. La religión macariana se reduce a algunos dogmas fundamentales "que pueden comprobarse con argumentos invencibles", y, por lo tanto, que todos pueden admitir.

El problema religioso se considera como resuelto en la *Nova Solyma* de Samuel Gott. La reunión de los cristianos y de los judíos hace de Palestina la tierra de todas las virtudes morales y religiosas. A la sazón pueden imperar en ella la tolerancia y el respeto de las aspiraciones religiosas de cada uno.

Lo mismo ocurre con *Oceana*, aunque tenga una Iglesia nacional. Vigila un consejo de religión para prevenir y reprimir los atropellos a la libertad de conciencia, complemento indispensable de la libertad cívica.

Las utopías del siglo XVIII vuelven con los *Severambos* o la isla de *Calejava* a la libertad de creencias religiosas, manteniendo el dogma de la existencia de Dios y de la inmortalidad en la imprecisión de una niebla tolerante y neutra. Las abejas de Mondeville son laboriosas pero no parecen preocupadas por la teología; tampoco lo están los habitantes de la *Basiliada*: "el orden natural es contrario a la moral falsa, a las instituciones corrompidas y a las religiones supersticiosas". En el Año 2440, según el sueño de Mercier, los hombres renunciaron a la teología y practican el monoteísmo "de los patriarcas". Los templos, coronados de cúpulas transparentes, ponen a los fieles en contacto con las "grandes lecciones de la naturaleza". El Papa, convertido en soberano de Italia unificada, acaba de publicar el *Catecismo de la razón humana*.

Dios ya no es más que un ex-Dios en exilio; el Ser supremo abandonará pronto las iglesias para convertirse en la fuente de una moral laica y en relojero del cosmos.

Los niños de las comunidades de Owen reciben una instrucción religiosa, pero ésta sólo es la base de la educación moral. Muchas veces se confunden escuelas, iglesias, salas de reuniones y conferencias, lo cual es muy significativo. Saint-Simon reencuentra la híbrida ciencia-religión de Campanella. Para él, el Evangelio es el ejemplo moral de una política social, la base de una religión de los tiempos modernos ansiosa de restaurar la dignidad del ser humano para que sirva a la sociedad de modo más eficiente. Fourier no se ocupará de religión, ni Cabet tampoco. Proudhon, heraldo del pueblo de las ciudades, aparta toda religión de su pensamiento y Engels, en nombre de afirmaciones científicas que, por cierto, resisten bastante mal, desde hace un siglo, a la prueba del tiempo, opone, por su lado, el conocimiento a la religión.

El pensamiento utópico, durante más de cinco siglos, mantuvo como norma de conducta esencial en el plano religioso, el abandono de toda metafísica, de toda teología en favor de una moral que es una deontología de la vida en sociedad y sobre todo en favor de la ciencia, de la política, en el sentido aristotélico de la palabra.

La organización armoniosa de la ciudad, el sentido moral desarrollado de los ciudadanos alivian considerablemente los problemas que suscita

el gobierno de los hombres. Las cosas se administran por sí solas o casi, entre la producción comunitaria y el libre acceso a los almacenes nacionales; la producción se mantiene abundante merced a la diligencia de los ciudadanos, el consumo moderado, por su sobriedad. El poder ejecutivo vuelve entonces más simbólico y menos útil de verdad.

En la utopía, el poder político está tan mal definido como la autoridad religiosa. La dirección de *La República* de Platón está en manos de la casta de los guardianes que eligieron la sabiduría y la filosofía como fortuna en la tierra. Están ligados a las demás castas de los guerreros y de los productores por los nexos de una interdependencia fisiológica dentro de la ciudad.

En *Las Leyes*, Platón prevé para la designación de los magistrados un sistema de varios grados y somete la autoridad territorial de los mismos a una rotación anual. *La República* obedece a un poder anónimo que se confunde con su funcionamiento orgánico.

En *Utopía* se toman las mismas precauciones para que la voluntad popular pueda expresarse sólo en el ámbito reducido de una constitución inmutable. El príncipe es elegido por el consejo de la Isla en una terna de cuatro nombres escogidos por el pueblo. Pero es el Consejo el que decide solo, en última instancia, de los asuntos importantes.

Los magistrados de la *Ciudad del Sol* son científicos que encarnan las tres virtudes de Potencia, Sabiduría y Amor. "Parecería que estos magistrados utópicos apenas existieran como individuos. Son casi "transparentes" apenas visibles, a través de los cuales brilla la Idea (R. Ruyer, *La Utopía y las utopías*).

En la *Anatomía de la melancolía*, ya se pierde el dirigismo económico y social en la imprecisión de la noción de Estado. Harrington admite un Lord Archon a la cabeza de la República de *Oceana*, únicamente por cortesía hacia el Lord Protector Cromwell. Pero el mismo Harrington apunta que las leyes impiden a un hombre adquirir una influencia o una importancia tal que pudiese modificar en su favor la noción de autoridad que es para la Nación como el alma para el cuerpo, o mantenerse ilegalmente en el poder gracias a un golpe de Estado. Un senado propone las leyes, una asamblea las vota.

Ideomeneo, el monarca de la *Salente*, está muy dispuesto a confiar la reforma de sus Estados al sabio Mentor; pero, dice Fenelón, los habitantes de *Bética*, más cercanos a la naturaleza, viven más felices aún, sin leyes.

Bajo los dos aspectos del poder religioso y del poder político, la autoridad del padre es exorcizada a través de estos reyes sin autoridad verdadera, de estos príncipes elegidos y controlados por asambleas. El comunismo

suprime la primogenitura e incluso, en *Oceana*, que reconoce la propiedad privada, se desconoce el privilegio del primogénito.

Cuando se acepta una autoridad, ésta es la sabiduría de un patriarca, metafísico de la *Ciudad del Sol* o jefe de clan de la *Nueva Atlántida*: imagen tranquilizadora del abuelo.

Esta abolición de la autoridad del padre está subrayada por la puesta en común de los niños. Su mantenimiento y su educación están asegurados por la Ciudad. Sólo la *Nueva Atlántida* y unas pocas utopías puritanas admiten a la familia como célula de base. Pero Bacon la sitúa bajo la autoridad de un patriarca y pondera al hombre que puede contemplar vivos a sus treinta descendientes: éste es el abuelo, el genitor necesario para la conservación de la especie.

De Platón a Proudhon, los niños conocen los mismos refectorios, los mismos dormitorios de las mismas "casas de niños", la misma educación que los prepara a convertirse en ciudadanos de la Ciudad nueva.

Pero todas las ciudades utópicas quieren ser puras a semejanza de los niños. Se condenan los juegos de adultos: naipes, dados, así otras distracciones como la caza y muchas veces el vino y el tabaco. Moro fija las distracciones permitidas en Utopía: dos juegos de sociedad análogos a nuestras damas y a nuestro ajedrez, juegos de niños quietos que renunciaron a volverse adultos para vivir bajo la protección de una madre exclusiva.

La utopía encierra al individuo en las reglas estrictas de una sociedad apremiante. La ciudad, la sociedad, se convierte entonces en esa providencia benévola de la que hablara Freud a propósito de la religión "severa sólo en apariencia" (*El Porvenir de una ilusión*). Dicha providencia es un substituto de la religión, poniendo al alcance del hombre "la sabiduría superior que preside a su destino, la suprema bondad que expresa y la justicia que se realiza en ella".

La sociedad sustituye a la madre al acaparar lo que Freud llama la *libido* que sigue el camino de las necesidades narcisistas y se fija en los objetos que aseguran su satisfacción (Freud, *op. cit.*) Satisface al hambre, convirtiéndose así en el primer amor del niño al ser su primera protección ante todos los peligros indeterminados de un mundo exterior amenazante. Sublimado, el apego a la madre se vuelve apego a la sociedad. Se aparta el padre de esta concepción del mundo y, de acuerdo con el razonamiento freudiano sobre los orígenes del sentimiento religioso, el utopiano ya no necesita crearse dioses, porque la ciudad radiante lo protege. Ella es apremiante, pero el individuo no tiene más que buscar en el misterio angustioso de la religión las razones de este apremio.

La utopía previene los defectos de la civilización y los daños que causa, afirmando suprimir los sufrimientos "que los hombres se infligen ordinariamente entre sí por su vida en común" (Freud, *op. cit.*)

El hecho de que la ciudad radiante sea una sociedad cerrada permite a quienes viven dentro de las murallas doradas, en el corazón de la isla dichosa, despreciar a quienes no pertenecen a los elegidos. Así, los utopianos pueden sacar de esta situación considerada como privilegiada una razón para soportar los sacrificios necesarios a fin de facilitar un tipo de vida en común que excluye toda libertad individual, toda libertad de conciencia, todo ejercicio del libre albedrío.

Para Freud, el valor particular de las ideas religiosas es de suscitar una renuncia a los instintos primarios del individuo, de frenar impulsos nocivos para la vida en sociedad, como por ejemplo apoderarse de cualquier mujer, matar a su rival o robar el bien ajeno. La utopía logra el mismo fin imponiendo al individuo el apremio de las leyes justas.

Las mujeres se comparten, se admite el amor libre pero, a la vez, el afán de garantizar la continuidad del grupo purifica la unión sexual apartando cualquier búsqueda de placer físico. La educación en común de los niños le quita asimismo toda utilidad a la célula familiar.

Las costumbres son pacíficas, se prohíbe la guerra y el asesinato de un rival se vuelve un acto improbable que acarrearía además el castigo supremo, vale decir, la exclusión de la ciudad radiante, la entrega a las tinieblas exteriores.

Por último, la posesión en común de los bienes, la libertad de consumo en el ámbito de los almacenes colectivos, hace desaparecer cualquier tentación de apropiarse del bien ajeno.

La utopía libera al hombre de todo sentimiento constrictivo ya que también lo libera de su angustia. Se presenta ante la conciencia como un designio superior que supone automáticamente un perfeccionamiento del ser humano.

Pero, a diferencia de la religión a la que presta Freud esta finalidad (*op. cit.*), la utopía no es "un designio cuya índole sea difícil adivinar" puesto que le propone una felicidad terrenal, puesto que es, allende las aguas del sueño o del Océano, el Paraíso terrenal por fin reencontrado.

En efecto, en muchos aspectos, la utopía recuerda el País inmutable, al que los mitos de todas las civilizaciones sitúan después de la muerte como para fijar mediante una imagen tranquilizante las angustias del hombre: el Eliseo, la pradera dichosa donde vivían, según Homero, los héroes muertos, la morada sin lucha ni odio donde reinan para siempre la armonía y la paz.

No hace más que colmar el vacío entre un paraíso perdido y una tierra de promisión. Por eso, tiene muchas afinidades con los ritos de iniciación

ya que por ellos, como por la utopía, el individuo franquea la muerte para acceder a un nuevo nacimiento, trasciende su nacimiento de carne, niega el lazo que lo ata a una matriz para renacer de un cuerpo de estrellas, luego de vencer a la muerte.

Para el náufrago que acaba de cruzar el Océano y aborda la isla dichosa, como para el soñador que vive más intensamente en el esplendor de su sueño que en la vigilia, el santo y seña sigue siendo el que propone Avicena en su obra mística, *El Relato de Hayy ibn Yaqzán* —el Viviente hijo de Aquél que vigila (citado por Henry Corbin. “En el país del imán oculto” en *Eranos Jahrbuch*, t. XXXII, p. 32): “Por mucho que andes, al punto de partida llegarás de nuevo”.

XX

LOS TEMAS DEL MILENARISMO

EN OPOSICIÓN con la utopía, inmutable en un eterno presente, los movimientos milenaristas se caracterizan por una repetición obsesiva de la aventura del Padre: el pueblo judío y su busca de la Tierra de Promisión o el Apocalipsis tal como pueden concebirlo hombres rudos y sencillos.

Esta repetición, esta actualización, en verdad, son otras tantas tentativas de substitución. Son muchos los mesías aparecidos a favor de las corrientes milenaristas quienes repitieron el gesto de Moisés guiando al Pueblo Elegido o dando la orden de exterminar los infieles encontrados en el camino; muchos también los Precursores que anunciaron la Parusia próxima y ordenaron la purificación previa de la tierra: la matanza de los impíos. El arquetipo de la marcha hacia la Tierra de Promisión grabó en Europa o en el Nuevo Mundo la toponimia del Antiguo Testamento, resucitando a Sion o fundando nuevas Jerusalén.

Los flagelantes marcaron con su sangre los caminos de la redención de Europa, y los mormones, en el siglo XIX, caminaron hacia la Tierra de Promisión en los confines del desierto de Utah.

Aquel exilio, aquella marcha en el desierto muchas veces fueron reemplazados simbólicamente en el tiempo por un período de sufrimiento e injusticia, réplica del cautiverio de Egipto o del exilio de Babilonia, período análogo al que anunciaba Baruch en su *Apocalipsis* o a la cautividad de la tumba de Cristo, presa de los infieles, los sarracenos en quienes místicos como San Bernardo veían a las hordas del Anticristo. Joseph Smith, el fundador de los Santos del Día Final, fue un Moisés, parecido a todos aquellos que, en el discurrir de los siglos, encabezaron movimientos milenaristas, sustituyéndose así al Padre. El hecho de que haya encontrado las Tablas de oro de Nefi —el libro de los mormones— subraya aún más este deseo inconsciente, de substitución suponiendo además, como lo hacían algunos científicos racionalistas del siglo XIX, que la ciencia de Moisés y su inspiración eran de fuente egipcia. Así, él, Joseph