



Ihering. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Sociales

Nº 2

Año: 2019

e-issn: 2660-552X

DOI: <https://doi.org/10.51743/ihering.21>



Europa y la utopía: 1516-1667

JOSÉ CARLOS MUÑOZ CASTELLANOS

Resumen

La utopía, como género literario, pero también como principio ético y social, ha estado presente en Europa, al menos, desde que Tomas Moro escribió su célebre libro en 1516. Este es el arranque de este ensayo, que repasa diversas manifestaciones utópicas (Bacon, Campanella, Andreae, Winstanley) hasta finalizar, en 1667, con el *Paraíso Perdido* de John Milton. Intento en este recorrido relacionar estos pensamientos utópicos con la coyuntura histórica en la que se produjeron, para acabar elaborando una conclusión sobre las ambivalencias inherentes a la utopía así como el estado del pensamiento utópico en nuestro más inmediato presente.

Palabras clave

Utopía, crisis, paraíso, revolución, ciencia, progreso.

Abstract

Utopia, as a literary genre, but also as an ethical and social principle, has been present in Europe, at least since Tomas Moro wrote his famous book in 1516. This is the beginning of this essay, which reviews various utopian manifestations (Bacon, Campanella, Andreae, Winstanley) until ending, in 1667, with the *Lost Paradise* of John Milton. I try in this way to relate these utopian thoughts with the historical conjuncture in which they occurred, to finish elaborating a conclusion on the ambivalences inherent to utopia as well as the state of the utopian throught in our most immediate present.

Keywords

Utopia, Crisis, Paradise, Revolution, Science, Progress.

**A MODO DE INTRODUCCIÓN: UNA BREVE REFLEXIÓN
METODOLÓGICA**

En investigación en ciencias sociales surge inevitablemente (y, diríamos, es deseable que así sea) la problemática de las motivaciones. Pongamos un ejemplo de un proceso histórico: la rebelión de los Países Bajos en el siglo XVI, ¿a qué motivaciones obedeció? Religiosas, por supuesto. Sólo habría que recordar la furia iconoclasta del día de San Lorenzo de 1566. ¿Pero cómo dejar de lado, para entender toda la complejidad del conflicto, sus condicionantes políticos, económicos y sociales? O su dimensión cultural, a través de la conformación de un fuerte sentido de identidad y de rechazo al poder hispánico. Establecer las adecuadas interrelaciones entre todas estas “variables explicativas”, si se me permite el término, no es una tarea menor del científico social. No se va a abordar aquí el análisis de las encrucijadas de variables que nos ofrece la historia, pero el planteamiento de este problema nos permite esbozar un marco metodológico para este trabajo.

Quiero abordar las utopías que surgieron en Europa entre principios del siglo XVI y mediados del siglo XVII, pero no como estudio literario o historia de los conceptos, sino tratando de poner en relación la creación artística con el marco histórico en el que se inserta. Y parto de que, aunque estas utopías presentan rasgos diferenciadores, todas ellas fueron escritas por seres humanos que sentían que sus sociedades estaban avanzando en una dirección errónea. El estudio exhaustivo de todas las obras que hayan presentado elementos utópicos para un periodo tan amplio sería excesivo; pero incluso, también, inadecuado. Sobre esta cuestión el historiador del renacimiento Eugenio Garin dejó escrito lo siguiente:

El historiador del pensamiento no debería olvidar nunca tener en consideración la difusión real de los textos. Una obra que haya tenido escasísima

tradición manuscrita, que tras la introducción de la imprenta haya tenido escasa fortuna, también hoy podrá interesarle muchísimo por las insospechadas profundidades especulativas, pero difícilmente habrá influido en la vida real de la cultura [...] Un periodo no se caracteriza examinando indiscriminadamente las obras que han surgido, prescindiendo de su resonancia efectiva.¹

Así pues, forzoso y conveniente es realizar una selección, y para ello sigo el criterio de escoger las obras utópicas más representativas del periodo. Desde *Utopía* (1516) de sir Tomás Moro hasta *El Paraíso perdido* (1667) de John Milton, examinaremos también las obras de Bacon, Andreae, Winstanley y Campanella. No ocultamos que en unos me detendré o profundizaré más que en otros de acuerdo al calado de sus respectivas utopías; así como que, por cuestión de espacio, no abordaré otra que probablemente deberían estar aquí incluidas.² He decidido seguir un esquema que racionalizo del siguiente modo: en primer lugar, la obra que dio nombre e inicio al género de la utopía moderno: la de Tomás Moro. Después, las tres utopías «científicas» del periodo (Bacon, Andreae y Campanella); y por último, dos de las obras más notables del periodo de la revolución inglesa, como son las de Winstanley y las de Milton. Estas obras comparten el merito de haber tenido un amplio éxito literario, y haber influido a la posteridad; al tiempo que a través de esta selección espero poder conseguir una visión de conjunto del amplio espacio de tiempo que aquí intento sintetizar.

¹ GARIN, E.: *La educación en Europa 1400-1600*. Barcelona, Crítica, 1987, p. 11. Con todo, en este trabajo hay excepciones a esta regla. La más significativa es *La ciudad del Sol*, de Campanella, poco leída en el siglo XVII y no redescubierta hasta el XIX. No obstante, habida cuenta de la importancia del autor y, sobre todo, de su *Monarquía de España*, ampliamente difundida en el siglo XVII, trato aquí también su obra utópica. Tomo estas consideraciones de DELUMEAU, J.: *El misterio Campanella*. Madrid, Akal, 2014.

² Los siglos XVI y XVII fueron fértiles en obras utópicas: permítaseme, a modo de disculpa, al menos nombrar algunas de las utopías más notables que he dejado fuera de este estudio: *La città felice* (1553) de Francesco Patrizi; *Expulsión de la bestia triunfante* (1584) de Giordano Bruno; *A description of the Famous Kingdome of Macaria* (1641), de Hartlib, aunque en los últimos años se le atribuye a Gabriel Platte; *Un mundo distinto pero igual* (1643) de Joseph Hall; y por último *El otro mundo o los estados e imperios de la luna. Los estados o imperios del sol* (1657), de Cyrano de Bergerac.

Para este trabajo, y tomando como inspiración el estudio de Lev Gumilev (hijo de la poetisa rusa Ana Ajmatova) sobre la historia de los pueblos mongoles, cabe aproximar o alejar la óptica con la que observamos los fenómenos que estudiamos en nuestro trabajo. En concreto, articularé en primer lugar una visión general de Europa en los siglos XVI y XVII, que nos aporta algunas ideas clave de su situación histórica. Y sin perder de vista estas características generales, pasar a utilizar un enfoque más próximo, más detallado, de los condicionantes que envolvieron a las utopías y a sus creadores³. En palabras de Gumilev, pasar del “vuelo del pájaro” a la “madriguera del ratón”.⁴ Valga decir, como último apunte, que más que las obras utópicas de estos años, lo que nos interesa es estudiar el pensamiento utópico en sí, como aspiración que nos lleva a pensar que otro mundo mejor es deseable.

EUROPA EN LOS SIGLOS XVI-XVII: UNA SENSACIÓN DE ANGUSTIA

Desde nuestra perspectiva historiográfica occidental, ¿dónde se inicia la Edad Moderna? Suelen manejarse, como sabemos, varios acontecimientos: la puesta en marcha de la imprenta de tipos móviles por Gutenberg hacia 1440⁵; la caída de Constantinopla en 1453; la llegada a América en 1492;⁶ la

³ Prestaremos atención al contexto que rodeó a los «utopistas», pero también a ellos mismos. Por importante que sea en el estudio de la historia la coyuntura concreta, hemos de evitar, creemos, negar al ser humano concreto su papel histórico activo.

⁴ Tomo estas nociones de GUMILEV, L.: *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del Preste Juan*. Barcelona, Crítica, 1994.

⁵ Sobre la importancia de la imprenta, y su impacto en las mentalidades y en la cultura, quisiera recordar aquí las bellas páginas que Carlo Ginzburg dedicó al estudio del Friuli del siglo XVI, y a unos molineros (Menocchio y el menos recordado Pighino) que repensaron su mundo a través del contacto con los libros. Ginzburg señaló que “en realidad estos dos molineros, que vivieron a centenares de kilómetros y murieron sin haberse conocido, hablaban el mismo lenguaje, respiraban la misma cultura”. GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península, 2016, p. 226.

⁶ Este hecho serviría no obstante a Europa para situar ante sí un espejo con el que compararse, y mirándose en un «otro» más o menos distorsionado (el bárbaro, el salvaje, el rústico...), ir conformando su propia identidad, tal y como se explica en FONTANA, J.: *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.

irrupción del protestantismo en 1521; Todas ellas coadyuvarán, no obstante, en la génesis de una serie de dinámicas que marcarán al continente europeo durante los próximos dos siglos. Estas dinámicas se traducen en una serie de importantes dificultades económicas, sociales, climáticas y bélicas. Estos hechos, y sobre todos ellos la experiencia bélica, el hambre y las enfermedades marcaran la vida de los europeos de los siglos XVI y XVII, y determinarán en buena medida sus mentalidades.

En este sentido, el siglo XVI europeo, marcado por la hegemonía hispánica, estuvo marcado por un continuo enfrentamiento: guerras en Italia entre Habsburgo y Valois; conflictos en el Sacro Imperio buscando la autonomía religiosa y política; la interminable pugna por el control del Mediterráneo; guerras de religión en Francia... y la ampliación del mapa, con una América que iba a modificar sustancialmente cómo se concebían a sí mismos los europeos en el mundo. Es conocida la historia de cómo Martin Waldseemüller, un humanista especializado en cartografía instruido en Freiburg, trabajando a principios del siglo XVI en la elaboración de un mapamundi impreso, atribuyó erróneamente que había sido Américo Vespucio el «descubridor» de las nuevas tierras al oeste del Atlántico. Waldseemüller justificó su decisión del siguiente modo:

Dado que Americus Vesputius ha descubierto otra cuarta parte [del mundo], no veo por qué nadie podría objetar que reciba su nombre de Américo el descubridor, un hombre de sabiduría e inteligencia natural, tierra de Americus o América ya que los nombres de Europa y Asia provienen de mujeres.⁷

Lo que no interesa enfatizar aquí, por supuesto, no es el famoso error de Waldseememüller, sino los inicios del cambio de la propiocepción del continente europeo. De la concepción de una gran comunidad religiosa, que pese a sus conflictos internos se daba a sí misma una experiencia común basada en la idea de Cristiandad, se pasaba a la comprensión de Europa como otra de las grandes regiones geográficas que componían el mundo. Quede claro

⁷ Extraigo esta cita, así como algunas ideas en los párrafos siguientes, de GREENGRASS, M.: *La destrucción de la cristiandad. Europa 1517-1648*. Barcelona, Pasado & Presente, 2015, p. 270.

que no sostenemos que este ideal de pertenencia común desapareció irremediablemente y se perdió para siempre (la construcción de la Unión Europea, después de la Segunda Guerra Mundial, es una evidencia en contra); y el fin de la noción de Cristiandad, desde luego, no trajo consigo en ninguna medida el desmoronamiento del cristianismo. Pero sí es sensato afirmar que la Europa que quedaba después de la Guerra de los Treinta Años era muy diferente a la que había existido siglo y medio antes.

En buena medida, esta idea de fragmentación, de ruptura, viene directamente dada por la propia fractura religiosa. Los contemporáneos observaron con verdadera estupefacción hechos como la llegada de los otomanos a las puertas de Viena, pero sobre todo les impresionaron aquellos que enfrentaban entre sí a cristianos. Los dos saqueos a los que Carlos V sometió Roma son un buen ejemplo de ello, así como los pactos de Francia y Venecia con el turco, con la motivación de reducir el poderío hispánico. Por supuesto, los proyectos de reforma religiosa no eran algo nuevo en el siglo XVI. Los llamamientos a una reforma de la Iglesia venían de antiguo y las “herejías” (las comprendemos aquí en su sentido etimológico de *hairesis*, como elecciones o alternativas religiosas), de corte más o menos milenarista o mesiánico, estaban ya presentes por lo menos desde el año mil. Valga recordar como antecesor de los “protestantismos” –en sus numerosas variantes, que en ocasiones dieron lugar a importantes movimientos de reivindicación social, como la guerra de los campesinos alemanes entre 1524 y 1525– al movimiento taborita, que estalló en 1415 al conocerse la condena a morir en la hoguera de Jan Hus y Jerónimo de Praga, en una Bohemia marcada por las influencias valdenses y wycliffianas.⁸ Hasta el siglo XVI, estas tensiones religiosas pudieron ser en buena medida controladas, pero después estallaron violentamente en diferentes puntos del continente.

Estas violencias marcaron buena parte del siglo XVI, y aunque se resolvieron con acuerdos de parcial tolerancia religiosa –en el Imperio con la Paz de Augsburgo en 1555, que sancionaba el principio del *cuius regio eius religio*; y en Francia con el Edicto de Nantes de 1598, tras la subida al trono de

⁸ Para una aproximación al movimiento taborita manejo TENENTI, A.: *De las revueltas a las revoluciones*. Barcelona, Crítica, 1999, pp. 20-25.

Enrique de Navarra—, y se alcanzó un periodo de relativa estabilidad con la *Pax Hispánica* de principios del siglo XVII, Europa pronto volvió a sumergirse en la tragedia. El estallido de la Guerra de los Treinta Años, integrado a su vez por un subconjunto de grandes guerras en distintos puntos de la geografía europea,⁹ acabó por convencer a los seres humanos de aquel entonces de que su mundo se desmoronaba. Numerosos testimonios, como los que siguen, dan cuenta de esta percepción:

Hans Herberle, un zapatero de Neenstetten [...] escribe hacia el año 1630 las siguientes palabras, tratando de captar lo mejor que sabe los acontecimientos que habían venido produciéndose desde 1618: «guerra, rebelión, y gran derramamiento de sangre cristiana [...] Me es imposible relatar y describir todo esto» [...] En 1635 Hans Conrad Lang, un sastre de Constanza, señalaba que lo que estaba ocurriendo era algo «totalmente inaudito en la historia de la humanidad. El mundo vive una revolución completa» [...] En un sermón pronunciado con ocasión de un día de ayuno decretado el 23 de enero de 1643, en tiempos del Parlamento Largo, el predicador inglés Jeremiah Whitaker declaró: «asistimos en estos días a una conmoción, y se trata de una conmoción *universal*, pues se observa en el Palatinado, en Bohemia, en Alemania, en Cataluña, en Portugal, en Irlanda y en Inglaterra».¹⁰

Este tipo de testimonios pueden seguir extendiéndose *ad infinitum*, y ponen de relieve que la sensación de colapso, de paroxismo incluso (bastante lúcida, en mi opinión), era generalizada. Fue en este contexto en el que el recurso a la utopía, a pensar y recrear una sociedad mejor, cobró forma. Bajo esta luz general vamos a examinar este fenómeno, sin perder de vista los condicionantes, de corte más local, que mediatizaron las distintas manifestaciones utópicas de los siglos XVI y XVII europeos. Es ya

⁹ Queremos incidir en esta visión más compleja de la Guerra de los Treinta Años. Como es sabido, este término fue acuñado por Samuel Pufendorf en su *De statu Imperii Germanici* (1667), que hacía especial hincapié en una periodización desde el prisma de la evolución bélica en el Imperio. Sin embargo, a partir de la década de 1970 se comenzó a articular una interpretación más amplia, que analiza la interconexión entre los diferentes conflictos pero les reconoce a su vez una identidad y desarrollo propios. Tomo estas consideraciones de GARCÍA, B. J.: “La Guerra de los Treinta Años y otros conflictos asociados”, en FLORISTÁN, A. (Coord.): *Historia moderna universal*. Barcelona, Ariel, 2015, pp. 373-398.

¹⁰ Tomo estos testimonios de GREENGRASS, M.: *La destrucción de la...*, pp. 799-801.

el momento de dejar la perspectiva del vuelo del pájaro (aunque es bien cierto que hemos realizado ciertos aterrizajes), para adoptar la visión de la madriguera del ratón.

TOMÁS MORO Y *UTOPIA*: ASPIRACIÓN E IMPOSIBILIDAD

Utopía de Tomás Moro es, si uno se aproxima a la inmensa literatura interpretativa a la que ha dado lugar, una obra compleja, que se presta a muy distintas lecturas. Este libro ha sido contemplado como un tratado de filosofía política, como un tratado moralista, o incluso como un mero ejercicio de creatividad. Este es un rasgo distintivo de las grandes obras, y con *Utopía* se produce en un grado extremo: Karl Kautsky lo leyó como “proto-comunista”; Rusell Ames lo hizo en clave republicana; para Hexter se trató de una muy seria descripción de lo que era para Moro una sociedad ideal; Lewis vino a considerarlo como un ejercicio de ficción y sátira, totalmente alejado de la teoría política; y algunos críticos literarios, como Elizabeth McCutcheon, sostienen que la piedra angular de *Utopía* reside en realidad en una complicada crítica a su narrador, Rafael Hythlodæo.¹¹

Asimismo, otro punto problemático frecuente ha sido comprender los libros I y II que componen la obra como contradictorios, y bien enfatizar esta contradicción o bien resolverla. No es mi intención, desde luego, dedicarme aquí a resolver estos problemas. Además, si seguimos a Walt Whitman y nos acercamos a los libros como si fuesen un ser humano, no debería sorprendernos encontrar en ellos estas contradicciones. Como he dicho en la introducción a este trabajo, el objetivo es revisar el pensamiento utópico en la Europa de los siglos XVI y XVII, relacionándolo con su contexto histórico, que esbozo a continuación.

¹¹ No hay aquí espacio para tratar todas estas versiones; para ello remito a SKINNER, Q.: “More’s *Utopia*”, *Past and Present*, n. 38, 1967, pp. 153-168. Para interpretaciones más recientes, he manejado OLIN, J.C. (Ed.): *Interpreting Thomas More’s Utopia*. New York, Fordham University Press, 1997. En cuanto a la edición que empleo de *Utopía*, en la que figura el nombre del narrador como Rafael Hythlodæo, es una traducción al castellano de la serie *Great Ideas* (en Penguin Books): MORO, T.: *Utopía*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2013.

En Inglaterra, el inicio del siglo XVI bien puede situarse en 1485, año que marca el final de la Guerra de las Dos Rosas y la instauración de la dinastía Tudor. Este territorio geográfico distaba de ser una unidad cohesionada: Escocia constituía un estado independiente, casi siempre hostil a su vecino del sur; e Irlanda se encontraba dominado *de facto* por los señores locales. Esta situación marcaría en buena medida, junto con las disensiones religiosas, los conflictos de las épocas siguientes. Socialmente, la nobleza había quedado debilitada tras treinta años de guerra civil lo que, unido al deseo de paz de la población, facilitó la tarea a los dos primeros Tudor. El poder se concentraba fundamentalmente en manos del Consejo privado, institución en la que el monarca designaba libremente a sus miembros: el Canciller, el Tesorero y el Guardián del Sello Privado, junto con otros altos cargos. Así, tanto por la forma de convocarlo como por el control de lo debatido, el Parlamento estaba sometido al monarca. Aunque mantenía “dos importantes prerrogativas: sin su consentimiento no podía recaudarse ninguna contribución extraordinaria; las leyes que votaban eran superiores a todas las demás”.¹²

En este contexto, por lo menos en lo que a lo político se refiere, nació y creció Tomás Moro. Humanista muy próximo a Erasmo, firme católico frente al avance protestante, y hombre consagrado al derecho, en sus obras se mostró crítico siempre contra la tiranía de los poderosos. No dejamos de lado que a lo largo de todo el siglo XVI se va produciendo, paulatinamente, un proceso de desposesión de las clases más humildes de la población: potentados locales ejercen su fuerza para entorpecer el trigo y especular con su precio, cuando no lo destinan directamente a la exportación. Al mismo tiempo se va transitando del sistema de *open fields* a campos cerrados (*enclosures*); y de la noción de “economía moral”, basada en la costumbre y la reciprocidad, al fomento de relaciones puntuales meramente comerciales.¹³ Todo esto lo conoció de cerca Moro, tal y como queda reflejado en *Utopía*.

Como se ha dicho, y este es también un asunto importante para este ensayo, Moro fue un humanista de renombre, perteneciente a la erasmiana Repú-

¹² LAPEYRE, H.: *Las monarquías europeas del siglo XVI. Las relaciones internacionales*. Barcelona, Labor, 1979, p. 23.

¹³ Trabajo estos fenómenos históricos a partir de la lectura de THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, 2000.

blica de las Letras. Este grupo de grandes intelectuales buscaban nuevos sistemas de pensamiento para superar el rígido escolasticismo medieval; así como el patronazgo de grandes señores para prestarles sus servicios (tanto a sus benefactores como a la sociedad, siendo esta la misión fundamental del humanismo erasmiano. Es decir, que acudiesen al patronazgo no significa que renunciasen a mantener un elevado grado de autonomía) y lograr su propio ascenso social. Este es, asimismo, uno de los temas abordados en *Utopía* mediante el debate entre Hythlodaeo y Tomás Moro: no es por tanto insensato presentar la hipótesis de que este fue un dilema que preocupó a Moro a lo largo de su vida.¹⁴ Junto con otros muchos humanistas, compartía la importancia de la educación y del estudio como instrumentos de mejora humana y de formar personas al servicio de un bien común universal. Esta preocupación se materializó en la racionalización de los estudios, dando forma a los *Studia Humanitatis*, cuya finalidad esencial definía Eugenio Garin del siguiente modo:

Para los humanistas, los estudios liberales son los que hacen libre al hombre, cualquiera que sea su ascendencia. Es una sociedad que quiere, ante todo, formar hombres; y aspira a que, comerciantes y artistas, juristas, médicos, teólogos, jefes de Estado o de la Iglesia, capitanes, magistrados, todos los ciudadanos «activos» de la sociedad sean, ante todo, hombres, unidos por un vínculo común, con una cultura común, miembros de una más universal *res publica*, capaces de encontrarse más allá de toda diferencia religiosa, de profesión, de actividad.¹⁵

En estas coyunturas política, cultural y económico-social, Tomás Moro desarrolló su carrera como hombre de Estado. *Utopía* sería publicada en 1516, de la que nos ocuparemos inmediatamente poniendo en relación lo que

¹⁴ Para la información sobre la República de las Letras nos basamos en Hanan Yoran, quien apunta que “Erasmus y sus seguidores crearon una humanista República de las Letras como un espacio socio-intelectual relativamente autónomo. Crearon la identidad social, personificada por el propio Erasmo, del intelectual universal cuya única preocupación era el bienestar de la Cristiandad como unidad”. YORAN, H.: *Between Utopya and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanistic Republic of letters*. Plymouth, Lexington Books, 2010, p. 37. La traducción es mía. También, en las páginas 63 y siguientes, nos habla de la importancia trascendental de la imprenta para este proyecto humanista.

¹⁵ GARIN, E.: *La educación en Europa 1400-1600*. Barcelona, Crítica, 1987, p. 21.

Moro escribió con el contexto histórico referido. Pero no es ocioso referir brevemente los conocidos hechos por los que fue ajusticiado, para dar cuenta de la solidez de su fe y de su conciencia. Esto, creo, resta peso al argumento de que sus escritos pasaban por ser un mero ejercicio literario. Hay que decir que con la llegada al trono de Enrique VIII en junio de 1509, para los humanistas se abrían amplias posibilidades de acceder a espacios de poder. El monarca, con una educación más esmerada que su predecesor, acogió bajo su protección a Moro, quien accedió al cargo de Lord Canciller en 1529. Muy próximo a Enrique VIII, sin embargo era consciente de lo peligrosas que se podían volver las desavenencias con el monarca. Estas llegaron cuando el Tudor, sin descendencia masculina, quiso anular su matrimonio con Catalina de Aragón para casarse en nuevas nupcias con Ana Bolena. Sin embargo, la Santa Sede se opuso frontalmente al divorcio, y Enrique VIII optó por romper con Roma y crear una Iglesia Anglicana en la que él mismo sería la cabeza. Moro decidió entonces dimitir de su cargo, enemistándose con el monarca. El paso final se produjo cuando Ana Bolena quedó embarazada y dio luz a una niña: se exigió a las personalidades del reino jurar un acta de sucesión, bajo la amenaza de imputar alta traición a todo aquél que se negase. Así lo hizo Tomás Moro y, en consecuencia, fue ejecutado en 1535. Entre su vida o sus principios, queda clara cual fue su decisión.

No nos extendemos más, y pasamos ya a resumir nuestro examen de la que es la obra que dio nombre a todo un género literario. El libro se divide en dos partes, una primera –que no es en última instancia utópica, pero es relevante– en la que Moro y Peter Gilles sostienen un debate con Hythlodæo, tratando el tema de si es conveniente o no ponerse al servicio de un gran señor. Gilles y Moro se muestran a favor de ello, pues así se puede “servir excelentemente a tus intereses personales al tiempo que podrías ser de gran valimiento para la prosperidad de los tuyos”.¹⁶ E incluso Moro argumentó, desde una perspectiva ética diría, que aunque los intereses propios se vean algo perjudicados, esto se vería compensado con creces con la mejora de los asuntos públicos. Por su parte, Hythlodæo se muestra totalmente en contra, señalando que las cortes principescas no son otra cosa que espacios

¹⁶ MORO, T.: *Utopía...*, p. 17.

de adulación, conspiración, envidias y estulticia. Es probable, según mi humilde opinión, que aquí Moro realice una crítica al entorno principesco, al tiempo que refleja el debate moral al que se vieron enfrentados muchos humanistas del siglo XVI: la tensión entre su autonomía de pensamiento y la necesidad de acudir al patronazgo de algún potentado para llevar a cabo el objetivo de servicio a la *res publica*.

Otro aspecto sumamente interesante es el del tratamiento que daba la ley a los ladrones: un magistrado se pregunta por qué, estando castigado el robo con la pena de muerte, sigue produciéndose esta falta. Aquí Moro (en boca de Hythlodaeo) enfatiza primero la desproporcionalidad del castigo, y además apunta que su ineficacia reside en aspectos económicos y sociales que tienen que ver con el empobrecimiento, por desposesión, de las clases inglesas más desfavorecidas. Este relato argumentativo, sorprendente por su agudeza, se evidencia en el siguiente fragmento:

[...] estos buenos señores convierten en desierto todos los poblados y cuanto hay de cultivo. Para que un solo tragón insaciable y azote cruel de la patria pueda cercar con una sola valla algunos miles de yugadas después de unir los campos, se echa fuera a los colonos, se les despoja de sus posesiones por medio de engaños o por la fuerza, o cansados de sufrir vejaciones, se ven obligados a venderlas [...] emigran al final los desgraciados, varones, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños y con una familia más numerosa que rica [...] ¿qué otra cosa les queda sino robar y que les cuelguen, o vagar y mendigar en cuyo caso también se les meterá en la cárcel por vagabundos?¹⁷

En este I libro se tratan otros aspectos como el rechazo a la guerra entre pueblos, la injusticia en el mundo o su perversión al ponerla al servicio de los más poderosos, el orgullo, la avaricia y sus consecuencias (aunque éstos se tratan, sobre todo, en el libro II)... que, en definitiva, transmiten una visión desencantada del mundo. Esta descripción sirve para que Hythlodaeo, en el libro II, hable de la manera ideal en que los utopienses se organizan, empezando entonces el relato utópico propiamente dicho. Hay que decir que el narrador se encuadra en la era de los grandes descubrimientos y navegaciones: es decir, es un personaje típico de su tiempo. Hythlodaeo es uno de

¹⁷ MORO, T.: *Utopía...*, pp. 26-27.

esos navegantes anónimos de los que exploró nuevas rutas después de que los castellanos llegasen a América en 1492.¹⁸ En uno de estos viajes conoció a los utopienses, de los que hace un relato cuyo punto de máxima tensión se sitúa entre su felicidad y las restricciones de libertad, con pena de muerte incluida, que impone el Estado utópico. Asimismo, los utopienses practican la esclavitud (y el rasgo estigmatizador no es otro que el oro) y emplean a sus vecinos “bárbaros” de manera utilitaria cuando así lo precisan. Estos son los elementos que algunos autores enfatizan para señalar que en el libro están presentes rasgos utópicos (eliminación de la propiedad privada, de las clases, o incluso del dinero, que conduce a la avaricia) junto con otros distópicos (esclavitud, “totalitarismo” si se me permite el anacronismo, recurso a la guerra).¹⁹

No obstante, como hemos dicho, no voy a dedicarme a tratar de afrontar las paradojas de *Utopía*. Pero sí quiero dejar escrito, tras una lectura personal de la obra, que es palpable que Moro expone problemas de su presente que le preocupaban, y reflexiona sobre posibles medidas para su resolución. En este sentido, la obra es plenamente utópica al tratar de imaginar su autor un camino para un mundo mejor. Y aunque al final no esté de acuerdo con todo lo que le ha descrito Hythlodæo, e incluso considere algunos aspectos –como

¹⁸ Escribo estas líneas a partir de KELSEY, H.: *El viajero accidental. Los primeros circunnavegadores en la era de los descubrimientos*. Barcelona, Pasado & Presente, 2017. En la página catorce afirma: “el presente libro trata de identificar a aquellos héroes olvidados, que si se contaron entre las primeras personas que navegaron el perímetro todo de la tierra fue no por lograr semejante hazaña, sino porque no había otro camino de regreso a casa. Fueron circunnavegadores accidentales”.

¹⁹ Esta es la postura, por ejemplo de Yoran, que expone en sus conclusiones que estas contradicciones vendrían a reflejar las propias contradicciones del humanismo erasmista, incapaz de conciliar su ética con sus planteamientos prácticos. Por eso, como indica el nombre de su ensayo, el libro de Moro sería a un tiempo una utopía y una distopía. YORAN, H.: *Between Utopya and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanistic Republic of letters*. Plymouth, Lexington Books, 2010. Por su parte Quentin Skinner expone que Moro, al abordar elementos aparentemente contradictorios, estaría siendo en realidad un humanista crítico con el propio humanismo. SKINNER, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Asimismo, en la página 262 nos dice que Moro, “al dar a *Utopía* el título de «el mejor estado de una sociedad», estaba queriendo decir exactamente aquello que dijo”. La traducción es mía.

la eliminación del dinero— como un completo disparate, cierra el libro II con las siguiente palabras (con un cierto tono pesimista):

Entretanto, igual que no puedo asentir a todo lo dicho por un hombre, de otra manera muy erudito, indiscutiblemente, al mismo tiempo que muy experimentado en los asuntos humanos, así confieso con franqueza que hay muchísimas cosas en la república de los utopienses que yo más bien desearía que esperararía en nuestras ciudades.²⁰

NUEVA ATLÁNTIDA DE BACON: EL PARAÍSO DE LA CIENCIA

La vida de Francis Bacon suele interpretarse históricamente a través de un doble eje: por un lado, su carrera política, elemento fundamental que para él siempre estuvo presente; y por otro, su labor intelectual, proponiendo nuevas maneras de abordar la comprensión del mundo que le llevarían a ser considerado un importante precursor del empirismo inglés. *Nueva Atlántida* guarda relación con ambas, con su manera políticamente idealizada de entender la sociedad y con el preponderante papel que va ciencia había de desempeñar en la misma. En las páginas siguientes, tal y como vengo haciendo, intento enmarcar primero la vida de Bacon entre los siglos XVI-XVII, para abordar después el sentido utópico, en su contexto, de la *Nueva Atlántida*.

Bacon nació en Londres en 1561, cuando Isabel I de Inglaterra llevaba ya tres años en el trono y había decidido, a través del *Act of Supremacy* y del *Act of Uniformity* (ambos de 1559), continuar con el proyecto religioso anglicano, aunque no en los mismos términos que su padre.²¹ Isabel tuvo que hacer frente a estas disensiones políticas y religiosas en el interior, y para ello siguió en el exterior una política de pacificación frente al poderío hispánico de Felipe II, aunque apoyó a los protestantes holandeses de manera

²⁰ MORO, T.: *Utopía...*, p. 154. No obstante, esta idea de realización imposible no es totalmente descartable, sobre todo si examinamos etimológicamente los nombres propios del libro: *Utopía* es «ninguna parte»; *Hythlodæo* sería «el que dice tonterías»; *Amorauta* vendría a ser «ciudad fantasma»; y la bañaría el *Anydris*: el «río sin agua».

²¹ Lapeyre explica que “el *Acta de Supremacía*, que colocaba a la Iglesia bajo la autoridad del monarca, que más que en su jefe, como en tiempos de Enrique VII, se erigía en su «supremo gobernador»“. LAPEYRE, H.: *Las monarquías...*, p. 107.

encubierta y en la segunda mitad de su reinado fomentó la expansión marítima. El conflicto religioso, desde luego, no fue abordado diplomáticamente: la rebelión católica del Norte, región donde el capitalismo estaba más arraigado, fue aplastada y se saldó con unas 800 ejecuciones. Además de esta represión, alrededor de otras 200 personas serían ejecutadas por motivos religiosos durante su reinado, siendo la víctima más ilustre María Estuardo, decapitada en 1587.

En el entorno de la corte, donde Isabel supo manejar a los consejeros, encontramos dos facciones enfrentadas: una moderada en la política exterior y otra de signo más agresivo. En la primera, encabezada por el secretario de Estado William Cecil, encontramos a Nicholas Bacon, padre de Francis. Éste siguió el ejemplo paterno y uno de los aspectos fundamentales de su vida fue buscar acomodo en la corte inglesa de la segunda mitad del siglo XVI. Por otro lado, en el plano religioso, tuvo inclinaciones hacia el protestantismo por influencia de su madre, Anne Bacon, educada en el calvinismo. Sobre este particular Anthony Quinton señala que:

La madre de Bacon era una calvinista bien educada y rígida desde el punto de vista doctrinal. No es descabellado interpretar la insistencia, tan devotamente expresada por su hijo, en la magnitud de la distancia que separa el conocimiento de la naturaleza, basado en los sentidos y la razón, del conocimiento sobrenatural, basado en la revelación, como una consecuencia directa de su severa formación protestante.²²

Próximo durante un tiempo al malogrado Essex, y enemigo siempre de Edward Coke (defensor del derecho consuetudinario frente a las tendencias absolutistas de Isabel y de Jacobo I), no pudo sin embargo conseguir ningún alto cargo hasta 1603, con la subida al trono de Jacobo I, cuando recibió el título de *sir*. No obstante, esto se tiene que ver en el contexto de lo que Law-

²² QUINTON, A.: *Francis Bacon*. Madrid, Alianza, 1985, pp. 7-8. Esta separación entre dos ámbitos fundamentales, pero distintos, para el ser humano como son la religión y la ciencia me llevan a citar la obra de un eminente paleontólogo fallecido a principios del siglo XXI. Stephen Jay Gould proponía superar el “supuesto conflicto entre ciencia y religión, un debate que sólo existe en la mente de las personas y en las prácticas sociales, no en la lógica o en la utilidad adecuada de estos temas completamente distintos, e igualmente vitales”. GOULD, S. J.: *Ciencia versus Religión. Un falso conflicto*. Barcelona, Crítica, 2010, p. 10.

rence Stone llamó la “inflación de honores”, ya que otras trescientas personas recibirían, junto con Bacon, títulos y otras prebendas.²³ El propio Bacon defendería no obstante esta política, argumentando que respondía a la necesidad de articular un “orden nuevo” (aunque lo cierto es que lo que sí consiguió fue dejar exhaustas las arcas del Estado inglés).

Finalmente, lograría en 1607 la subfiscalía de la Corona y en 1610 escribió su *Nueva Atlántida*, aunque no sería publicada hasta 1627, un año después de su muerte. En esta obra, como veremos más abajo, recogió sus ideas más influyentes acerca de la naturaleza social de la investigación científica. Por aquel entonces logró el puesto de fiscal de la Corona que durante tanto tiempo había perseguido, pero en 1621 cayó en desgracia después de haber sido acusado de cohecho. Acabaría asumiendo la responsabilidad, lo que significó el final de su vida política. Pero, lo que es admirable, fue el desempeño de una febril actividad que le permitió compaginar esta intensa actividad política con su trabajo intelectual. Expuso sus ideas políticas y filosóficas, especialmente en lo referente a epistemología, en *Novum Organum* y *De Augmentis*; y escribió un libro de aspiraciones utópicas que tratamos a continuación.²⁴

En *Nueva Atlántida* Bacon recurre a un recurso literario similar al de Moro (de hecho, *Utopía* aparece indirectamente mencionada en el libro), al utilizar las referencias hechas por un marinero que habría acabado junto con sus compañeros, tras extraviarse, en una isla idealizada llamada Bensalem. Allí serían recibidos, al principio con ciertas cautelas, por una comunidad cristiana –en esto se separa de *Utopía*– desconocida para el resto del mundo. Poco después, esta sociedad permitirá al narrador y a sus compañeros desembarcar para ser atendidos en la isla. Un aspecto que se repite varias veces, y que parece por tanto revestir importancia para Bacon, es el rechazo de las personas de la isla a todo tipo de propinas o emolumentos:

²³ Stone refiere, y muestra estadísticamente, el repunte en la concesión de títulos que significó el inicio del reinado de Jacobo I; así como una segunda distribución masiva de títulos entre 1615 y 1629, lo que agudizaría los problemas de la monarquía y dejaría el terreno preparado para los fenómenos revolucionarios posteriores. STONE, L.: *La crisis de la aristocracia (1558-1641)*. Madrid, Alianza, 1985, pp. 53-70.

²⁴ Buena parte de mi interpretación procede de una lectura personal de *Nueva Atlántida*, guiada en parte por la obra conjunta PRICE, B. (ed.): *Francis Bacon's New Atlantis. New interdisciplinary essays*. Manchester, Manchester University Press, 2002.

Luego ofrecimos al sirviente una recompensa en doblones, y una pieza de terciopelo carmesí para el oficial, pero el sirviente no las tomó, y casi ni las miró [...] cuando le ofrecimos algunos doblones, agregó sonriendo: — No aceptamos dos pagas por un trabajo —con lo cual quería decir, al menos así lo entiendo, que estaban suficientemente pagados sus servicios por el Estado; y, como supe más tarde, llamaban «doblemente pagado» al oficial que aceptaba propinas [...] También le ofrecimos veinte doblones, pero él sonrió y sólo dijo: —¿Qué? ¿Doble sueldo? Y entonces nos dejó.²⁵

Esto puede poner de manifiesto el rechazo de Bacon a los sobornos, propinas y otras formas de cohecho, tal vez con la intención de lavar su imagen tras el final de su carrera política. Pero interesa también enfatizar otro aspecto presente en este fragmento y en el resto del libro: el preponderante papel del Estado. Es el estado el que lo gestiona todo, el que todo lo sufraga y el que todo lo dirige a través de una institución rectora llamada la Casa de Salomón, entregada al cultivo del saber. Este sería el verdadero sueño utópico, me parece, de Bacon: configurar una sociedad perfecta en la que todo funcionase gracias a estar regido en última instancia por la ciencia y por la razón. Tal y como apuntó Alberto Tenenti, Francis Bacon “vinculó al desarrollo científico el deseo puritano de liberar a la humanidad de las consecuencias del pecado original”.²⁶

Pero además estas aspiraciones tenían unos rasgos propios. En primer lugar, los habitantes de Bensalem rehúyen el contacto con el exterior, y no quieren ser conocidos por el resto del mundo, recordando la desgracia que para ellos representó el final de la vieja Atlántida.²⁷ Pero cada doce años, no obstante, organizan expediciones en las que miembros elegidos de la Casa de Salomón recorren el mundo para comprar e importar a su isla conocimiento. Bacon llama a los integrantes de estas expediciones «mercaderes de luz». En segundo lugar, se recoge la visión baconiana de la ciencia (en palabras de Popper), según la cual, para que el trabajo científico sea válido requiere ser analizado críticamente y, sobre todo, ha de ser emprendida como una empre-

²⁵ BACON, F.: *Nueva Atlántida*. Madrid, Akal, 2006, pp. 19-26.

²⁶ TENENTI, A.: *De las revueltas...*, p. 116.

²⁷ La edición que manejo de *Nueva Atlántida*, a cargo de Emilio García Estébanez, incluye un estudio de la leyenda de la Atlántida contada por Platón, así como de las numerosas teorías respecto a su localización y desaparición.

sa colectiva cuyo trabajo debe estar adecuadamente dividido.²⁸ Esta visión de la ciencia, desde luego, influiría en los empiristas escoceses e ingleses posteriores (sobre todo Locke y Hume), y Adam Smith llevaría las consecuencias de la división del trabajo hasta sus últimas consecuencias, siglo y medio después, en su *Riqueza de las Naciones*.

Resumiendo, considero tras el examen aquí realizado que la aportación de la utopía de Bacon se materializa en un notable avance cualitativo con respecto a las ideas de su época, al proponer una visión del futuro humano sustentado en la ciencia natural, separando ésta además del conocimiento de la divinidad. Y, lo que quizá sea todavía más utópico, en Bensalem toda esta ciencia, saber y conocimiento tiene como fin último servir al bienestar de sus habitantes. Por otro lado, como si respondiese en cierta medida a un «efecto Pigmalión», el libro de Bacon inspiraría la Royal Society, creada en Londres en 1660. Así se plasmaba, en parte desde luego, un sueño que Bacon solo pudo alcanzar a través de la escritura de una utopía.

CAMPANELLA: VISIONES ÚTOPICAS EN *CIUDAD DEL SOL* Y *MONARQUÍA DE ESPAÑA*

Nos encontramos, cuando nos aproximamos a la figura de Campanella, ante una figura fascinante que vivió en una época y en una región europea no menos fascinante. Hijo de un calabrés analfabeto, ingreso en la orden dominica y llegó a convertirse en un filósofo de fama internacional. Católico ferviente, siempre contrario a todo tipo de protestantismo, fue sin embargo encarcelado y torturado por la Inquisición como hereje

²⁸ Quinton defiende esta interpretación al escribir que, para Bacon, “para que el trabajo científico sea válido, se requiere la publicidad, la exposición a crítica de los argumentos y elementos de juicio sobre los que se basan los pretendidos descubrimientos [...] En su *Nueva Atlántida*, Bacon prevé el carácter cooperativo de la investigación científica de los tiempos venideros, el tipo de institución en el que el principio de la división del trabajo es aplicable al quehacer de la investigación natural”. QUINTON, A.: *Francis Bacon...*, pp. 48-49. Popper, al que hemos aludido más arriba, se mostraría en desacuerdo con esta propuesta argumentando que la ciencia no es una actividad susceptible de ser simplemente mecanizada. POPPER, K.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1980.

relapso para terminar, después de 27 años de cautiverio, en la corte francesa realizando un horóscopo al recién nacido Luis XIV. En este epígrafe trato de presentar brevemente el contexto en el que este singular calabrés desarrolló estas dos obras utópicas, así como el sentido que intentó transmitir al escribirlas.

Calabria, región meridional italiana, había vivido desde la caída del Imperio romano bajo sucesivas dominaciones. En los siglos XVI y XVII se integraba dentro del reino de Nápoles y se hallaba bajo el dominio de España. En una época de frecuentes guerras por parte de quien era el actor principal del continente, Felipe II, aumentó notablemente la presión fiscal de esta región. Así pues, mientras en otras regiones más septentrionales se desarrollaba plenamente la modernidad, éste seguiría siendo un mundo de marcada realidad feudal. Estos señores meridionales no destinaron sus ingresos a inversiones de ningún tipo, sino que edificaban en Nápoles, donde residía el virrey, imponentes palacios, arrastrando consigo una mano de obra que hubiese sido muy necesaria en el campo. Asimismo, “una Iglesia con un poder reforzado tras el Concilio de Trento impuso su pesada carga sobre la vida del reino”.²⁹

En este reino de Nápoles de mediados del siglo XVI nació Campanella, famoso entre sus contemporáneos por su fabulosa memoria y sus grandes capacidades intelectuales. Accedió a la orden dominica, que era por entonces una manera privilegiada para los humildes de ascender en el plano cultural e incluso en la escala social.³⁰ Ingresó en la orden a los 15 años de edad, en 1583, y entonces decidió renombrarse Tommaso Campanella (su verdadero nombre era Giovan Domenico Martello). El nombre lo eligió en honor a su adorado Santo Tomás de Aquino; mientras que el apellido, “campanilla” en italiano, nos habla de una característica importante de la personalidad de Campanella: su inquebrantable idea de que estaba llamado a ser un profeta y alertar el mundo sobre los desastres venideros.³¹ La orden, bajo la influencia

²⁹ DELUMEAU, J.: *El misterio Campanella*. Madrid, Akal, 2014, p. 30.

³⁰ Recordemos, por ejemplo, que un contemporáneo de Campanella, Sixto V, papa de 1585 a 1590, de humilde procedencia campesina, ascendió en la jerarquía eclesiástica a raíz de su ingreso en la orden franciscana.

³¹ Delumeau explica que Campanella “durante toda su agitada carrera se consideró un profeta.

de Trento, se ancló intelectualmente a las obras de santo Tomás y de Aristóteles; pero Campanella, de temperamento combativo y autónomo, discutió la filosofía aristotélica y se adscribió a las tesis de Telesio, cuyo *De rerum natura* sería incluido en el Índice en 1593. No sólo esto, sino que con su vehemencia arrastraba a su pensamiento a otros jóvenes hermanos dominicos, lo que despertó las sospechas de sus superiores. Por ello, con una situación cada vez más complicada en Calabria, consiguió un traslado a Nápoles en busca de mayor libertad intelectual.

Este Nápoles de entre siglos ha sido retratado magistralmente, en mi modesta opinión, por Fernand Braudel en una obra que resiste aun sólidamente el paso del tiempo. En el siguiente fragmento de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* podemos leer:

Dentro de la cristiandad no había otra ciudad equivalente a Nápoles. Su población —280 000 habitantes en 1595— es el doble de la de Venecia y el triple de la de Roma, cuatro veces mayor que la de Florencia y nueve veces la de Marsella. A ella afluían personas de toda la Italia meridional, tanto los ricos, a veces muy ricos, como los pobres más irremediablemente miserables. La superabundancia de su población explica que se fabricasen entonces en ella tantos artículos de lujo [...] Campesinos de todas las provincias del vasto reino, montañoso y pastoril, afluyen a la ciudad. Vienen atraídos por las *arti* de la lana y la seda; por las obras públicas de la ciudad, [...] por la posibilidad de entrar en el servicio doméstico de las casas nobles, precisamente en el momento que se va afirmando entre los señores la moda de vivir en la ciudad y desplegar el lujo de que son capaces; y si todas estas posibilidades de trabajo fallan, siempre pueden contar con los innumerables establecimientos eclesiásticos, con sus enjambres de sirvientes y mendigos.³²

Aunque aquí, como consecuencia de su persistente actitud, su situación empeoraría y en 1592 sería encarcelado tras ser denunciadas sus opiniones a

Apoyándose en Platón, las sibilas, Hermes Trimegisto, la Biblia, los padres de la Iglesia, Joaquín de Fiore, Santa Brígida... y los signos celestes, anunció sin desmayo la proximidad del fin de los tiempos”. DELUMEAU, J.: *El misterio...*, p. 8. Por otro lado, tomo los datos biográficos de este capítulo de Headley, que titula el primer capítulo de su libro dedicado a Campanella, “Toward the making of a prophet”. HEADLEY, J. M.: *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

³² BRAUDEL, F.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (I). México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 316-318.

la Inquisición. Aunque no fue condenado, se le obligó a regresar a Calabria, pero Campanella decidió desobedecer y seguir hacia el norte. En esos años declaró su admiración por Galileo y Bruno, y fue detenido e interrogado varias veces en Padua y Roma, hasta que finalmente regresó a Calabria en 1598, donde se decidiría a participar en una conjuración contra las autoridades españolas. Su desgracia sería entonces ya completa.³³

En estos momentos, en algunos sectores comerciales boyantes napolitanos, la presencia de los españoles se veía como un freno a sus aspiraciones político-económicas. Tras el fallecimiento de Felipe II, se urdió en Calabria una sublevación que expulsase al virrey, y para ello se recurrió incluso a solicitar ayuda a los otomanos. Campanella, que en estos momentos estaba componiendo su *Monarquía Hispánica*, se unió sin embargo a la sublevación. Esto es difícil de comprender, pues uno de los pilares de su pensamiento era la unidad católica a ultranza. ¿Cómo este dominico, que veía en España el único actor católico que podía lograr la unidad de la Cristiandad, se unió a una revuelta anti-española que además contó con el apoyo del turco? Para explicarlo hay que acudir a su personalidad profética. Tras la fallida conjuración, arrestado, Campanella compuso una declaración en la que escribía:

Con cualquiera que hablase, me percataba de que todos esperaban una transformación, en todas partes oía quejarse a los campesinos. Todo esto hizo que cada vez estuviese más convencido de que iban a producirse cambios.³⁴

Por supuesto, esta declaración puede ser interpretada como una estrategia de defensa, intentando exculparse aludiendo al “sentir revolucionario”, si se me permite la expresión, de los campesinos calabreses. Durante todo el proceso, y durante los siguientes veintisiete años de encarcelamiento, no obstan-

³³ Compongo este resumen a partir de la obra de Luigi Firpo, que trató en buena medida la vida de Campanella y, sobre todo, de sus procesos inquisitoriales. FIRPO, L.: *I processi di T. Campanella*. Roma, Salerno, 1998.

³⁴ Este testimonio lo tomo del libro de Delumeau que manejo, quien a su vez lo obtiene de AMABILE, L.: *Fra T. Campanella. La sua congiura, i suoi processi, la sua pazzia* (III volúmenes). Nápoles, Antonio Morano, 1882.

te, sostuvo la misma visión profética; y aun lo siguió haciendo cuando alcanzó la libertad. Es cierto que, ante el fortalecimiento de la Monarquía francesa y el debilitamiento progresivo de la hispánica, cambió de actor político ejecutor en sus aspiraciones, como veremos más abajo. Pero siempre pensó en una Cristiandad reunida bajo la égida de Roma, y quizá desde este enfoque se pueda comprender su actuación. Es decir, puede argumentarse que en su mente una Calabria liberada volvería a ponerse bajo la protección de su legítimo soberano, el Papa, y que España se prestaría a ejercer de brazo protector de toda la Cristiandad, dentro de su incipiente estrategia por aquel entonces de lograr una *Pax Hispanica*. De cualquier manera, la revuelta fue un fracaso absoluto, el virrey Fernando Ruiz de Castro (conde de Lemos), actuó con contundencia, y los cabecillas fueron ejecutados. Campanella, brutalmente torturado³⁵ y para salvar su vida, se fingió loco, pero no escaparía a una larga condena en la cárcel: entre 1599 y 1626 estuvo preso, primero en Nápoles y después en Roma. En la cárcel escribió y reescribió buena parte de su obra, y ya es momento de ocuparse de sus dos obras más conocidas.

Con la obra de Campanella, vasta y compleja, en ocasiones contradictoria, ocurre que encontramos diferentes visiones e interpretaciones.³⁶ La Ciudad del Sol, el libro por el que es más conocido este autor, también ha sufrido este proceso, especialmente en la segunda mitad del siglo XX en los países de la órbita soviética, donde fue en buena medida leído como obra “proto-comunista” (recogiendo la tradición socialista que venía celebrando este libro, y eclipsando el resto de la obra del calabrés, ya desde el siglo XIX). Desde luego, la propuesta de una sociedad comunitaria está presente en el libro, pero esta y otras versiones presentan anacronismos de los que me pre-

³⁵ Campanella ofreció una resistencia heroica a varios martirios, entre ellos el atroz suplicio de la *veglia*. Luigi Amabile descubrió que esta forma de tortura había sido creada por un criminalista boloñés en el siglo XVI. Básicamente consistía en atar al reo durante 48 horas consecutivas en una silla rematada en una superficie cortante. Los brazos se amarraban fuertemente por detrás de la espalda, por lo que las luxaciones estaban aseguradas. Campanella fue sometido a la *veglia* durante 36 horas, y tardaría seis meses en recuperarse de las lesiones.

³⁶ Existe un libro de reciente edición que recoge estas diferentes visiones, desde los pioneros D’Ancona y Amabile, en el siglo XIX, hasta Firpo, Ernst o Headley. ADDANTE, L.: *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*. Bari, Laterza, 2018.

tendo alejar. Por ello, y en base a la contextualización que he pretendido presentar de Campanella y su tiempo, intento en los siguientes párrafos una lectura e interpretación propias.

La ciudad del sol –publicada por primera vez en Fráncfort en 1623– recurre a la misma estrategia narrativa que la *Utopía* de Moro, presentando como narrador a un viajero genovés que describe a un caballero de la Orden de san Juan, en Jerusalén, una civilización utópica. Ésta se materializa en una ciudad construida para facilitar su defensa a partir de siete círculos concéntricos fuertemente amurallados. De esta manera, en el último círculo, el de más difícil acceso, hay un gran altar con dos mapamundis: uno representa el cielo y el otro la tierra. A la luz de las ideas filosóficas y políticas de la época, estos mapamundis vendrían a simbolizar el poder espiritual (prerrogativa del pontífice), y el poder terrenal (que reclamaban para sí los diversos príncipes y monarcas europeos). Pero para Campanella ambos poderes habían de estar reunidos y recaer bajo una misma persona: “un príncipe-sacerdote, conocido como Sol, y que en nuestro idioma llamaríamos Metafísico; él es el jefe espiritual de todos, y en lo temporal todos los asuntos acaban en él³⁷”. Es decir, y totalmente en coherencia con el pensamiento del calabrés, la Cristiandad sometería sus asuntos terrenales así como los espirituales a una sola autoridad: el Papa.

Pero además, en el libro se presentan tres príncipes que asisten al Sol, que Delumeau interpreta como una evocación a la trinidad cristiana.³⁸ Estos tres príncipes serían Pon (Potencia, encargado de la guerra y de la paz); Sin (Sabiduría, cuya misión es fomentar las ciencias y las artes); y Mor (Amor, cuya función es ocuparse del sexo y de la salud). Siguiendo un modelo político vertical de arriba hacia abajo, estos cuatro líderes espirituales –el Sol y sus tres asistentes– eligen una serie de oficiales que tutelan el correcto desarrollo de la sociedad solariana. Para ser elegido se estudian las capacidades de los candidatos, y aquí llegamos a un punto interesante: siguiendo una visión netamente humanista, todos los niños y niñas solarianos reciben la misma enseñanza, articulándose así una meritocracia basada en una radical

³⁷ CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol y Monarquía de España*. Madrid, Ilustre Colegio de Abogados de Madrid, 1999, p. 32.

³⁸ DELUMEAU, J.: *El misterio...*, p. 170.

igualdad de oportunidades y en las destrezas que cada cual pueda adquirir. Esta meritocracia incluye al propio sol, maestro en todas las artes que mantendrá su cargo hasta que alguien le supere:

Todos se instruyen igualmente en todo género de artes. Cuando han cumplido los tres años, los niños aprenden la lengua y el alfabeto [...] hasta que cumplen los siete años, y los conducen a los talleres de las artes, sastrería, pintura, orfebrería, etc, y allí estudian sus cualidades. Una vez cumplidos los siete años, asisten todos a las lecciones de ciencias naturales. Después todos se dedican al estudio de las matemáticas, de las medicinas y de otras ciencias [...] más tarde, se convierten en oficiales de aquel ramo de la ciencia o de aquella arte mecánica en la que haya hecho mayor progreso [...] no puede llegar a ser Sol más que aquel que [...] sea metafísico y teólogo, que conozca bien la raíz y fundamento de todas las artes y de todas las ciencias, las semejanzas y diferencias de las cosas, la necesidad, el destino y la armonía del mundo [...] y este cargo es perpetuo, mientras no se encuentre a alguien que sepa más que él y esté mejor preparado para el gobierno.³⁹

Es palpable el fuerte sentido igualitario de su planteamiento; así como el papel que concede a la educación como forma de promoción y de ocupar su puesto “adecuado” en la sociedad. Si bien entendía la educación como una forma de mejorar al ser humano, también la presenta como un mecanismo que sirviese para revelar las destrezas y habilidades de cada persona, lo que concuerda bastante con las modernas teorías económicas sobre la educación.⁴⁰ En cuanto a la experiencia propia de Campanella en relación con la educación, su propia vida había estado dedicada a la lectura, la escritura y el pensamiento. También sabemos que fue amigo y colaboró, después de su liberación, con san José de Calasanz en Roma. Este católico oscense, padre de la orden escolapia, fundó la primera escuela popular gratuita en Europa. Concretamente en Roma en 1597,⁴¹

³⁹ CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol...*, pp. 37-38.

⁴⁰ Las dos corrientes teóricas principales sobre la educación, desde el enfoque económico, insisten en presentarla bien como factor de “potenciación del capital humano”; o bien como “filtro que permita revelar el capital humano de cada cual”. No tienen porque ser auto-excluyentes, pero presentadas de manera extrema se han entendido frecuentemente como plenamente antagónicas e irreconciliables.

⁴¹ A modo de reconocimiento de la obra de Calasanz recojo los siguiente datos: “Calasanz

teniendo como visitante de vez en cuando a Campanella, a quien le interesó vivamente este proyecto educativo y social.

Un último y trascendental punto que queda por abordar es el del sentido comunitario. Al igual que en *Utopía* de santo Tomás Moro, se considera la propiedad privada como la razón última de todos los vicios, egoísmos y problemas. Este fue el aspecto por el que *La Ciudad del Sol* recibió tanta atención a partir del siglo XIX, llegando Campanella al extremo de someter también la organización de la sexualidad al principio de vida comunitaria; es decir, en las relaciones sexuales no puede primar el interés personal, fuente de todo conflicto, sino el bienestar colectivo. Para ello se toma la decisión de que las mujeres, en el terreno sexual, sean de propiedad común. En los términos del calabrés:

La procreación está organizada como algo que tiene carácter religioso, en función del bien común, no del derecho privado [...] Si alguien se prenda de una mujer, puede hablarle, dedicarle poesías, bromear, regalarle flores y plantas. Pero si la raza peligra, no pueden amarse físicamente a no ser que ella esté encinta o sea estéril [...] Según he mostrado, tratándose del coito, tener mujeres en común no va contra el derecho natural, sino que, justo al contrario, es conforme a él, de lo que se infiere que, en estado natural (como es el caso de los solarianos), no es una herejía [...] que las mujeres sean del común, ni destruye a las personas ni impide fecundar y, por lo tanto, no va contra el orden natural. Más bien al contrario, se revela como algo beneficioso para los individuos, para la reproducción y para la república.⁴²

Pasando ya a *Monarquía de España* (1620), estamos ante un tratado de teoría política que vuelve a reflejar las aspiraciones que Campanella tenía para Europa: la necesidad de lograr una sociedad globalmente unida a través de la religión bajo la autoridad romana. Esta idea de religión como elemento

reclutó enseñantes voluntarios y abrió su propia escuela en 1597. Dos años después tenía 500 niños. En 1618 había llegado a 1.000. En 1621, la asociación de profesores voluntarios se convertirá en la congregación de clérigos regulares pobres de la Madre de Dios de las escuelas pías –los escolapios, paristas o calasancianos–, que todavía existe. Entre 1622 y 1631 se abrieron en la Europa católica más de 100 casas escolapias”. DELUMEAU, J.: *El misterio...*, p. 139.

⁴² CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol...*, p. 34.

vertebrador está también presente, no obstante, en *La ciudad del sol*, al menos de manera intuitiva, ya que, en buena medida, “Campanella procede en su pensamiento siguiendo la sugestión de Ficino en la *Theologia Platonica*, según la cual la religión es un instinto natural en el hombre, de la misma forma que el relinchar de los caballos y el ladrar en los perros”⁴³. Es por eso que considera en su *Monarquía* que lo único que puede asegurar la unión entre pueblos con diferente lengua, clima y costumbres es la religión, poniendo como ejemplo que el emperador no puede dominar Alemania, con un clima y costumbres similares, por efecto de la división religiosa.⁴⁴

Pero una vez que queda claro su propósito, ¿cómo se puede alcanzar? Campanella mira a la monarquía más fuerte de la Europa de los siglos XVI y XVII, y afirma que sólo la monarquía española es capaz de unir a la Cristiandad para hacer frente a la otra gran potencia que opera en el Mediterráneo y en la Europa oriental: el Imperio Otomano. Afirma, y en esto no va nada desencaminado,⁴⁵ que el Turco aspira también al dominio mundial, y que solo bajo una unidad religiosa y la fuerza de España se podrá vencer. Es cierto que, más adelante cambiaría a España por la monarquía francesa en sus planes, pero en esencia estos se mantuvieron inalterados. Además, ya en *Monarquía de España*, se plantea que, aparte de España, sólo Francia, “habiendo tenido una religión y destino propicio con Carlomagno [...] todavía mantiene una leve esperanza de llegar a realizar la monarquía universal”⁴⁶. En definitiva, desde el enfoque que mantenemos en este trabajo,

⁴³ GIUSSO, L.: “Monarquía del Mesía y monarquía española en Campanella”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 75, 1954, p. 70.

⁴⁴ Campanella escribió: “la primera [unión] es la de los espíritus, y ésta es la más sólida, pues es capaz de unir países de muy distintas maneras de pensar, y esta unión la da la religión: así, el Papa domina Europa, Asia, África y Armenia con el vínculo de la cristiana religión, y, por el contrario, el emperador alemán, por culpa de las discordias y falsas religiones, ni siquiera puede dominar Alemania, a pesar de que está naturalmente unida por el clima, las almas y las costumbres originarias”. CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol...*, p. 137.

⁴⁵ Tomo esta idea de Mark Greengrass, que nos explica que ya desde Mehmed II, tras la conquista de Constantinopla en 1453, adquirió solidez en el mundo otomano la idea de un dominio universal. El pintor veneciano Giovanni Bellini presentó en un retrato a Mehmed II como descendiente de Alejandro Magno, y añadió al pie de la imagen un significativo *Imperator Orbis*. GREENGRASS, M.: *La destrucción de la cristiandad...*, pp. 341-349.

⁴⁶ CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol...*, p. 143.

Campanella clamaba por lograr la unión de una Cristiandad que veía cada vez más enfrentada, y como estas aspiraciones parecían cada vez más complicadas (ambas obras fueron publicadas cuando ya había estallado en Europa la Guerra de los Treinta Años), acabó por presentar su proyecto político-religioso en términos utópicos.

LA UTOPIA LUTERANA: *CRISTIANÓPOLIS* DE JOHANN VALENTIN ANDREAE

El nombre de Andreae, si ha llegado hasta nosotros, más que por su extensa obra y por su libro utópico *Cristianópolis*, lo ha hecho por asociarse a su autor con la elaboración de los manifiestos rosacruces. Estos son unos textos, aparecidos y ampliamente divulgados en la Alemania del siglo XVII, que reivindicaban la necesidad de acometer una transformación social del mundo. Sin embargo, junto con estas aspiraciones, el movimiento rosacruz derivó a formas de hermetismo y ocultismo que distorsionarían esta motivación primera. Puede que Andreae, integrante del grupo de teólogos luteranos de la universidad de Tübingen, fuese el redactor de estos manifiestos, pero después renunciaría, en sus propias palabras, “a las ridiculeces del rosacruicismo”, y renegaría de el movimiento cuando en 1639 tomó posesión de su cargo de predicador en la corte imperial en Stuttgart.⁴⁷

⁴⁷ En 1614 vería la luz en Kassel el escrito más característico del mito rosacruiciano: *Fama Fraternitatis*, sin nombre de autor. Dirigido a las elites letradas de Europa, relata la vida de Christian Rosencreütz, fundador de la Fraternidad Rosacruz, cuyo objetivo es mostrar una nueva filosofía que traiga consigo la transformación del mundo. En 1615 se publica el segundo manifiesto: *Confessio Rosae Crucis*; y en 1616 el tercero, las bodas químicas de Christian Rosencreütz, también sin autor. La crítica filológica de los mismos, ha dado lugar entre los investigadores alemanes a cierta convicción de que el autor es Andreae. Para los manifiestos he consultado YATES, F.: *El Iluminismo Rosacruz*. México, Fondo de Cultura económica, 1981. Sobre su éxito y difusión, la propia Yates habla de “frenesí rosacruz”, y Emilio García Estébanez, en su estudio introductorio a *Cristianópolis*, señala que “el impacto de la *Fama* fue enorme. Sólo entre 1614 y 1622 se produjeron más de 200 respuestas en forma de cartas, folletos y tratados en distintos lugares de Europa, y la ola se hubiera incrementado si el comienzo en

Pero, más allá de este capítulo de su vida –problemático, ya que los dirigentes luteranos siempre desconfiaron del rosacrucismo y su radicalidad–, al examinar su figura nos hallamos ante un luterano convencido, nacido en el seno de una piadosa familia suaba. Su padre había sido superintendente (cargo que en la jerarquía luterana se viene a corresponder con el de arcipreste en la jerarquía eclesiástica romana); y más reconocida era aun la persona de su abuelo: Jakob Andreae, prestigioso teólogo protestante que había jugado un papel protagonista en la redacción de la *Fórmula de la Concordia* en 1577, texto que junto con la *Confesión de Augsburgo*, la *Apología* de Melancton y los *Catecismos* de Lutero establecería el canon del luteranismo ortodoxo. Por otro lado, se trataba de una familia acomodada, por lo que Andreae perteneció siempre a un sector privilegiado de la sociedad luterana. En cuanto al contexto histórico, nuestro autor siguió de cerca los sucesos de la Guerra de los Treinta Años, y se opinó de manera nítida al respecto. Por ejemplo, en su obra *Gallicinium* (1633) expresa júbilo en nombre de la Alemania protestante por la entrada del rey Gustavo Adolfo de Suecia en el conflicto. Asimismo, en *Apap* (juego de palabras consistente en presentar al revés la palabra Papa, como si el pontífice estuviese acometiendo una función totalmente contraria a la que le correspondía) planteaba una diatriba contra el poder de la Santa Sede. Pese a esta opinión entusiasta acerca del conflicto bélico, también dejó constancia de su abatimiento a consecuencia de los desastres de la guerra. En concreto, sobre las terribles jornadas vividas por él y por sus conciudadanos tras el saqueo de Calw escribió en 1635 *Threni Calvenses*, una crónica realista apreciada como testimonio directo de los acontecimientos de la Guerra de los Treinta Años.

En correspondencia con estas opiniones, deudoras de su compromiso luterano, Andreae visitó y quedó fascinado por la Ginebra calvinista. Esto tendría su plasmación en Cristianópolis, ciudad donde no existe el castigo pero sí el control de las actuaciones consideradas inapropiadas o pecaminosas. De esta visita dan cuenta Frank y Fritzie Manuel, quienes afirman que el teólogo alemán habría quedado impresionado con el orden social

1618 de la Guerra de los Treinta Años no la hubiera parado y restado sentido”. ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis*. Madrid, Akal, 2010, p. 39.

imperante en la ciudad y transcriben un escrito de Andreae en el que da cuenta de su parecer:

Cuando estuve en Ginebra, me percaté de que aquel sería un momento que recordaría con nostalgia hasta el fin de mis días. No sólo disfruta esta ciudad de una constitución política libre; dispone, además, como ornamento particular y de acuerdo a su sentido de la disciplina, del control de la vida social. En pro de la virtud, todas las costumbres de los ciudadanos e incluso las más pequeñas transgresiones son examinadas cada semana. Primero por unos vecinos supervisores; después por su concejal; y finalmente por el propio Senado, de acuerdo con la gravedad del caso o con la insolencia y reincidencia del transgresor [...] la resultante pureza moral de Ginebra hace así mayor honor a la religión cristiana, es más consistente e inseparable de ella. Por ello, debemos lamentar con nuestras más amargas lágrimas que esta disciplina sea desconocida o totalmente rechazada en nuestros círculos: todos los hombres de bien deberían trabajar por su establecimiento [...] De hecho, desde entonces he luchado con toda mi energía para promover una disciplina similar para nuestra propia Iglesia.⁴⁸

No hay que esforzarse mucho para hacerse una idea del opresivo clima imperante en la Ginebra calvinista, así como para darse cuenta de la importancia que Andreae otorgaba al rigor moral. Los delitos más perseguidos, que al mismo tiempo eran los más frecuentes, eran la blasfemia, el adulterio, la embriaguez y otros semejantes. Con todo, tal y como apunta García Estébanez, junto con esta clase de “terrorismo espiritual”, estos tribunales de la moral desempeñaban también funciones de carácter más halagüeño, como “la de reunir fondos para pagar la escolarización de los niños pobres y huérfanos, la de urgir a los padres la obligación de mandar los hijos a la escuela; la de socorrer a las viudas y necesitados, etc.”⁴⁹ De cualquier manera, el referente del control ginebrino estuvo presente en su obra, y en su república utópica la vigilancia mutua de sus 400 ciudadanos era un pilar fundamental de su buen orden y de la correcta moral de sus habitantes.

Pasando ya a tratar *Cristianópolis*, encontramos al respecto disparidad de interpretaciones. Por ejemplo, Ernst Bloch en su monumental *El principio*

⁴⁸ Tomo este fragmento de MANUEL, F. y F.: *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 307. La traducción del inglés al castellano es mía.

⁴⁹ ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, p. 25.

esperanza apenas le da importancia, como no sea para vincularle con el rosacrucismo. Frente a ello tenemos el trabajo sobre las utopías de Lewis Mumford, quien no duda en conceptuar Cristianópolis como una de las mejores obras en su género, por delante incluso de las utopías de Campanella y Bacon.⁵⁰ Ante estas discrepancias, he optado, como en las utopías anteriores por una lectura propia de Cristianópolis en clave comparativa. De esta manera, en los siguientes párrafos intento articular un resumen de la misma al tiempo que señalo en que me parece se aproxima o se aleja de otras obras utópicas del periodo que en este trabajo examinamos.

Cristianópolis (publicada por primera vez en Estrasburgo en 1619) comienza, a la manera baconiana, con un naufragio. Pero no se salva del mismo un conjunto de hombres, sino uno solo, llamado Cosmoxenus Christianus, que encarna al hombre luterano, entendido como aquel que ha hecho suya la reforma y la vive con plena conciencia e intensidad. Esto nos viene a recordar las vinculaciones entre Andreae y el pietismo alemán. Este naufragio llega a la isla de Cafarsalama,⁵¹ donde descubrirá una ciudad ideal en la que experimentará una honda conversión espiritual. Quizá esta sea una diferencia notable con *Nueva Atlántida*: mientras en esta los naufragos, aunque deslumbrados por la ciudad ideal de la ciencia, están lejos de sufrir una sacudida espiritual como la que experimenta el visitante de Cristianópolis.⁵² Por otro

⁵⁰ Sobre la tesis de Mumford resultan, de entrada, sumamente elocuentes los títulos de los capítulos que componen su monografía sobre las utopías. Entre ellos destacamos los dos siguientes: Capítulo IV. De cómo el nuevo humanismo del Renacimiento nos pone a las puertas de Cristianópolis; y de cómo, por primera vez, tenemos un atisbo de la utopía moderna; y Capítulo V. De cómo Bacon y Campanella, utopistas de gran reputación, son poco más que réplicas de los que les precedieron. MUMFORD, L.: *Historia de las utopías*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, pp. 87-112.

⁵¹ El nombre habría sido tomado de la Biblia, y significa “Aldea (Caphar) de la Paz (Shalom)”. Este es un término con cierto éxito al parecer en la literatura utópica. Por ejemplo, recuérdese que Bacon llamaba a su isla *Bensalem*, que podemos traducir como “hija de la paz”.

⁵² Éste, al final de la obra, no queriendo abandonar la república pero deseoso de ir en busca de sus allegados, afirmará con fervor: “a esta república ofrezco mis trabajos, mis esfuerzos, mis votos y mis oraciones; a vosotros os entrego el gobierno de mi persona, a vosotros que habéis aprendido a mandar a los demás; comeré, beberé, dormiré, velaré, hablaré y callaré cuando lo mandéis; con vosotros adoraré y honraré a Dios. Sólo quisiera preguntar una co-

lado, el libro tiene algunas referencias sutiles a Campanella, como es el hecho de manejar una “triada del mal” (si se nos permite el término), formada por la “Hipocresía”, la “Tiranía” y la “Sofística”, presente en los escritos del dominico calabrés.⁵³ Sabemos que el círculo de Tübingen había tenido acceso a la obra de Campanella a través de Tobias Addami, quien había visitado al fraile en su prisión de Nápoles y llevado algunos de sus trabajos a Alemania para su publicación –recuérdese que *La Ciudad del Sol* fue publicada en Fráncfort en 1623–.

Centrándonos en la estructura de *Cristianópolis*, se compone de cien capítulos que tratan aspectos diversos de la organización de una ciudad, pero podemos agruparlos en dos grandes conjuntos: en primer término, los que abordan la realidad material de la ciudad; en segundo, los referentes sus instituciones político-religiosas. En referencia a los primeros, se examinan la agricultura, la ganadería, las viviendas, los molinos y tahonas, los metales y minerales... sobre estos aspectos quiero poner aquí el énfasis en el aspecto comunitario que Andreae imprime a su república utópica. El sistema económico de los cristianopolitanos se sustenta en el trabajo colectivo y en el principio de que cada cual tome lo que necesite, no existiendo moneda para comerciar entre ellos, aunque la usan para importar productos del exterior. En palabras de Andreae:

El régimen económico está basado en la propiedad común y en el trabajo de todos. Los productos alimenticios y artesanales se depositan en unos almacenes a donde cada uno va a recoger lo que necesita [...] Contiguo al arsenal está el erario, que los ciudadanos no usan para nada entre ellos, bastante, en cambio, con el exterior. Es increíble la cantidad de oro y plata acuñada que hay aquí, con la que pagan el tributo al César, sufragar tropas del exterior si es necesario, comercian con los extranjeros, asisten a los viajeros y sostienen sus embajadas. Todo lo que pueden adquirir con dinero lo consideran baratísimo, si con sangre, carísimo [...] De esta manera, lo que atormenta al mundo entero, el dinero, yace aquí despreciado y no se le

sa: si también puedo traer conmigo a los amigos que tengo diseminados por el mundo, personas muy buenas”. ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, p. 236.

⁵³ Tomo estos apuntes sobre la influencia de Campanella en el pensamiento de Andreae, así como el papel de Addami a la hora de llevar los escritos de Campanella a Alemania, de MANUEL, F. y F.: *Utopian Thought...* pp. 296-297.

presta ningún valor más que el de su uso [...] No hay aquí nada que no se explique por sí mismo, nada que sea más claro que la equidad, nada que colida con otra cosa.⁵⁴

Frente a esta dimensión material se alza el otro conjunto de disquisiciones que hemos identificado: el que nos habla de las instituciones cristianopolitanas, en las que el poder no se asume por motivos de nobleza, sino de méritos a la república. Así, la dirección de la ciudad se organiza en torno a tres triunviros: el Teólogo, el Juez y el Erudito. A cada uno le asisten unos auxiliares que se identifican con virtudes morales como “la conciencia”, “la razón” o “la verdad”. Pero más que centrarme en la descripción de estas instituciones, me interesa subrayar el componente igualitario que prima en Cristianópolis. Este principio, además, se refuerza con una idea innovadora del teólogo luterano: considera, al hablar de los obreros, que con el debido tiempo y los debidos medios, éstos pueden ser al mismo tiempo competentes oficiales en su trabajo y letrados en una disciplina académica. Permítaseme un breve excurso si recuerdo que los planes educativos en España los últimos años cada vez se esfuerzan más por distinguir nítidamente entre una vía académica y una vía profesional. Frente a esta noción de incompatibilidad a la que asistimos a comienzos del siglo XXI, Andreae opone a comienzos del XVII la suya, que considera que “ni las letras son tan sutiles ni los oficios tan difíciles que un hombre no pueda aprender ambos si se le da tiempo”.⁵⁵

Otro aspecto relevante de Cristianópolis es el destacado papel que se otorga a la investigación científica. Se trata con sumo cuidado la dimensión educativa de los cristianopolitanos, considerándola clave para el futuro de la república (no en vano, Andreae fue amigo y mentor del gran renovador de la pedagogía Comenius). Algunas de sus tesis están ya presentes en *Cristianópolis* como la inclusión de la mujer en la enseñanza.⁵⁶ En cuanto a la importancia de la ciencia, estamos en una época de avances científicos cuyo máximo exponente en Europa central sería Kepler, sin olvidarnos de Brahe y

⁵⁴ Extraigo el fragmento de ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, pp. 78, 162-163 y 207.

⁵⁵ ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, p. 128.

⁵⁶ Andreae nos dice al respecto: “no entiendo por qué fuera de aquí a este sexo [a las mujeres] se les excluye del estudio cuando por naturaleza no es en absoluto menos capaz de aprender”. ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, p. 175.

Galileo, herederos todos ellos de la obra de Nicolás Copérnico. Recordemos que Campanella había expresado su admiración por Galileo, y que la ciencia está muy presente en las tres obras utópicas del periodo que aquí examinamos; especialmente en *Nueva Atlántida*. Sin embargo, existe una diferencia al respecto, mientras que Bacon establece que el fin de la investigación científica es servir al ser humano, para Andreae, y en coherencia con su concepción luterana, la ciencia como toda obra ha de tener como fin último servir a la gloria de Dios. Así, al hablar de la educación –que empareja estrechamente con el conocimiento y con las ciencias y artes–, deja claro desde un principio que “la tarea primordial y suprema para ella es servir a Dios con un corazón puro y devoto”.⁵⁷

Para poner punto y final a este apartado quiero recoger, siquiera brevemente, el intento que llevo a cabo Andreae, a la más pura manera protestante, de ser consecuente con sus ideas y hacer coherentes teoría y praxis. Según Frank y Fritzie Manuel, ésta fue la tarea que muchos teólogos protestantes acometieron durante la primera mitad del siglo XVI, a raíz de las disonancias identificadas entre las palabras de Lutero contra la jerarquía despótica y su condena de los campesinos revolucionarios alemanes de 1524-1525 y de las tesis de Müntzer que los espoleaban.⁵⁸ No nos cabe duda de que, pese a su origen acomodado, a Andreae le preocupaba no limitarse a consideraciones doctrinales, de corte moral o teológico, sino que buscó participar activamente en asociaciones de activismo social. Consideraba que la materialización de la fe en actos en beneficio de los más necesitados era una tarea ineludible del hombre luterano, despreciando aquellos cristianos que se limitaban a serlo únicamente de boca (*Maulchristen*). Siguiendo esta doctrina, patrocinó en 1621 la creación de la Fundación de los Tintoreros, una corporación gremial que se distinguía por sus fines altruistas y asistenciales.⁵⁹ E

⁵⁷ ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, p. 174.

⁵⁸ Sobre esto, en el trabajo de estos autores, se señala que uno de los papeles claves que representó el pietismo alemán era reconciliar las ideas de la salvación personal con consideraciones que atendiesen a preocupaciones de índole social. MANUEL, F. y F.: *Utopian Thought...*, p. 307.

⁵⁹ Esta Fundación de los Tintoreros estuvo llamada a tener una larga vida, más de trescientos cincuenta años, pues no se disolvió de manera oficial hasta el 3 de octubre de 1979. Entre

incluso antes de esta fecha, hacia 1618, trató de buscar adeptos para impulsar la creación de una asociación pía y humanitaria a la que acabó llamando Unión Cristiana. Junto con estos dos proyectos que tuvieron cierto éxito, Andreae intentó levantar otras tantas instituciones e iniciativas dedicadas a la caridad, como una que trató de atender a los niños y niñas desamparados que quedaron en Calw después del saco de la ciudad en el contexto de la Guerra de los Treinta Años. En definitiva, mantuvo una actitud activa en lo social, poniendo su propio patrimonio al servicio de esta obra y también presionando para ello a la nobleza alemana y a sus privilegiadas amistades.⁶⁰

UTOPIÁS EN EL PROCESO REVOLUCIONARIO INGLÉS: WINSTANLEY Y MILTON

En este epígrafe, para abordar la obra utópica de Winstanley y de Milton, hemos de examinar primero, siquiera brevemente, el contexto que las rodeó. Y esto nos lleva a un marco histórico de marcada conflictividad en Inglaterra, inmersa en un proceso revolucionario en el que las tensiones políticas y religiosas se entretejieron complejamente con las demandas sociales. No obstante, la revolución inglesa del siglo XVII ha sido objeto de enconados debates historiográficos, planteándose incluso posturas acerca de que no hubo tal revolución. Por mi parte, seguire aquí el planteamiento de que, hubiese clase revolucionaria consciente de sus objetivos o no, la Inglaterra resultante de la década de 1660 era muy diferente a la Inglaterra anterior a 1642. Tras los turbulentos acontecimientos acaecidos entre estas dos décadas (guerra civil, regicidio, república y protectorado) nos situamos en una sociedad en la que la modernidad y el capitalismo dispusieron de un terreno más fértil sobre el que desarrollarse.⁶¹

sus actividades principales en el siglo XVII se encontraba la de reunir un fondo permanente que se destinase a financiar los estudios a los niños pobres y huérfanos.

⁶⁰ Este párrafo sobre su activismo social en materia de asistencia y caridad lo he redactado a partir del estudio introductorio de Emilio García Estébanez realiza para la edición castellana de *Cristianópolis*. Se puede consultar en ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis...*, pp. 68-70.

⁶¹ Esta interpretación procede de Christopher Hill y está ya presente en su obra de síntesis HILL, C.: *La revolución inglesa de 1640*. Barcelona, Anagrama, 1977.

En términos históricos, en 1638 Carlos I intentó reformar la presbiteriana Iglesia escocesa en términos anglicanos, aunque como hemos visto anteriormente el erario real disponía de recursos muy escasos. Para ello se vio obligado a convocar a un Parlamento que llevaba once años sin reunirse y no tenía ninguna intención de costear el proyecto monárquico. De hecho, se inició un creciente enfrentamiento entre Corona y Parlamento que finalmente llevó al monarca a abandonar Londres en enero de 1642 e, izando el estandarte real en Nottingham, dio inicio a la guerra civil. En esta polémica sobre dónde debía residir el poder no solo intervinieron parlamentarios y monárquicos, sino todos los estratos de la sociedad, y se produjo un inmenso estallido de publicaciones que llevaron a un número importante de personas nuevas ideas y planteamientos en materia política, religiosa y social. Así surgieron tuvieron gran trascendencia las teorías políticas rivales de Locke y Hobbes, pero también de otros autores, como Milton y Winstanley, que me propongo examinar aquí. En este sentido, como apunta Julián Verardi: “el pensamiento religioso de Winstanley, profundamente herético, y sus ideas sobre la política y la sociedad, profundamente radicales, aparecieron en este contexto”.⁶²

La acción popular tuvo un importante papel en los acontecimientos ingleses de mediados del siglo XVII, y su creciente influencia se evidencia ante la conformación de un partido del orden que concentraría sus esfuerzos, además de contrarrestar la pretensión absolutista del monarca, en poner a la “tumultuosa multitud” en su lugar. Estas fuerzas, sin embargo, fueron difíciles de contener, y en Londres surgió el más importante de los movimientos populares radicales: los niveladores (*levellers*).⁶³ Con una notable presencia en el *New Model Army* dirigido por sir Thomas Fairfax y Oliver Cromwell, probablemente el suceso más recordado en el que participaron los nivelado-

⁶² Tomo esta cita literal del estudio introductorio que Verardi realiza para la edición de *La ley de la libertad*, de Gerrard Winstanley, que manejo. Concretamente esta edición es WINSTANLEY, G.: *La ley de la libertad*. Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 14.

⁶³ Estos niveladores reivindicaban la abolición de todos los monopolios, la completa libertad de conciencia, la eliminación del diezmo, la ampliación del derecho al sufragio, la reducción de las cargas impositivas... si bien, se activó su represión y en 1649 serían aplastados. Recojo esta información de HILL, C.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI, 1983.

res fueron los memorables debates de Putney, en octubre de 1647.⁶⁴ Allí, soldados y oficiales, en pie de igualdad, asistieron a sesiones de discusión abiertas en las que se formuló una alternativa republicana y democrática frente a la monarquía. En medio de este clima, otro movimiento popular (*diggers*, que en castellano podríamos enunciar como “cultivadores”) tuvo como líder a Gerrard Winstanley e iban a articular, por medio de la acción, su propia visión de una sociedad justa. En las siguientes líneas presentamos brevemente en qué consistió el experimento *digger* para pasar después a examinar *La ley de la libertad* de Winstanley.

El origen de este movimiento de “cultivadores” se halla en 1649, cuando apenas diez personas (entre ellas Winstanley), se dirigieron a St. George’s Hill y comenzaron a cultivar una tierra desocupada, basando su acción en la propiedad y el trabajo común y en la horizontalidad social. Invitaban a unirse a todo el que quisiera y en pocos días el grupo cuadruplicó su tamaño. Los notables de la inmediaciones denunciaron esta situación al Consejo de Estado, señalando que podría ser el inicio de “cosas más peligrosas y de mayores consecuencias”, pero la alta institución consideró que no estaba para ocuparse de semejantes nimiedades. Frente a esta respuesta, los propietarios locales decidieron emprender acciones de hostigamiento contra los *diggers*, a las que estos respondieron siempre pacíficamente mientras la colonia seguía creciendo. Winstanley decía: “somos hombres de paz [...] nuestros enemigos llegaron en varias ocasiones para golpearnos y derribar nuestras casas, y aun así nunca les hablamos groseramente ni les enfrentamos, soportando todos estos abusos pacientemente”.⁶⁵ Finalmente, esta violencia acabó por tener éxito y apenas un año después, en 1650, los *diggers* tuvieron que renunciar a su sociedad utópica. Si bien, este movimiento ocupa un espacio pequeño de la historia social de estos años, las ideas de su líder desempeñan un papel más relevante. Y es que, en buena medida, los *diggers* son conocidos gracias a los escritos de Winstanley y no a la inversa.

⁶⁴ Sobre estos célebres debates cabe mencionar una edición castellana publicada en la última década, con presentación de Marco Revelli. *THE LLEVELLERS: Los debates de Putney: en las raíces de la democracia moderna*. Madrid, Capitán Swing, 2010.

⁶⁵ Las dos citas literales de este párrafo proceden de WINSTANLEY, G.: *La ley de...*, pp. 67-71.

Buena parte de estas ideas se hallan en *La ley de la libertad*, texto que fue publicado en 1651 tras el fracaso de “hacer de la tierra un tesoro común”. En este libro Winstanley se encomienda a la protector de quien va a ser el hombre fuerte de Inglaterra durante la década de 1650, diciéndole que le ofrece sus consejos sobre las bases sobre las que él cree debe edificarse el nuevo orden social. Resulta conveniente hacer dos aclaraciones previas sobre el autor: aunque anticlerical, y opuesto al pago del diezmo, era un fervoroso creyente; y se opuso siempre al planteamiento de una naturaleza humana egoísta y peligrosa que recogía Hobbes en *Leviatán*, considerando en su lugar que cada ser humano posee como esencia fundamental la Razón, que vendría a encarnar a Cristo en el interior de cada ser humano. Christopher Hill, al que seguimos en esto, lo expone del siguiente modo:

[...] para Winstanley la Razón es Amor, es Cristo resucitando en los hijos e hijas de Dios: a la ciencia se le restituye su frescura, así como al universo, que es el ropaje de Dios. El enfoque poético-mitológico de Winstanley es el polo opuesto de las abstracciones de Hobbes, al igual que es el polo opuesto de los supuestos calvinistas de Hobbes referentes al egoísmo y al espíritu de competencia inherentes al hombre natural. Hobbes pensaba que la pasión dominante del hombre era el miedo a la muerte: Winstanley quería que todos los hombres eligiesen la vida y la vivieran más fecundamente.⁶⁶

Esto nos pone sobre aviso acerca de una característica de esta época: estos ensayistas, que asentaron en buena medida los fundamentos del pensamiento político moderno, partían todos de fundamentos cristianos sólidamente arraigados. Así lo hizo Winstanley cuando denunciaba que el cobro de diezmos contribuía a empobrecer a las clases más humildes, lo que era de todo punto irracional. Y por ello, actuando de este modo, el clero inglés se oponía a la Razón y por tanto a Dios: como cristiano convencido, no tenía otra salida que denunciar estas exacciones. El mismo razonamiento encontramos en relación con los gobernantes que se convierten en déspotas, ya que “al hacerlo traicionan la confianza y se encaminan en la senda de la tiranía, mientras que nosotros perdemos nuestra libertad y comienzan entonces los

⁶⁶ HILL, C.: *El mundo trastornado...*, p. 382.

odios y las guerras”.⁶⁷ Para poner solución a todas estas injusticias que contradecían la Razón divina, además de generar un gran sufrimiento, propuso un programa político radical basado en la prohibición de la compra-venta,⁶⁸ y en una vivencia comunitaria en la que propiedad y trabajo fuesen compartidos. Pero no es una sociedad exenta de normas, incluyendo castigos y sanciones como la pena capital, ya que la comunidad ha de subordinarse a una supervisión que garantice, desde una perspectiva consecuencialista, que nadie viole la ley de Dios actuando contra sus semejantes. En palabras del *digger*, en su sociedad ideal rige una ley general que exige que haya:

[...] una supervisión atenta de todos los movimientos que llevan a la acción, teniendo en cuenta los fines y efectos de tales acciones, como que no haya exceso en la dieta, en el discurso o en cualquier otra acción que perjudique a uno mismo o a los otros. A esto se le llama la luz en el hombre, el poder de la razón o la ley del pensamiento.⁶⁹

Complementarias a esta ley general se enuncian, en lo que constituye el cierre del libro, sesenta y dos leyes particulares que rigen distintos aspectos de la sociedad ideal del autor (leyes para sembrar la tierra, leyes contra la pereza, leyes para los propios supervisores, leyes contra el comprar y el vender, etcétera). Pero este fragmento también nos permite identificar el rasgo que, quizá más que ninguna otro, caracteriza la utopía de Winstanley: su idea de una sociedad más justa no se podía limitar, en sus propias palabras, a leer y a escribir, sino que debía ser consecuente y pasar a la acción. Él imaginó en un periodo turbulento una sociedad mejor, como hicieran otros utopistas aquí comentados, pero trató de hacer realidad su utopía no instalándola en

⁶⁷ WINSTANLEY, G.: *La ley de...*, p. 118.

⁶⁸ Esta es una postura curiosa, un tanto simplista en mi opinión, de Winstanley, quien consideraba que “el comprar y el vender trajo, y aún trae, el descontento y las guerras, que ya suficientemente calamidad han ocasionado a la humanidad”. Sin embargo, mi interpretación no es literal, sino que creo que lo que el autor inglés quiere decir es que en las actividades comerciales radica el principio del egoísmo, y que a partir de aquí las cosas degeneran “necesariamente” hacia la explotación del hombre por el hombre. No puedo evitar establecer cierto paralelismo con las tesis defendidas, en una coyuntura muy distinta, por Hayek, al establecer en *Camino de servidumbre* en 1944 que toda intervención estatal acabaría a la fuerza por degenerar en totalitarismo.

⁶⁹ WINSTANLEY, G.: *La ley de...*, p. 215.

una isla remota, sino acudiendo a edificarla en común en una colina de la propia Inglaterra.

Es más, Winstanley y sus seguidores, personas profundamente religiosas, plantearon en varias ocasiones que lo que aspiraban construir era una sociedad paradisiaca como era aquella en la que habían vivido Adán y Eva. Probablemente en esto les influyó la célebre frase del clérigo John Ball en la revolución campesina de 1381. Esta frase, que acabó convirtiéndose en eslogan revolucionario, rezaba: “cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el señor?” (*when Adam delved and Eva span, who was then the gentleman?*). Este planteamiento utópico, que descansa sobre el regreso a un paraíso perdido, está también presente en la que quizá sea la mejor obra poética en lengua inglesa: *Paradise Lost*, de John Milton. Soy consciente de que aquí, en cierta medida, nos alejamos del modelo del relato utópico tradicional, pero creo que la obra de Milton ha de estar en nuestro discurso porque, al tiempo que presenta el anhelo de un mundo mejor, incluye en ella una serie de rasgos que nos permiten vincularla estrechamente con los acontecimientos de su tiempo.⁷⁰ Por otro lado, Milton mantuvo una actitud ambigua hacia la utopía: la rechazó en *Aeropagítica*, tildándolas de “imposibles” y de “mandatos colaterales, vanos y estériles”;⁷¹ mientras que en un escrito anterior agradecía a Moro y a Bacon tan fantástica y necesaria creación. Frente a esta ambigüedad, y siguiendo en buena medida a Amy Boesky, “esta equívoca admiración

⁷⁰ Existen otros relatos utópicos contemporáneos a Milton y Winstanley más próximos al modelo de Moro. No dispongo aquí de espacio tratarlos todos, pero habría al menos que mencionar *A description of the Famous Kingdome of Macaria* (1641), de Hartlib aunque en los últimos años se le atribuye a Gabriel Platte; *Nova Solyma* (1648) de Samuel Gott; u *Oceana* (1656) de James Harrington.

⁷¹ En *Aeropagítica* Milton defiende la libertad de prensa frente a la Orden del Parlamento de 1643 que buscaba la censura y control de los libros. Es hablando sobre la utopía platónica cuando Milton expresa que “Platón proponía peculiarmente esa ley para la república que había imaginado, mas no para otra alguna [...] bien sabía él que aquella obligación de licencia para los poemas se hallaba en relación y dependencia de otras disposiciones previstas para su república imaginaria, en este mundo imposibles; de suerte que ni él mismo ni ningún magistrado o ciudad imitaron jamás aquel propósito que, tomado aparte de aquellos otros mandatos colaterales, vano y estéril resultara”. MILTON, J.: *Aeropagítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 66.

de Milton por el modelo utópico estará presente en su *Paraiso Perdido*".⁷²

Pero, ¿qué decir de Milton y de su participación en los sucesos de su tiempo? Nacido en una acomodada familia puritana, portador de una vastísima erudición, el empeoramiento de la situación política inglesa le sorprendió en Italia en 1639, y se decidió a volver a su país. Allí, se mostró como un firme partidario de la causa del Parlamento y volcó su pluma contra los obispos realistas del reino. Los obispos, decía en uno de sus panfletos, "eran invariablemente hombres que «malgastaron su juventud holgazaneando, pimplando [i. e. emborrachándose] y entregándose al puterío, malgastaron sus estudios en cuestiones improductivas y sofisterías propias de bárbaros, su madurez en ambiciones absurdas y en la ociosidad, y malgastan su vejez en medio de la avaricia, la chochez y la enfermedad".⁷³ Este activismo le valió ser nombrado bajo el gobierno de Cromwell Ministro de Lenguas Extranjeras; y por ello mismo, tras la restauración Estuardo temería (y con razón) por su vida, aunque no sufrió ninguna represalia gracias a sus amistades en las altas esferas políticas. Aquello por lo que más podía temer es que, cuando se produjo la ejecución de Carlos I en 1649, que causó una enorme conmoción en toda Europa occidental, Milton apoyó decididamente la decisión adoptada. Apenas dos semanas después de la ejecución de Carlos I, publicó *El título de reyes y magistrados*. Con este largo panfleto de carácter polémico, Milton daba un paso adelante y firmó públicamente la sentencia de muerte del monarca. En el escrito postulaba, en clave contractualista, que si el rey no respetaba lo acordado con el pueblo se convertía en tirano: en esta tesitura, el pueblo no le debería ninguna lealtad y el regicidio (o tiranicidio, si se prefiere) era plenamente legítimo.⁷⁴

⁷² BOESKY, A.: "Milton's Heaven and the Model of English Utopia", *Studies in English Literature, 1500-1900*. Vol. 36, nº 1, Winter 1996, p. 92. La traducción de la cita es mía.

⁷³ Esta cita, perteneciente al "Animadversions upon the Remonstrants Defence, Against Smectymnuus", la tomo de GREENBLATT, S. *Ascenso y caída de Adán y Eva*. Barcelona, Crítica, 2018, p. 325. Asimismo, recojo otros datos biográficos de CAMPBELL, G.; CORNS, T. N.: *John Milton. Life, Work and Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁷⁴ Esta postura de Milton con respecto a la ejecución del monarca la desarrolla Thomas N. Corns, quien enfatiza que Milton quiso dejar claro que "la lógica de su argumento no signi-

Su vida personal, al parecer, se vio marcada por un matrimonio fallido en 1642 que le llevó a escribir un polémico panfleto defendiendo el divorcio. Su postura, de nuevo en clave contractualista, rememora los argumentos que había utilizado ante la ejecución del monarca: si ambos cónyuges sentían la unión que habían establecido como desgraciada, ¿qué sentido tenía prolongarla en el tiempo?⁷⁵ Desde luego, la jerarquía eclesiástica se basaba en la afirmación bíblica “lo que dios ha unido, no ha de separarlo el hombre” para mantener su postura. Pero Milton insistía en su panfleto que el divorcio estaba plenamente de acuerdo con el mandato divino si uno leía atentamente el Génesis. Aquí, Adán decide participar del «pecado original», de acuerdo con el término empleado en la canónica interpretación de San Agustín,⁷⁶ por amor a su compañera. Y decide voluntariamente, según Milton, compartir su suerte, pero de no haberlo hecho así sólo Eva hubiese sido expulsada del Paraíso. Y es que ésta fue una historia que siempre apasionó a Milton: al final de su vida, ciego (fue perdiendo la vista progresivamente a partir de los cuarenta años) y retirado de sus actividades políticas, decidió escribir con ayuda de sus hijas, con las que mantuvo una relación tormentosa, sus tres principales obras poéticas: *Paraíso Perdido* (1667); *Paraíso recobrado* (1671) y *Sansón Agonista* (1671). Aunque interrelacionadas, nos centramos aquí en la que fue, en mi modesta opinión, su obra maestra: *Paraíso Perdido*

ficaba que todos los reyes fuesen tiranos”. En palabras del poeta: “[...] Yo quisiera defender mi honestidad afirmando que nunca he pronunciado una sola palabra contra los reyes, sino sólo contra los tiranos: la peste y la plaga de los monarcas”. La traducción es mía y tomo las citas de CORNS, T. N.: “Milton and the characteristics of a Free Commonwealth”, en ARMITAGE, D.; HIMY, A.; SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 33 y 35.

⁷⁵ Cabe señalar que la Iglesia de Inglaterra no modificó de manera significativa la concepción católica del matrimonio. Pasarían más de trescientos años antes de que los radicales –para la época– cambios reclamados por Milton fueran legalizados finalmente en la Ley de Reforma del Divorcio de 1969-1973.

⁷⁶ Sobre el pasaje de Adán y Eva, han coexistido desde la antigüedad dos lecturas rivales: las que leen el Génesis en clave alegórica (Filón, Orígenes), y los que propusieron una lectura literal. San Agustín de Hipona fue el principal exponente de la interpretación literal, interpretación que Milton sigue en buena medida en *Paraíso Perdido*. Para una consulta más profunda de estas lecturas remito al mencionado libro GREENBLATT, S. *Ascenso y caída...*

—no por casualidad el título de este trabajo presenta, a modo de cierre, la fecha 1667, año de publicación del poema— examinando los elementos utópicos presentes en la misma.⁷⁷

Paraíso Perdido recoge la historia de Adán y Eva contada en clave literal; es decir, ambos son dos seres humanos que piensan, sienten y analizan todo aquello que les ocurre, según el relato bíblico, en el Jardín del Edén. Pero su relato, de una gran tensión emocional, no se circunscribe sólo a ellos dos, sino también a lo que ocurre en el Cielo, con un Dios en guerra contra el Ángel Caído y sus seguidores. Aquí es donde varias interpretaciones han señalado que la utopía miltoniana no se encuentra tanto en el Edén, sino en el reino de Dios, organizado como un disciplinado ejército a la manera del *New Model Army*. Esta postura la defiende, por ejemplo, Amy Boesky, cuando nos dice que “el cielo de Milton es un estado militarista. Todavía más, es un estado militarista en un nuevo modelo de disciplina: sus tácticas reflejan las estrategias desplegadas por el ejército de Cromwell durante la guerra civil”.⁷⁸ Y lo cierto es que hay motivos para prestar crédito a esta lectura: los ángeles que cumplen las ordenes de dios lo hacen sin cuestionarlas ni lo más mínimo, acatándolas como mandatos incontestables de un superior de acuerdo con la doctrina de los ejércitos modernos. Por ejemplo, Gabriel da órdenes a sus ángeles-soldado, para que busquen a Satanás en el Jardín, en los siguientes términos:

Los armados Querubines sus nocturnas rondas
Empezaban en despliegue de guerrera formación,
Cuando Gabriel a su segundo así le dijo:
«Uzziel, de éstos toma la mitad y el sur orilla
Con severa vigilancia; éstos otros costearán el norte:
Al oeste confluimos». Como lenguas se dividen

⁷⁷ *Paraíso recobrado* cuenta, centrándose en el pasaje de Cristo en el desierto, como éste de acuerdo con la tradición cristiana redimió a la humanidad. Además de esta conexión, creo que en ambos poemas recoge, como ideal político utópico (al menos para aquellos días) la libertad del ser humano. Sobre esta postura acerca del liberalismo de Milton he manejado KWIATKOWSKA, T.: “El paraíso recuperado: el radicalismo de John Milton”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, n° 18, 1989, pp. 191-198.

⁷⁸ BOESKY, A.: “Milton’s Heaven...”, p. 93.

De una llama: la mitad a escudo vira, a lanza la mitad.
 De éstos a dos Ángeles Gabriel llamó, sutiles, fuertes,
 Que a su lado estaban, ordenándoles:
 «Ithuriel, Zefón, con ala pronta
 Y sin dejar esquina, registrad el parque,
 Sobre todo donde habitan las hermosas criaturas,
 Ya dormidas, puede ahora, sin pensar en daño.
 Esta tarde al declinar el Sol llegó
 Quien dijo que un Espíritu infernal venía
 En esta dirección (insólita noticia) huido
 De la cárcel del Abismo, en misión sin duda vil:
 Prendedlo, pues, allí donde lo halléis y aquí portadlo».⁷⁹

Frente a esta actitud, jerárquica y obediente, contrasta cómo en el otro lado Satanás y sus seguidores todo lo discuten de una manera que podríamos definir como asamblearia. En este sentido, la utopía celestial miltoniana presenta, tal y como lo hacía en algunos aspectos la obra de Moro, unos tintes autoritarios.

Pero, considero, estos aspectos utópicos no residen exclusivamente en el cielo miltoniano; también las escenas que se desarrollan en el Paraíso los recogen. Por ejemplo, y examinando un aspecto literario, varias de las utopías anteriores seguían el recurso de mostrar la sociedad idealizada a través de un diálogo. En *Paraíso Perdido*, este diálogo se produce entre el arcángel Rafael y Adán (quedando Eva «discretamente» fuera de tan alta conversación, de acuerdo con las ideas sexistas de la época). Adán pregunta afanosamente a Rafael sobre cómo es el mundo de los ángeles, en compañía de dios, para establecer una comparación con su realidad. Pero poco después Adán, llevado por una muy humana curiosidad, comienza a preguntar al arcángel sobre el funcionamiento y significado de los astros celestes –no en vano, como ya hemos apuntado, estamos en la época de las revoluciones de Copérnico, Galileo y Kepler–. La respuesta de Rafael, totalmente coherente con la prohibición de Dios de no comer del Árbol del Conocimiento, no puede ser más explícita:

⁷⁹ MILTON, J.: *El Paraíso perdido*. Madrid, Cátedra, 2006, pp. 220-221. Para un estudio acerca de los ángeles de Milton en relación con el temprano pensamiento moderno puede consultarse RAYMOND, J.: *Milton's Angels. The Early-Modern Imagination*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

No inquietes tu pensar con recónditas cuestiones:
 Queden para Dios arriba, tú a él sirve y teme.
 De otras criaturas, como más le plazca,
 Dondequiera que emplazadas, deja que disponga:
 Tú disfruta de sus dones, este Paraíso
 Y tu Eva hermosa; mas el cielo tú muy alto tienes
 Para comprenderlo; humilde sabio sé:
 Piensa sólo lo que a ti y tu ser concierne;
 Otros mundos no los sueñes, ni qué criaturas
 Los habiten, en qué estado, condición, o grado;
 Date por contento con las cosas ya explicadas,
 Y no sólo de la Tierra, sino así del sumo Cielo». ⁸⁰

En teoría, Adán se muestra perfectamente de acuerdo con la respuesta, pero no así Eva, que como sabemos será “engañada” por el demonio en forma de serpiente. Pero, ¿queda de verdad Adán satisfecho con la negación del conocimiento que le ofrece Rafael? Cabe aventurar: ¿hubiese quedado el propio Milton satisfecho con esas respuestas, después de haber defendido con tanto ardor en *Aeropagítica* la libertad del conocimiento? Estas preguntas son de difícil respuesta, pero lo cierto es que en toda la obra parece persistir una tensión, un mensaje de que para Milton, quizá, la caída no fue solo un desastre, sino también cierta liberación. Christopher Hill escribió que al leer el poema se percibe una “tensa contradicción entre lo que el poema afirma y lo que nos fuerza a sentir [...] la emoción que subyace es más subversiva que el argumento del mismo”. ⁸¹ Y, creo, si todo el pensamiento de Milton encuentra como un sólido pilar, siempre presente, la libertad individual, igual parece ocurrir en *Paraíso Perdido*: sin conocimiento no hay libertad (asimismo, esta apuesta por la libertad coincide plenamente con la coyuntura histórica en la que se inserta, marcada por el enfrentamiento entre parlamentarismo y absolutismo monárquico). Es por ello que Dios decide enviar a Rafael para que informe a la pareja de que Satanás tratará de corromperles. Dios quiere que dispongan de esa información, para poder decidir con libertad; pero Eva aspirará en el relato de Milton a un conocimiento mayor, convenciéndose a sí misma con estas palabras:

⁸⁰ MILTON, J.: *El Paraíso perdido...*, pp. 374-375.

⁸¹ HILL, C.: *El mundo trastornado...*, pp. 385-386.

En plata pues: ¿qué nos prohíbe conocer?
 ¿Prohíbe el bien, ser sabios nos prohíbe acaso?
 Prohibiciones tales no sujetan. Mas si muerte
 Nos sujeta con resultas, ¿qué aprovecha entonces
 Libertad interna? En el día que comamos
 De este bello fruto, nuestro sino es muerte.⁸²

Parece como si Milton, pese a entender como principio fundamental que sin conocimiento no hay libertad, nos quisiese advertir de la peligrosidad de una curiosidad desenfrenada. Con todo, después de probar el fruto, el castigo divino será inminente, y la expulsión del Edén es narrada en un tono dramático. La intensidad de la escena descrita se corresponde, me parece, con la dolorosa intensidad pictórica con la que Masaccio plasmó la expulsión de Adán y Eva del paraíso. Es decir, es a todas luces una desgracia, un «paraíso perdido». Y no obstante, en una nueva muestra de la complejidad del brillante poema, presenta al arcángel Miguel diciendo a Adán, mientras ejecuta la expulsión: “no lamentarás, haciéndolo, Dejar atrás el Paraíso, puesto que tendrás Un Paraíso en tu interior, y mucho más dichoso”.⁸³ Como si quisiese enfatizar que, a pesar de la pérdida, el ser humano puede –y debe– buscar el paraíso, buscar la utopía, también en este mundo terrenal.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE UTOPIAS HOY

Como punto final a este trabajo, y teniendo presentes las utopías que hemos abordado, quisiera concluir planteando que las utopías del siglo XVII presentan muchos de los problemas a los que se enfrentaron las sociedades europeas de la época: la guerra, el despegue de la ciencia moderna, el poder, la justicia... Y ante las frustraciones e imposibilidades que encararon decidieron elaborar, siquiera como ejercicio imaginativo, o con verdadera intención transformadora, sociedades ideales en las que primase la felicidad. Desde luego, la utopía como proceder no solo literario, sino también político, no se detiene en el periodo analizado. Los siglos XVIII y XIX son muy fértiles en

⁸² MILTON, J.: *El Paraíso perdido...*, p. 436.

⁸³ MILTON, J.: *El Paraíso perdido...*, p. 583.

este tipo de pensamiento: sirva, como muestra, el socialismo utópico de Fourier y su utopía particular llevada a la práctica en esa curiosa disposición denominada falansterios.⁸⁴

Y, por supuesto, en la primera mitad del siglo XX también hubo presente un discurso utópico que, en algunos casos, y trágicamente, se hizo realidad. Es cierto que el marxismo renegó del socialismo utópico, argumentando que solo servían para generar frustración y dispersión ante la necesidad de analizar fríamente los mecanismos internos del sistema capitalista para derrotarlo. Pero los fines eran en buena medida utópicos: alcanzar una sociedad sin clases en la que reinase la libertad y la felicidad. Por el camino, desde luego, todos estos planteamientos utópicos se perdieron hasta desembocar en esa distopía totalitaria muy real que fue el estalinismo.⁸⁵ Asimismo, tal y como plantea el historiador Götz Aly, también hubo una utopía nazi, basada en estado totalitario que se confundía con la comunidad racial. En esta obra podemos leer que:

Vista desde dentro, la lucha de razas parecía sugerir el final de la lucha de clases, y con ella propagó el NSDAP una de las utopías social-revolucionarias y nacional-revolucionarias del siglo precedente, que lo hizo popular y de la que extraía sus energías criminales. Hitler hablaba de la «construcción del Estado social del pueblo», de un «Estado social» que supuestamente existiría algún día y en el que «se derribarían todas las barreras sociales».⁸⁶

⁸⁴ El economista Robert L. Heilbroner, en una conocida obra sobre pensamiento económico, nos dice que estos *phalanstères* tendrían una disposición semejante a la de un gran hotel en el que la eficiencia se lograría mediante la centralización. Asimismo, todos sus miembros deberían trabajar, pero cada uno lo haría en cada momento en lo que más le apeteciese. Puede parecer poco prometedor y un tanto disparatado, pero este proyecto utópico contó con cierto predicamento y “en un momento dado llegó a haber por lo menos 178 grupos utópicos, con un grupo de miembros de entre 15 y 900 cada uno”. HEILBRONER, R.: *Los filósofos terrenales*. Madrid, Alianza, 2015, p. 185.

⁸⁵ Esta experiencia totalitaria estalinista, que sin embargo se presentaba a sí misma orgullosamente como “el paraíso de los trabajadores”, ha sido magistralmente relatada en la literatura rusa por Solzhenitsyn, Grossman, Shalámov, Todorov... Tengo presente cómo en *Vida y destino* Vasili Grossman relata que el hecho de que un niño pequeño pintase unos bigotes a una imagen de Stalin que andaba por la casa podía tener consecuencias fatales para toda la familia.

⁸⁶ ALY, G.: *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*. Barcelona, Crítica, 2006,

Estos dos tenebrosos episodios históricos nos hablan, sin duda, de los riesgos asociados a las utopías cuando la idealización de un sistema político, social, económico o cultural se acaba convirtiendo en un fin al que se ha de someter todo lo demás: incluidos, por supuesto, los seres humanos. Pero me parece excesivo señalar que todo pensamiento utópico tenga que llevar necesariamente a este fin: hablar, como se ha hecho en ocasiones, del primer marxismo como filosofía del gulag me parece que tiene la misma seriedad que decir que ya en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith está presente el vergonzoso episodio de la historia financiera reciente que protagonizó Lehman Brothers en 2008.

Porque se puede decir que el capitalismo, de corte productivo y durante un espacio de tiempo con vocación redistributiva y social, ha generado su propia distopía en forma de neoliberalismo desbocado e irracional. En este sistema mundial, imperante hoy en día, se defiende una libertad a ultranza: pero si se examina detenidamente se concluye pronto que esta libertad se reserva para los capitales especulativos, y no para las personas. Es ya inabarcable la literatura que aborda estas problemáticas presentes –también la que las legitima–, pero en una obra de investigación reciente que trata los entresijos de la desigualdad en Estados Unidos, asociándola a hechos como la derogación de la ley Glass-Steagall⁸⁷ en 1999 y las enloquecidas prácticas de Wall Street, Matt Taibbi escribe lo siguiente:

Puede uno volverse loco tratando de entender qué sentido, económico o de otro tipo, tiene esto. Es que no lo tiene [...] la nueva realidad es una pesadilla de ciencia ficción [...] Tenemos una gigantesca burocracia-trituradora que altera literalmente la constitución física de los ciudadanos, convirtiendo a los perdedores en una especie animal más insignificante y

pp. 11-12. En este libro también se explica como *La ciudad del sol* de Campanella tuvo gran difusión en la Alemania nazi, pero con una significativa modificación del título: en lugar del literal *Die Sonnenstadt* (ciudad del sol), se optó por un contundente *Der Sonnentaat* (el estado solar), que no podía ser otro que el estado racial nazi.

⁸⁷ Esta ley prohibía que los bancos de depósitos se dedicasen a actividades de inversión financiera, con la intención –sensata, bajo mi pinto de vista–, de que los ahorros de la gente no se dedicasen a inversiones especulativas de alto riesgo. Con su supresión en 1999, y la inmediata constitución de Citigroup, se inició la espectacular catarsis financiera que condujo a la crisis mundial de 2008.

más dócil, al tiempo que engrandece a los triunfadores, convirtiéndolos en formidables superhombres inmunes a todo [...] En la distopía orwelliana, la falta más grave era el *crimetal*; en la nueva distopía empresarial en la que vivimos, el crimen interno que hay que ocultar es la pobreza, en particular la indigencia financiera.⁸⁸

Si este es el mundo en el que vivimos, o hacia el que parece que tendemos, hay motivos para estar preocupados. En una etapa de crisis, de desorientación y de zozobra, como fue el siglo XVII europeo, intelectuales como Moro, Campanella o Winstanley mostraron su preocupación y defendieron –o imaginaron– sociedades más justas: con una valentía que roza la heroicidad en muchos casos. También este fue el caso de muchos autores en los siglos posteriores, hasta llegar a 1945, cuando diversos líderes europeos apostaron por una utopía de unión y concordia que constituye hasta la fecha el mejor experimento histórico de integración y prosperidad regional. Pero este proyecto también está amenazado en la actualidad, y después del fin de las ideologías y del (erróneo) fin de la historia asistimos impotentes a la muerte de las utopías, entendidas como el impulso que conduce al ser humano a desear e imaginar un mundo mejor. Russell Jacoby ha dedicado varias obras a este tema, alcanzando hace ya algún tiempo la siguiente conclusión:

Nos vemos cada vez más forzados a elegir entre el *status quo* o entre algo todavía peor. No parece existir ninguna otra alternativa. Hemos entrado en la era de la aquiescencia, en la que edificamos nuestras vidas, familias y carreras con apenas una mínima esperanza de que el futuro sea distinto del presente. Por decirlo de otro modo: el espíritu utópico –la idea de que el futuro podía trascender al presente– ha desaparecido.⁸⁹

En una época plagada de dificultades como la nuestra, creo que la lectura de las obras utópicas puede servir para que retomemos la noción de creer en un mundo mejor, más justo y equitativo. Por supuesto, siempre desde la responsabilidad y la sensatez, para tratar de recuperar la idea de que otro mundo es posible y superar el entre nosotros arraigado lema *There is no alternative*

⁸⁸ TAIBBI, M.: La brecha. La injusticia en la era de las grandes desigualdades económicas. Madrid, Capitán Swing, 2015, pp. 348-349.

⁸⁹ JACOBY, R.: *The end of Utopia. Politics and Culture in the Age of Apathy*. New York, Basic Books, 1999, p. XI. La traducción es mía.

thatcheriano. Para ello, como decía Eduardo Galeano, podemos concebir la utopía como un horizonte, que nos permita ponernos a caminar. Y frente al discurso cerradamente anti-utópico, que las vincula con infértiles fantasías o con tenebrosas sociedades totalitarias, hay que recordar a Anatole France cuando nos dijo que “la utopía es el principio de todo progreso y el diseño de un futuro mejor”.

BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

- ADDANTE, L.: *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*. Bari, Laterza, 2018.
- ALY, G.: *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*. Barcelona, Crítica, 2006.
- ANDREAE, J. V.: *Cristianópolis*. Madrid, Akal, 2010.
- BACON, F.: *Nueva Atlántida*. Madrid, Akal, 2006.
- BOESKY, A.: “Milton’s Heaven and the Model of English Utopia”, *Studies in English Literature, 1500-1900*. Vol. 36, nº 1, Winter 1996, pp. 91-110.
- BRAUDEL, F.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (II volúmenes). México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CAMPANELLA, T.: *La ciudad del sol y Monarquía de España*. Madrid, Ilustre Colegio de Abogados de Madrid, 1999.
- CAMPBELL, G.; CORNS, T. N.: *John Milton. Life, Work and Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- CORNS, T. N.: “Milton and the characteristics of a Free Commonwealth”, en ARMITAGE, D.; HIMY, A.; SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 25-42.
- DELUMEAU, J.: *El misterio Campanella*. Madrid, Akal, 2014.
- FIRPO, L.: *I processi di T. Campanella*. Roma, Salerno, 1998.
- FONTANA, J.: *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.
- GARCÍA, B. J.: “La Guerra de los Treinta Años y otros conflictos asociados”, en FLORISTÁN, A. (Coord.): *Historia moderna universal*. Barcelona, Ariel, 2015.
- GARIN, E.: *La educación en Europa 1400-1600*. Barcelona, Crítica, 1987.
- GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península, 2016.

- GIUSSO, L.: “Monarquía del Mesía y monarquía española en Campanella”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 75, 1954, pp. 69-82.
- GOULD, S. J.: *Ciencia versus Religión. Un falso conflicto*. Barcelona, Crítica, 2010.
- GREENBLATT, S.: *Ascenso y caída de Adán y Eva*. Barcelona, Crítica, 2018.
- GREENGRASS, M.: *La destrucción de la cristiandad. Europa 1517-1648*. Barcelona, Pasado & Presente, 2015.
- GUMILEV, L.: *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del Preste Juan*. Barcelona, Crítica, 1994.
- HEADLEY, J. M.: *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- HEILBRONER, R.: *Los filósofos terrenales*. Madrid, Alianza, 2015.
- HILL, C.: *La revolución inglesa de 1640*. Barcelona, Anagrama, 1977.
- _____, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI, 1983.
- JACOBY, R.: *The end of Utopia. Politics and Culture in the Age of Apathy*. New York, Basic Books, 1999.
- KELSEY, H.: *El viajero accidental. Los primeros circunnavegadores en la era de los descubrimientos*. Barcelona, Pasado & Presente, 2017.
- KWIATKOWSKA, T.: “El paraíso recuperado: el radicalismo de John Milton”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, nº 18, 1989, pp. 191-198.
- LAPEYRE, H.: *Las monarquías europeos del siglo XVI. Las relaciones internacionales*. Barcelona, Labor, 1979.
- MANUEL, F. y F.: *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- MILTON, J.: *Aeropagítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____, *El Paraíso perdido*. Madrid, Cátedra, 2006.
- _____, *El Paraíso recobrado; Sansón Agonista*. Madrid, Cátedra, 2008.
- MORO, T.: *Utopía*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2013.
- MUMFORD, L.: *Historia de las utopías*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013.
- OLIN, J.C. (ed.): *Interpreting Thomas More's Utopia*. New York, Fordham University Press, 1997.
- PRICE, B. (ed.): *Francis Bacon's New Atlantis. New interdisciplinary essays*. Manchester, Manchester University Press, 2002.
- QUINTON, A.: *Francis Bacon*. Madrid, Alianza, 1985.
- SKINNER, Q.: “More's Utopia”, *Past and Present*, n. 38, 1967, pp. 153-168.
- _____, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- STONE, L.: *La crisis de la aristocracia (1558-1641)*. Madrid, Alianza, 1985.

TENENTI, A.: *De las revueltas a las revoluciones*. Barcelona, Crítica, 1999.

THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, 2000.

WINSTANLEY, G.: *La ley de la libertad*. Buenos Aires, Biblos, 2005.

YATES, F.: *El Iluminismo Rosacruz*. México, Fondo de Cultura económica, 1981.

YORAN, H.: *Between Utopya and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanistic Republic of letters*. Plymouth, Lexington Books, 2010.