

Sociedades ideales y derecho

Ideal societies and right

Nuria Belloso Martín*

“Todo modelo de sociedad ideal en el que existe una actitud de sospecha hacia la naturaleza humana, el sistema legal se convierte en la piedra angular de la utopía” (Miriam Eliav-Feldon, *Realistic Utopias, The ideal imaginary societies of the Renaissance 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.109).

Resumen

A lo largo de la historia ha sido una constante la búsqueda de un sistema de organización social en el que no haya condiciones de miseria para una parte de la población, en el que todos puedan tener acceso a unos servicios de salud, a una educación, a una vivienda, a un trabajo digno, una sociedad donde la clase política no sea una clase opresora, interesada principalmente en obtener beneficios a través de la exacción de impuestos. Resulta sorprendente que estas cuestiones sigan siendo todavía un *desideratum*, ya que han sido numerosos los intentos y propuestas a lo largo de los siglos destinadas a encontrar una solución plausible. En la época de crisis económica que estamos viviendo en este último año, resurgen con fuerza las propuestas de un modelo de sociedad y de Estado que sea capaz de proporcionar a los ciudadanos condiciones de bienestar y calidad de vida. Son muy diversas las teorías que han intentado ofrecer una forma diversa de concebir la sociedad, la política, la religión, el derecho etc., cada una de ellas con mayor o menor fortuna. No podemos extendernos ahora en un estudio comparativo entre las principales. Por ello, hemos optado por reflejar algunos de los aspectos más significativos de las doctrinas utópicas, basadas en la comunidad de bienes, que se han formulado a lo largo de la historia. Son breves pinceladas pero que confiamos permitan ofrecer un marco de reflexión sobre esa *optima societate*, libre e igualitaria a la que, en el siglo XXI, seguimos aspirando.

* Profesora Titular de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Burgos (España)

Palabras-clave: Sociedad ideal. Utopía. Estado de naturaleza. Bondad natural. Derecho.

Abstract

Along the history it has been a constant the search of a system of social organization in which there are not conditions of misery for the population's part, in the one that all can have access to some services of health, to an education, to a housing, to a worthy work, a society where the political class is not a class oppressor, interested mainly in obtaining benefits through the exaction of taxes. It is surprising that these questions continue being still a desideratum, since they have been numerous the intents and proposals along the centuries dedicated to find a commendable solution. In the time of economic crisis that we are living in this last year, the proposals of a society model resurge with force and of State that is able to provide to the citizens conditions of well-being and quality of life. They are very diverse the theories that have tried to offer a diverse form of conceiving the society, the politics, the religion, the right etc., each one of them with more or smaller fortune. We cannot extend now in a comparative study among the main ones. In and of itself, we have opted to reflect some of the most significant aspects in the utopian doctrines, based on the community property that you/they have been formulated along the history. They are brief brushstrokes but that we trust they allow to offer a reflection mark on that good societies, free and equitable to the one that, in the XXI century, we continue aspiring.

Keywords: *Ideal society. Utopia. Nature State. Natural kindness. Right.*

Introducción

Aristóteles expuso que, en una sociedad bien ordenada, debían observarse dos principios en relación con el Derecho¹: las leyes

¹ A lo largo de la historia del pensamiento filosófico-jurídico y político han sido muy numerosos los filósofos que han intentado ofrecernos una concepción justa de la sociedad (Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, los Gracos en Roma, Jesus Cristo, Apolonio, Plutarco, los Padres de la Iglesia, T. Moro, Bodino, Campanella, Grocio, Hobbes, Locke, Puffendorf, Montesquieu, Rousseau, Helvecio, Smith, Condorcet, Mirabeau, Robespierre, Constant, Buonarotti, Owen, Saint-Simon, Mazzini, y tantos otros – pero, puesto que referirnos a todos desbordaría los límites propuestos de nuestro trabajo, vamos a hacer referencia únicamente a alguno de ellos.

debían ser pocas en número y, si se quería que fueran efectivas, sólo debían ser aplicadas a una población pequeña. Sir Thomas Moro, en *Utopía*, (MARTÍN, 1998, p. 209-242) aceptó el primero de los *principios* aristotélicos al trazar una sociedad ideal “muy bien gobernada con muy pocas leyes” y menos abogados. Pero cuando Moro publicó su obra en 1516 ya estaba abandonando el segundo principio de Aristóteles. Utopía no era una ciudad-estado sino una isla extensa con cincuenta y cuatro “espaciosas y magníficas ciudades” (*civitates*).

Durante los últimos quinientos años de la historia de occidente nos hemos alejado tanto del primero como del segundo de los principios de Aristóteles. El surgimiento de lo que ahora llamamos el Estado-policía, dedicado a tareas militares y fiscales, expandió enormemente el campo, alcance y cantidad de la regulación y legislación del gobierno hasta el punto de que, en la época de la guerra total, el Derecho no dejaba apenas ningún área de la vida social sin tocar y sin regular. Las leyes se multiplicaron y habían de ser cumplidas en todo lugar. La expansión del Estado social en la segunda mitad del siglo XX ha consolidado esta extensión e identificación de la ingeniería legal estatal. La infancia, la educación, la tercera edad, la salud, la seguridad, la vivienda, el transporte, el medio ambiente, la muerte y la disposición de nuestros restos mortales son todas materias que están sujetas al Derecho. Al multiplicarse las normas, se extiende su alcance (AVILÉS, 2002, p.11-12). Hemos rebasado los marcos nacionales y actualmente nos encontramos desarrollando sistemas de jurisdicción supranacional e institucional. El Derecho se ha convertido en un medio para reordenar y rehacer sociedades en continuo movimiento.

En el origen de estos procesos durante la Modernidad en Europa se encuentra el renacimiento de una tradición de especulación acerca de la buena sociedad y el mejor estado de una república; una tradición que en su forma utópica se ocupa de la relación crítica entre el derecho y la justicia social, el Derecho y la reestructuración de la sociedad, y el Derecho y la estabilidad social.

Si queremos comprender nuestros sistemas de Derecho, cada vez más complejos y extensos, así como su poder de influencia sobre comunidades cada vez más amplias, y vincularlos con temas de justicia y responsabilidad social, necesitamos partir de aquellos instrumentos que

tenemos a nuestro alcance para proceder a la discusión y el debate de tales asuntos. (AVILÉS, 2002, p.12).

A estas propuestas utópicas, que partiendo del pasado nos permiten entender mejor el presente, nos vamos a referir en las páginas que siguen.

1 Precedentes de la sociedad ideal

El pensamiento utópico abarca no sólo la vida política sino también la económica, la jurídica, la social y la privada (amor, matrimonio, educación). De ahí que, como señala R. Spaeman (1980), pueda hablarse de una utopía de la libertad, de la igualdad, del buen gobernante etc.

Las propuestas propiamente utópicas conllevan la desaparición de la vida política por cuatro causas: 1º) porque no hay relaciones exteriores: algunas sociedades imaginarias están aisladas; 2º) existe un único bien y una única vía hacia la vida buena (las leyes o instituciones reflejarán esas verdades sociales y morales); 3º) perfeccionamiento de las instituciones y desarrollo moral de los habitantes de la utopía; 4º) la sociedad perfecta es, por definición, permanente (cabe preguntarse si se puede admitir una sociedad sin cambios y sin historia). Según estos presupuestos, ¿cuál es pues, la teoría política que defienden las utopías? ¿democracia, gobierno de expertos o ausencia de gobierno?

La teoría utópica resulta atractiva por tres aspectos: 1º) describir una sociedad en su totalidad proporciona detalles sociales que generalmente no son tratados por otras teorías; 2º) el intentar construir la mejor sociedad posible hace que su teoría sea más ambiciosa y de mayor alcance que la convencional; 3º) el negar aspectos no ideales de las sociedades existentes proporciona a la teoría utópica una cierta distancia de la realidad, lo que la convierte en un instrumento de crítica importante.

A pesar de las diferencias, todos los modelos de sociedad ideal comparten una serie de rasgos comunes. Todo modelo de sociedad ideal supone la descripción detallada de una sociedad inexistente en el presente, pero que pretende realizarse en el futuro; esa implementación será terrenal; además, propone una serie de cambios radicales que transforman por completo la realidad histórica que le sirve como punto

de partida. Junto a esto, los modelos de sociedad ideal proponen una solución global que se considera definitiva porque es la forma óptima de gobierno de las cosas y de las personas si (y sólo si) no se alteran las condiciones originales que la determinan. Esta postura más moderada, sostenía que las formas políticas eran creaciones del ser humano y que desde el momento de su instauración comenzaba la cuenta atrás hasta llegar a su desaparición. De igual forma, la transformación de algún elemento fundacional que se considera fundamental en ese nuevo modelo de sociedad ideal puede determinar su adscripción a un nuevo modelo de sociedad ideal. Por último, en todas las sociedades ideales se produce una ambivalencia entre pesimismo y optimismo antropológico, aunque en cada una de ellas la presencia de estos factores es singular porque los motivos para ser pesimista u optimista son distintos. (AVILÉS, 2002, p. 440).

La capacidad fabuladora de la civilización griega inventó, muy tempranamente, una época de perfección pretérita del conjunto de la sociedad humana y un lugar dichoso para los héroes. Edad dorada y Campos Elíseos permiten a los griegos diseñar la utopía perdida y el paraíso recobrado, lo mismo que en los hebreos se conjugan el Edén adánico y la esperanza mesiánica de la auténtica tierra prometida, al final de los tiempos. Siglos más tarde, los romanos, con su escasa disposición para la utopía, adoptarán el mito griego de la edad de oro, como han mostrado las obras de Ovidio y de Virgilio. Se trataba de ubicar en la lejanía y en zona inaccesible el Paraíso, el Elíseo. En ello coinciden griegos y hebreos, pero también los fenicios. La utopía viajera se va a disparar en busca de los paraísos perdidos, de los símbolos edénicos, ya se trate del vellocino de oro o del Santo Grial, con la conciencia de los peligros y horrores que circundan el lugar de los bienaventurados. En esta actitud colabora la persistencia de viejos mitos astrales: allí donde el sol se pone, reina la muerte. En esta óptica, habrá creaciones utópicas con derivaciones sensualistas y placenteras y otras, por el contrario, responden a una línea ascética y represiva, entregada a la idealización del orden político espartano. (SEARA, 1995, p. 139-141).

Buena muestra de esta tendencia austera la constituye la *República* de Platón (427-347 a.C.), donde nos presentaba su ideal de comunidad política en toda su pureza, inspirando toda su filosofía política y social en el postulado de la subordinación inflexible de las partes al todo y, por consiguiente, de las clases sociales y sus miembros al bien

común de la ciudad. Esta unidad, en cuya virtud las exigencias de la colectividad deben prevalecer sobre los individuos, hace que suprima en las clases superiores la propiedad y la familia, para que los magistrados o gobernantes y guardianes puedan dedicarse a sus funciones sin interferencia de los intereses particulares. Las uniones sexuales no serán casuales y se tendrán particularmente en cuenta preocupaciones eugenésicas que recomendarán el abandono de los niños nacidos en condiciones insatisfactorias o en número excesivo. El comunismo de Platón es un comunismo de inspiración ética, o mejor dicho, política no económica; un comunismo “por razón de Estado”, limitado a las clases superiores, ya que éstas son las únicas que tienen una participación activa en la vida pública de la ciudad. Platón apenas se ocupa de la tercera clase social, los artesanos y agricultores, relegándoles únicamente a la esfera privada.

En la *República*, Platón no nos muestra una concepción de la sociedad igualitaria. Está más preocupado por defender una clase política honesta y virtuosa, la fórmula del rey-filósofo o del filósofo-rey. Habiendo sido discípulo de Sócrates, a la muerte de éste salió de Atenas profundamente decepcionado. La realidad política de Atenas, con sus mezquinas luchas de intereses y la injusticia cometida con Sócrates le hizo desistir de consagrarse a los negocios públicos. Entendió que el mal gobierno, fenómeno general de la época, sólo podía solucionarse a la luz de la verdadera filosofía que procuraría el orden y la justicia en las relaciones de individuos y grupos². En la Patrística, San Agustín integrará algunas de las propuestas platónicas, con ciertas dosis de idealismo, cuando diferencia la *Civitas Dei* o *civitas coelestis* de la *Civitas diaboli* o *civitas terrena*.

Siglos más tarde, T. Moro (1478-1535) intenta también recuperar el ideal antiguo del sabio conciliándolo con la espiritualidad cristiana. Por discrepancias con Enrique VIII acerca del pleito matrimonial del monarca

² Con todo, hay que advertir que la defensa del comunismo por parte de Platón no es homogénea a lo largo de sus obras. Donde más fuerza tiene es en la República - en la que la posesión y el uso de propiedad está controladas -. En Las Leyes no oculta que sigue considerando el comunismo como solución ideal, aunque le parece demasiado buena para la naturaleza humana. En consecuencia, cede ante la fragilidad humana en los dos puntos principales y deja subsistentes la propiedad privada y la familia. Sí conserva su plan de igualdad en la educación (SABINE, 1994, p.85).

con Catalina de Aragón, Moro fue obligado a dejar su cargo de Canciller de Inglaterra e ingresar en prisión para después ser ajusticiado. Su libro más conocido es *Acerca de la mejor constitución política y la isla de Utopía* (*De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia*. Lovaina, 1516). En ella se contiene la descripción del régimen político y social de un Estado perfecto en la imaginaria isla de Utopía, que Moro sitúa en los mismos mares del Sur, recientemente descubiertos³.

Como en Platón, se comienza también suscitando la relación entre el poder político y la sabiduría pero T. Moro, al igual que otros autores defensores de una sociedad utópica, será mucho más sensible con respecto a la desigualdad de clases. El incremento de la industria de la lana, con la consiguiente transformación de zonas de cultivo en zonas de pastoreo, provocaba la miseria en un número cada vez mayor de arrendatarios y colonos. Moro denuncia ese egoísmo social que divide el país en dos clases de enemigos. Incluso las propias leyes parecen hechas por los ricos para explotar a los pobres.

Contrastando con esta desigualdad, que desde el punto de vista cristiano y humanístico no podía tolerarse, en Utopía reina la comunidad de bienes. Su complemento es el deber del trabajo para todos, que permite reducir su duración y asegurar el ocio suficiente para el cultivo del espíritu y el desarrollo de la vida familiar. Si la comunidad de bienes nos recuerda el precedente de la *República* de Platón, se diferencia de él en la valoración positiva de la familia y del trabajo manual. De nuevo está presente Platón cuando Moro exceptúa del trabajo manual a una aristocracia del espíritu, llamada a gobernar. Esta idea de la comunidad de bienes en la Utopía parece estar inspirada en principios patristicos. Es la mayor conveniencia para el bien común la que determinará el régimen concreto de la propiedad.

³ Americo Vespucci había descubierto por entonces el Nuevo Mundo a los europeos. La presencia de América había hecho surgir la utopía. Cuenta Vespucci: "Viven sin rey sin ninguna clase de soberanía y cada uno es su propio dueño". Lo que nos muestra que la mente de Moro, como la de la época, estaba "predispuesta" para ciertas sugerencias y no para otras. Ni siquiera para Rousseau será un ideal este tipo de "salvaje". El Contrato social no es precisamente la consagración de la anarquía sino todo lo contrario. (Vid. Utopías del Renacimiento. Estudio, 1990, p. 13).

A diferencia de lo que suelen hacer los autores de utopías, Moro no aísla su comunidad ideal del resto de la humanidad. La isla de Utopía tiene, pues, una política exterior y está preparada para la guerra. El dinero, prácticamente suprimido en la esfera interna, es un medio lícito para premiar la muerte de los jefes enemigos y de sus consejeros. Con todo, los utopienses prefieren los éxitos diplomáticos a los militares, y a este fin establecen un sistema de prevención de la guerra basado principalmente en la dependencia económica de sus recursos respecto de Utopía. Este contraste entre la política interior y exterior de Utopía deriva de que a juicio de Moro, no se podía mantener Utopía en su aislamiento total. De ahí que mientras la pauta ético-social de Utopía no se haya generalizado, sus postulados no podrán ser aplicados íntegramente a un mundo que aún no conoce su sabia regulación⁴.

Más tarde, Tommaso Campanella (1568-1639) nos presenta la utopía en el Renacimiento italiano, principalmente a través de sus obras *La Città del Sole* y de su *Aforismi politici*. Fraile dominico en Calabria estudió, según la tradición de su orden, la filosofía aristotélico-tomista, pero ello no le impidió la lectura de otros muchos libros de astrología, ciencias ocultas, textos proféticos etc, sin detenerse por el hecho de que tales libros estuviesen prohibidos por el Santo Oficio. Fruto de sus lecturas realizó numerosas críticas que afectaban tanto a la organización eclesiástica como a los abusos cometidos por sus miembros más destacados: “*Li martiri andarono in cielo, li vescovi si guardano la pancia.*” (CAMPANELLA, 1945, p. 54).

Tras verse complicado en varios procesos, por último es acusado de dirigir una conspiración contra la dominación española y condenado a un encarcelamiento de veintisiete años (1599-1626). Campanella parecía convencido de estar destinado a la renovación de la humanidad e intentó plasmar en la realidad un proyecto político de carácter universalista que debía dar lugar a una nueva era de paz y felicidad para todos los hombres. *La Città del Sole* parece que fue redactada en 1602,

⁴ Utopía ejerció un notable influjo en la colonización del Nuevo Mundo. Vasco de Quiroga (1470-1565), o bispo de Michoacán en el virreinato de Nueva España la aplicó fundando comunidades indígenas según el modelo de la Utopía de Moro (con trabajo manual generalizado y diversificado en seis horas diarias, propiedad comunal de las tierras, vida sencilla y atención a la dimensión espiritual). Consiguio además de Carlos V para los indios de sus asentamientos la supresión del pago de tributos.

en la cárcel, y retocada y completada más tarde. En ella presenta la construcción de ese nuevo orden basado en la unidad política, social y religiosa de toda la humanidad, estableciéndose para todos los pueblos una única y suprema autoridad, cuya sabiduría la haría obrar bien y justamente. Se trataba de construir un Estado-comunitario de carácter universal, en el que las relaciones Estado-ciudadano no se justificaran exclusivamente en base a razones pragmáticas.

Al frente de la Ciudad del Sol hay un príncipe-sacerdote, el Metafísico, elegido por un Colegio de magistrados que tiene asimismo funciones religiosas y civiles a la vez. Junto al Metafísico, tres príncipes-sacerdotes, cuyos nombres equivalen a *Potestas*, *Sapientia* y *Amor*, se distribuyen las respectivas tareas de gobierno. (CAMPANELLA, 1991).

Se destaca la importancia de la integración en el todo y lo que sea susceptible de desviar al hombre de dicha integración es eliminado. De ahí que en la Ciudad del Sol se suprima no sólo la propiedad privada, como en la isla de Utopía o en la República de Platón, sino también la familia, que T. Moro sí conservaría. En la Ciudad del Sol el trabajo es una obligación para todos. Ninguna clase de trabajo es despreciable. Como en Utopía, la universalidad del deber de trabajar permite reducir el horario diario del trabajo. Como en T. Moro se encuentra en Campanella una crítica social, referida en este caso no a Inglaterra sino a la ciudad de Nápoles, donde el trabajo pesa sobre una minoría, mientras una mayoría de ociosos se entrega a toda clase de vicios⁵.

⁵ El principio religioso de ambas repúblicas tampoco difiere mucho: los solarienses, como los utopienses, profesan la religión natural, pero añadiendo los primeros numerosos ingredientes astrológicos. Aquí el centro de gravedad se desplaza de la intimidad del sujeto a la proyección exterior de sus actos y su relación con la comunidad y el cosmos. Es característico el papel político de la confesión de los pecados que sirve para conocer los vicios y corregirlos. De forma semejante a como después defenderá E. Cabet, el ideal político-religioso de Campanella es el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ejercido a través del Sumo Pontífice como Vicario suyo y cabeza de la Iglesia, a la cual debe estar directamente sometido todo poder temporal. Esta doctrina inspiró a Campanella el más importante de sus escritos político-eclesiásticos, la *Monarchia del Messia*, donde defiende que los títulos jurídico-políticos quedan subsumidos en el religioso. Sin embargo, la unidad del principado papal no destruye los reinos y repúblicas particulares, sino que los confirma y perfecciona, puesto que los une. La espada temporal es utilizada por el Papa mediante los príncipes civiles. La defensa que hace Campanella de la religión le conduce a criticar las ideas de Maquiavelo al respecto, al haber rebajado la religión al rango de simple instrumentum regni.

En este florecer utópico que el Renacimiento proyecta hacia la modernidad, se ha hecho observar con frecuencia que, en España, no se produjo ninguna utopía – dejamos a un lado el significado que pudiera encerrar la obra cervantina de *El Quijote* – semejante a las de Moro, Bacon o Campanella. Tal vez, la única muestra de utopía pueda encontrarse en el significado real del descubrimiento de América en la concepción del mundo de la vieja Europa bien sea a través de la proyección de las ideas europeas sobre el continente americano, bien sea a través de la repercusión del Nuevo Mundo en las ideas y formas de la sociedad europea⁶.

⁶ En ocasiones el Derecho natural ha sido considerado como una utopía jurídica, por lo que cabe preguntarse qué hay de cierto en el carácter utópico del Derecho natural entre sus grandes representantes. En concreto, podemos destacar unas diferencias esenciales entre el Derecho natural, especialmente el clásico-racional y las utopías sociales. Una diferencia ya es de orden cronológico: el florecimiento del Derecho natural se encuentra en los siglos XVII y XVIII, mientras que el de las utopías sociales se encuentra en los comienzos del siglo XIX, es decir, en el mundo de la revolución industrial; en segundo lugar, las utopías sociales se nos presentan con el relato, con la descripción, no sólo novelesca, de una sociedad futura mejor. Las teorías del Derecho natural, en cambio, trabajan con deducciones desde un principio, se esfuerzan en conseguir el rango de una ciencia demostrativa; y por lo que se refiere a la tercera diferencia, ésta se encuentra en la intención objetiva. Las utopías sociales están dirigidas principalmente a la dicha, o por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que mantienen o producen aquellas. Las teorías iusnaturalistas, en cambio, están dirigidas predominantemente a la dignidad, a los derechos del hombre, a garantías jurídicas de la seguridad o libertad humanas, en tanto que categorías del orgullo humano. Y de acuerdo con ello, la utopía social está dirigida, ante todo, a la eliminación de la humillación humana. Sin embargo, no se disgregan totalmente ambos sueños de una vida social mejor (BLOCH, 1980, p. 208-210). Las utopías sociales no pueden quedar limitadas a su floración, es decir, a su floración inmediatamente pre-marxista en el siglo XIX, sino que tienen una larga e importante historia ante sí. Platón, el estoicismo y San Agustín trazaron Estados ideales; T. Moro, Campanella y Bacon escribieron, respectivamente, *Utopía*, u *Civitas Solis* y *Nova Atlantis* con toda una serie de reminiscencias del Derecho natural. Por ejemplo, la utopía social de T. Moro se basa en la idea iusnaturalista de la libertad natural del individuo, de igual manera que en el Derecho natural de Grocio se halla en el fondo un liberalismo utópico, la satisfacción de intereses individuales. Y del mismo modo existen conexiones entre la utopía radical del orden de Campanella y el sistema iusnaturalista de un absolutismo radical en Hobbes. En el proyecto de Kant sobre la paz perpetua se traspone al futuro un objeto iusnaturalista, como es el del cosmopolitismo y el del Estado universal deducido de él, aproximándolo *expressis verbis* al sueño de la utopía. Y es así que las abigarradas imágenes de un Estado mejor y las construcciones jurídicas confluyen en un proyecto del saber cómo las cosas deberían ser. (BLOCH, 1980, p. 210).

2 Modelos de sociedad real y utópica

M. A. Ramiro Avilés (2002, p. 440-444) diferencia unos modelos anómicos de sociedad real (Abundantia, Naturalia, Moralia y Millenium) de un modelo nómico de sociedad ideal (utopía). Vamos a referirnos brevemente a cada uno de estos modelos ya que constituyen arquetipos de la concepción antropológica del hombre y de sus posibilidades.

Abundantia es el modelo de sociedad ideal de las capas bajas de la población porque la solución que propone a los problemas sociales y políticos se basa en una inversión del mundo real mediante la cual donde había escasez, existe abundancia; donde fatiga, descanso; exclusión de las clases sociales privilegiadas; satisfacción de los deseos y apetitos más grotescos y sin conocimiento de límite alguno. Es un modelo herético no sólo por ser terrenal sino por localizar en el Oeste un lugar mejor que el paraíso religioso. En este modelo se observa que el deseo de escapar de la realidad se hace más evidente, puesto que las propuestas de reforma son irrealizables, ya que dependen de factores que ni son, ni van a ser, controlables por el ser humano o no lo eran en el momento de su aparición. La satisfacción de las necesidades y de los deseos de las personas sin necesidad de realizar ningún esfuerzo corporal es la clave de este modelo de sociedad ideal. En Abundantia, el hombre puede vivir en paz, sin que existan conflictos entre las personas y sin necesidad de normas que regulen sus comportamientos. La libertad y la igualdad son plenas y no generan situaciones conflictivas.

En Naturalia se produce una nueva configuración de todos los elementos, ya sean materiales, funcionales o históricos. En este modelo de sociedad ideal no se satisfacen todos y cada uno de los deseos de las personas sino sólo las necesidades básicas, porque el hombre, que ha reformado su comportamiento al recuperar la bondadosa naturaleza humana perdida, modera sus exigencias. La naturaleza humana se transforma radicalmente porque se recupera la configuración primigenia, ya que estaba viciada por los elementos artificiales de la sociedad. El retorno al estado de naturaleza a una sociedad anterior menos desarrollada social, científica, tecnológica y culturalmente es la propuesta que se hace en este modelo futuro de sociedad ideal. En Naturalia se defiende una postura distinta de la doctrina básica del contractualismo clásico que propugnaba la salida del estado de naturaleza y el paso necesario a la sociedad civil; se busca la vuelta a esa condición

humana y social perdida por los hombres. La simplificación de la vida y el abandono de la ciudad, junto a la reforma de la naturaleza humana, causan la desaparición de las normas e instituciones jurídicas.

En el modelo de Moralia el entorno natural no sufre ninguna alteración, sino que es el comportamiento humano quien, al transformarse, facilita el advenimiento de la sociedad ideal. A pesar de esta coincidencia no se recupera la naturaleza humana primigenia, sino que se crea una nueva naturaleza humana mediante el proceso de reeducación. La principal fuente de los problemas es la naturaleza humana y sólo una reforma de la misma puede servir para crear la sociedad ideal. En este modelo de sociedad ideal el elemento personal en el gobierno es más relevante que las estructuras formales e institucionales. La reforma de la naturaleza humana transforma a la sociedad porque genera una situación social en la que los conflictos entre las personas desaparecen. El ejercicio de las virtudes personales debe ser real y efectivo, sin simulación o disimulación por parte de los gobernantes o de los ciudadanos. Se logra constituir una sociedad de ángeles, de seres perfectamente racionales que actúan siempre de forma correcta, que respetan en todo momento la idea de justicia que está grabada en sus corazones. Por ello, no es necesaria la presencia de las normas.

En el modelo de Millenium la transformación total y radical de la sociedad se produce cuando las condiciones históricas que están determinadas sean las propicias. Este modelo de sociedad ideal se basa en la acción de una fuerza trascendental que es independiente de la voluntad humana y que puede manejar a los hombres como simples instrumentos de sus designios. El líder carismático investido con una misión divina maneja un grupo de personas y las encamina hacia la sociedad ideal, hacia el paraíso perdido que disfrutarán los elegidos. Como consecuencia de la acción de la fuerza trascendental, se transformará tanto el entorno natural como la naturaleza humana, y el resultado será una sociedad en la que los hombres puedan satisfacer sus necesidades y puedan prescindir de las normas y de las instituciones de gobierno. Este modelo de sociedad ideal es el que tiene un contacto más directo con la religión porque en un inicio era la doctrina oficial del cristianismo y posteriormente fue considerado una herejía, cuando se impuso la idea de la salvación ultraterrena y la acción necesaria de la iglesia.

Por último, el modelo de Utopía hereda la palabra creada por Moro e inicia una nueva forma de sociedad ideal. Todas las obras que se encuadran bajo esta etiqueta pertenecen a una misma tradición utópica porque la solución material que se camufla bajo el aspecto formal es idéntica. Concretamente, ninguno de estos autores piensa que la naturaleza humana o el entorno natural se perfeccionan sino que permanecen imperfectos. Buscan la perfección social. El gobierno óptimo no depende de la naturaleza humana o entorno natural, sino de una estructura formal de gobierno que los controle y palie, en la medida de lo posible, sus efectos negativos en la sociedad. El respeto de las normas y la abundancia de bienes tiene su origen en una serie de normas que establecen los comportamientos debidos, que sancionan la violación de las obligaciones y que distribuyen de forma adecuada los bienes materiales disponibles. En el modelo de Utopía se confía la transformación de la realidad al Derecho, a las normas jurídicas, a las estructuras formales de gobierno y administración creadas por la voluntad de los hombres.

Utopía es el único modelo de sociedad ideal que precisa la presencia de normas para alcanzar la forma óptima de gobierno. En el resto de sociedades ideales predomina la anomia, es decir, no se precisa la existencia de ningún tipo de norma que regule el comportamiento de las personas o administre la distribución de bienes. En Abundancia, Naturalia, Moralia o Millenium se pretende que la eliminación del Derecho no suponga el trasvase a otro sistema normativo de la autoridad que éste ejercía; ésta desaparece porque no es necesaria. En cambio, en el sistema basado en la solución aportada por Moro se refuerza la autoridad que tiene un sistema normativo para controlar los comportamientos de las personas. En las sociedades ideales anómicas pueden encontrarse acusas y argumentos para justificar no sólo la desaparición de las normas jurídicas sino de cualquier tipo de norma – morales o consuetudinarias. Las causas materiales son, primero, la abundancia de bienes; segundo, la perfección de la naturaleza humana que permite comportamientos justos o una justa adecuación de su comportamiento, la presencia de las normas no será necesaria. Si la población no tiene que luchar por conseguir los bienes materiales básicos para satisfacer sus necesidades y/o deseos, desaparecerá una de las principales causas que generan conflictos en la sociedad y las normas destinadas a solucionarlos carecerán de sentido.

Si no existen conflictos interpersonales generados por la lucha por los bienes y no existen problemas a la hora de interpretar qué es lo justo, el Derecho no tiene sentido en la sociedad porque no aporta nada. Además, existe una relación conflictiva entre sociedad ideal y Derecho porque la presencia de normas – en especial las jurídicas – se asocia a la idea de imperfección. Sólo son necesarios mecanismos formales de gobierno si la sociedad es imperfecta, al no resolver satisfactoriamente los problemas generados por la escasez de bienes y la maldad humana. (AVILÉS, 2002, p. 444).

3 Socialismo utópico

La antigua organización social, basada especialmente en la comunidad familiar y de residencia había cedido el paso a otra donde la actividad primaria era la vida productiva y lo básico de las relaciones era el espacio en que se desarrollaban. La revolución industrial trajo consigo la aspiración al protagonismo político de grandes sectores sociales. El conflicto entre una minoría de propietarios a los que se les reconocía íntegramente el derecho a la participación y una mayoría condenada al anonimato estaba estallando. Los defensores del ideal socialista serán los que se propongan alterar este esquema.

La vía seguida para lograr ese cambio ha sido variada. La más extendida fue la de Marx y Engels para quienes lo básico era la crítica del capitalismo como forma de producción central de la sociedad moderna, así como la lucha contra las formas políticas que la legitimaban y mantenían. La futura organización social tendría que fundarse sobre la propiedad colectiva de los medios de producción, capaz de garantizar la abundancia de bienes y servicios para todos, de forma que la igualdad efectiva de la sociedad comunista fuera la base de una organización política no discriminatoria que, incluso, habría de llegar a desaparecer como Estado.

El socialismo utópico fue otra de las vías seguidas aunque hay que señalar que con escasa relevancia práctica, fundamentalmente por los penosos resultados de las comunidades utópicas allí donde habían

sido puestas en práctica (Vg. New Lanarck o los distintos intentos de fundación de falansterios fourieristas)⁷.

El término socialismo aparece sobre 1830 sin que los hombres o las fuerzas que lo reivindican piensen en una proximidad a la utopía. Sin embargo, una alianza de movimientos, de ideas bastante contradictorias en el plano político, permite que la unión de los dos términos de socialismo y utopía sirva para designar, en el siglo XIX, un conjunto desigual de concepciones políticas desde el momento en que se preocupan de la cuestión social sin plantearla dentro de las metas del liberalismo o del marxismo. Paradójicamente, el propio marxismo es designado por algunos así, de tal forma que será la utopía socialista a la que se imputará el advenimiento del socialismo real.

La utopía ha sufrido numerosas críticas, acusada de engendrar, en nombre de “un hombre nuevo”, de una “sociedad nueva”, un Estado totalitario. En la raíz de la posición de la utopía hay una actitud de revuelta respecto a la necesidad de las cosas o del orden establecido. Por parte de los marxistas se consideraba que sólo su método, el materialismo dialéctico e histórico, podría considerarse verdadera ciencia. Cualquier otro método, como el de Fourier, el de Leroux⁸, el de E. Cabet, el de

⁷ Tal vez su despreocupación acerca de las exigencias de la práctica o por su capacidad de ofrecer soluciones coherentes para pequeños grupos ha provocado que tuvieran cierta influencia en las aspiraciones de renovación de nuevas formas de vida que recorrieron a las sociedades occidentales en la década de los años 70. Como el pensamiento anarquista o ácrata (que sería otra de las posibles vías a seguir. (MOUNIER, 1973), el pensamiento socialista utópico era, fundamentalmente, el deseo de una crítica radical del orden presente, buscando una sociedad basada en un nuevo orden, o desorden, económico, político y amoroso.

⁸ Buchez y P. Leroux propugnan por su parte un cristianismo socialista. El primero defiende la palabra socialismo como bandera de una religión para la humanidad y no la de la lucha de clases: “Uno para todos, todos para uno, en medio de la ciencia y del amor [...] Somos socialistas, si se quiere entender por socialismo la doctrina que no sacrifica ninguno de los términos de la fórmula: libertad, fraternidad, unidad, sino que concilia todos.” (BUCHEZ, 1840; también, *Du Christianisme et de ses origines démocratiques*, 1848). Leroux, por su parte, reinterpreta los acontecimientos políticos de 1793 a la luz del evangelio, intentando guiarse por la “teoría del fin común”. La Convención quiso “realizar el principio cristiano” mientras que la Constitución hizo la “obra protestante”, y fue individualista, olvidando “el fin de la actividad común” (Vid. *Introduction a la science de l'histoire*, 1833; también, *Historie Parlementaire de la Revolution française*, 1833-1838; y también, *Traité de Politique et de Science Sociale*, 1866). Sobre el “bien de todos” y el interés general. (ANCELA, 1975, p.167-169).

Owen o el de L. Blanc era utópico, es decir, ingenuo, pueril, irrealista, idealista, moralista, metafísico e incluso religioso y, de la misma forma que la religión, la utopía adormece al pueblo y difumina su conciencia de clase. Todo se salvó con Marx; el socialismo utópico, y ese es su mérito principal, no es más que la infancia del socialismo científico que anuncia y cuya puerta abre; es un socialismo “premarxista”. Se presenta el marxismo como la etapa de madurez del socialismo utópico. Esta afirmación de una continuidad histórica entre un socialismo utópico precursor superado y un marxismo científico que revela al movimiento obrero su plena madurez, es significativa de esa filosofía de la historia propia de todos los determinismos positivistas.

Se considera que los sistemas sociales de Saint-⁹, de Fourier¹⁰ y de Owen¹¹, entre otros, aportan algunos descubrimientos

⁹ Saint Simon, Claude-Henri de Rou VroY (1760-1825), socialista francés, fue uno de los primeros pensadores que intentaron identificar las principales características de la naciente Sociedad Industrial y mostrar la manera en que esta sociedad había comenzado a desarrollarse a partir del colapso del feudalismo. Sólo un nuevo conjunto alternativo de creencias en la ciencia “positiva” moderna podría servir de fundamento al orden postfeudal industrial. Se trataba de que las nacientes clases de ingenieros y artistas (en la esfera intelectual), y empresarios, industriales y productores (en la esfera más práctica de la política y de la administración) suplantaran a las viejas clases dirigentes: la nobleza terrateniente y el clero (los pilares gemelos del feudalismo). Tal imagen de la sociedad moderna puede ser interpretada como el gobierno de los tecnócratas o como otra variante del utilitarismo capitalista. Ambas interpretaciones tienen cierta justificación, puesto que Saint-Simon anhelaba elevar a posiciones de autoridad a varios tipos de expertos profesionales expertos, cuya tarea principal consistiría en promover las satisfacciones humanas en un marco básicamente capitalista, centrado en el mantenimiento de los derechos de propiedad privada. Saint-Simon identificaba el conflicto de clases como un importante factor de desarrollo social, pero no creía en la inevitabilidad de la lucha violenta entre ellas en tiempos modernos. No previó una sociedad futura sin clases, sino que suponía que toda sociedad debía estar dividida en varios rangos funcionales. Bajo el industrialismo, por ejemplo, las clases trabajadoras estarían subordinadas a sus líderes “naturales”, pero, al mismo tiempo, sus intereses estarían armoniosamente unidos en una concepción general del bien social. Contemplaba a todos los trabajadores – desde los campesinos a los empresarios – como miembros de una única clase de productores que compartían un interés común por eliminar, a través de la reforma pacífica, a todos los grupos no productivos de la sociedad. Una vez logrado ese objetivo, la armonía natural de intereses, al unir a todos los que ocupaban posiciones productivas, conduciría a un nuevo sentimiento de solidaridad social.

¹⁰ En la obra de Charles Fourier (1772-1837) (*Oeuvres complètes*, 1965-68) se encuentran los principios de una crítica radical no sólo del orden social existente en su época, sino también de la civilización. A su juicio, la civilización se define por tres constantes: reprimir, corregir y moderar. Por ello entiende que la civilización es criticable ya que parece que cada hombre tiene

útiles y positivos, pero su importancia se valora como función inversa del desarrollo histórico. Porque siempre, según Marx, la utopía es ahistórica, ya que ignora la lucha de clases. Las utopías son conscientes del antagonismo de clases, pero sustituyen las condiciones históricas de la emancipación por condiciones fantasiosas. Desean mejorar la condición de todos, incluidos los privilegiados. Creyendo en la fuerza del ejemplo y siendo defensores siempre del pacifismo, son incapaces

¹⁰ en ella necesidad de la desgracia del otro. Tanto en materia de industria, como de comercio y política, los principios del liberalismo, basados en la competencia, están siempre de parte del más fuerte, del más mentiroso, del más astuto y del más egoísta. A ello hay que unir un sistema de coacción generalizado que considera está presente en la civilización. De ahí que nos presente una asociación, el Falansterio, que resuelve el problema de la organización social dentro de la libertad y felicidad. El trabajo ya no es obligatorio porque cada uno trabaja según sus preferencias, la propiedad no se suprime pero ya no hay robos si todos acceden a ella; tampoco se suprime el dinero pero ya no es fuente de explotación porque no es necesario. En definitiva, la felicidad es una cuestión de justicia: un mínimo de bienestar asegurado a cada individuo y la supresión del asalariado podríamos considerarlos como los rasgos comunes entre Fourier y los socialistas. Sin embargo, se diferencia de ellos por una concepción de la justicia donde la igualdad material no tiene nada que ver.

¹¹ R. Owen (1771-1858) a raíz de su temprana experiencia práctica en la dirección de fábricas de algodón, comenzó a interesarse por la cuestión social. Convencido de que el entorno en el que los hombres vivían y trabajaban moldeaba su carácter, se dedicó a propagar su teoría y a realizar experimentos prácticos que revelaran la validez de sus ideas y sirvieran de base para construir modelos de perfeccionamiento social. Esta misión le impulsó a marcharse de New Lanark y a aplicar su proyecto comunitario en América. A su regreso a Inglaterra, en la década de 1830, comenzó a tomar parte en los nacientes movimientos sindicales y de cooperativas. Una de sus mayores preocupaciones a lo largo de su vida fue declarar la guerra a lo que consideraba la fuente fundamental de irracionalidad en la sociedad: la religión. La religión era uno de los tres grandes frenos para el progreso; los otros dos eran el matrimonio y la propiedad privada. En su obra más conocida, la Nueva visión de la sociedad (1812-13) insistió en que preveía una transformación socialista basada en pequeñas unidades de cooperación mutua en las que se seguían los principios del autogobierno democrático. Pensaba además que una cooperación a pequeña escala, como la que proponía, evitaría la dominación de las máquinas sobre los hombres: se basaría en la propiedad común y en el control de los principales medios de producción, así como en la supresión del dinero como medio de intercambio y en su sustitución por una libre distribución de los bienes de acuerdo con las necesidades. No es un comunismo como el de Marx o Engels, puesto que estos pensadores eran revolucionarios y tenían como meta, en última instancia, apoderarse del Estado central. Las propuestas comunitarias a pequeña escala de Owen se aproximan más a las de Fourier, aunque Fourier siempre reservó un papel para la propiedad privada.

de concebir las leyes de la revolución¹². Etienne Cabet (1788-1856) nos presenta por su parte un comunismo cristiano utópico. Recurre pues al cristianismo para justificar la creación de un mundo nuevo, comunista. El evangelio prescribe el reparto de bienes y la supresión del dinero. De ahí se deduce la doble ecuación: a) “nadie puede decirse cristiano si no es comunista”; b) “los comunistas actuales son los discípulos, imitadores y continuadores de Jesucristo”.

Cabet se preocupa por encontrar un tipo de sociedad en el que los conocidos ideales de la Revolución francesa sean una realidad. Sus dos obras *Historie de la Révolution de 1830*, (1832), y *Le Populaire I*, (1833), le llevaron aparejados sendos procesos y condena de dos años de prisión – nótese esa sensación de incomprensión y persecución que acompaña a los utopistas, como en el caso de T. Moro y T. Campanella, que también sufrieron prisión – que prefirió conmutar por cinco años de exilio en Londres. Es durante este período de exilio cuando elabora una *Historie populaire de la Révolution française* y su novela utópica, *Voyage en Icarie*¹³.

El funcionamiento de la utópica república de Icaria se basa en unos principios de organización social y política. En lo que se refiere a

¹² Hay que hacer notar que los utopistas del siglo XIX, contrariamente a lo que se suele pensar, no reniegan en absoluto de la idea de la ciencia, sino que pretenden valerse de ella contra los falsos sabios, las falsas ciencias de todo tipo que fabrica el espíritu positivista. “En su conjunto, las doctrinas socialistas del siglo XIX tienen en común la crítica del liberalismo en tanto que es incapaz de resolver la ‘cuestión social’ y proponen soluciones prácticas basadas en la doble convicción de la inmoralidad y de la ineficacia de la economía política clásica. Al margen de eso, las divergencias son tales que reunir las bajo el único calificativo de utopías sería una impostura”. (CHÂTELET; DUHAMEL; PTSIER-KOUCHNER, 1992, p. 122).

¹³ Citaremos por la 6ª edición francesa, *Voyage en Icarie*. Presentación de Henri Desroche. París-Genève, Ressources, 1979. Su defensa del comunismo cristiano, ya presente en *Voyage a Icaria*, se hará especialmente patente en su obra posterior *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christi*, 1846. En sus primeros años de vida en Dijon (1788-1810), la lectura de su primera utopía *Télémaque*, de Fénelon, y su defensa de una comunidad libre, igualitaria, sin dinero y sin propiedad marcaron profundamente a Cabet. Tras concluir sus estudios de Derecho, un grave problema de miopía le hace acudir en busca de ayuda a París (1820-1830). Allí conoce al grupo de La Fayette y a personajes como a Charles Teste y Voyer d'Agerson que, como había señalado Saint-Simon, seguía intentando terminar la *Révolution*. Animado por ellos entra en el grupo de la *Charbonnerie*, a la vez que con éxito lleva un gabinete de consulta como abogado. En esta obra, *Voyage en Icarie*, Cabet nos relata el hipotético viaje de Lord W. Carisdall a la también hipotética República de Icaria. Basándose en los ideales de la Revolución francesa,

los primeros, partiendo de que el hombre se caracteriza por su razón, su perfectibilidad y sociabilidad, considera Cabet que para ser feliz es necesaria una sociedad basada en la igualdad. Todos son asociados, ciudadanos, iguales en derechos y deberes. Todos contribuyen y todos reciben beneficios de la asociación, a la que todos los miembros están unidos por los lazos de la fraternidad. Forman así un Pueblo o una Nación de hermanos. Ciertamente la naturaleza hace distintos a los hombres en cualidades síquicas o intelectuales, pero en Icaria la igualdad social es la más completa. Asimismo, todos los bienes muebles, los productos de la tierra y de la industria forman un único capital social, que pertenece indivisiblemente al Pueblo, quien lo cultiva y explota en común, quien lo administra para sí y para sus mandatarios y que participa igualmente en todos los productos. Es la *Communauté de biens*. Todos los icarienses deben trabajar el mismo número de horas en aquello que les resulte más agradable y todos se preocupan por encontrar los mejores medios para hacer el trabajo más ligero y sin peligro. Lo que producen se deposita en almacenes públicos para después poder distribuirlo adecuadamente. Es la *República* o la *Communauté* la única propietaria y organizadora de todo. Por ello, en Icaria no hay ni *pauvres* ni *domestiques*, y que la *monnaie*, *l'achat* y la *vente* sean completamente inútiles.

En lo que se refiere a los principios de organización política, puesto que los ciudadanos son asociados e iguales, todos son electores y elegibles. Todos componen la Nación o el Pueblo, y el Pueblo es el soberano y a quien corresponde poder redactar el contrato social, su constitución y sus leyes. No conciben que un individuo, una familia o

¹³ este relato le sirve de pretexto para indagar si la democracia, la república o la Monarquía pueden resolver el problema de la desigualdad del hombre y de su trabajo. Para solucionarlo propone un programa, un plan, tal y como los matemáticos lo hacen para resolver sus problemas. Pretende organizar una gran sociedad sobre la base de la igualdad para todos, igualdad en la propiedad, en el trabajo, en la alimentación etc. La igualdad exige, a su juicio, una organización de la producción agrícola y manufacturera, una economía, un orden, una distribución inteligente y razonable, de forma que se ponga todo en común, en un mot à la communauté. Y considera que si una nación desea ese tipo de organización lo puede conseguir fácilmente. Los progresos en las industrias y los avances en las máquinas hacen que la comunidad sea más factible hoy que en épocas anteriores. Para llevar a cabo la explicación de su plan, Cabet reconoce haber leído todos los otros sistemas conocidos como el de Owen, Saint-Simon, Fourier, Buchez, así como su admirada obra *La Utopía* de T. Moro y la *Histoire de la conspiration de Babeuf*, de Philippe Buonarroti.

una clase, pudiera tener la absurda pretensión de ser sus mandatarios. Si el pueblo icariense puede reunirse fácilmente, lo hará y si hay una imposibilidad material de hacerlo así por ser muchos ciudadanos, delegará los poderes que no pueda ejercer inmediatamente y se reservará los otros. Delega en una *Représentation populaire* el poder preparar sus leyes y en un cuerpo *ejecutivo* el poder de hacerlas ejecutar; pero al pueblo se reserva el derecho de elegir a sus representantes y a todos los miembros del ejecutivo, de aprobar o de redactar sus proposiciones, de mantener el orden y la paz pública. Asimismo, todos los funcionarios públicos son mandatarios del Pueblo, todos son elegibles, temporales, responsables y revocables. Es así como el Pueblo entero hace sus leyes, y las hace únicamente en su interés, es decir, en el interés común, y las ejecuta con placer, puesto que todas son la propia expresión de su voluntad soberana.

Si el marxismo lucha por acabar con la desigualdad entre las clases sociales, especialmente entre la burguesía y el proletariado, no puede olvidarse que hubo otras muchas corrientes y doctrinas que, partiendo de distintos presupuestos, se orientaban al mismo fin. Tal fue el cristianismo, que buscó la igualdad entre todos los sujetos. En la obra de Cabet puede apreciarse esa identificación latente entre pre-comunismo y neo-cristianismo. Considera Cabet que Jesucristo no fue realmente el fundador de una religión – y aún menos de una iglesia – sino el pionero inspirador de una organización social a la que da el nombre de *Royaume de Dieu*. Entiende que este Reino o este Reinado de Dios no es ni la Iglesia militante como el catolicismo la ha jerarquizado ni la reunión de las almas, hijas de Dios, como el protestantismo liberal tenderá a presentar. Se trata de una organización social, un orden terrestre. “Nous ajoutons même que d’après Jésus, les Apôtres et les Pères de l’Eglise, le christianisme ne peut pas exister sans communisme et que personne ne peut être chrétien s’il n’est pas communiste”¹⁴. (CABET, 1979, p.171-172)

¹⁴ « Jésus-Christ est venu apporter une loi nouvelle, un nouveau principe social, un nouveau système d'organisation pour la société qu'il appelait le Règne ou le Royaume de Dieu, la cité nouvelle... Son grand principe social était donc la Fraternité des Hommes et des Peuples... Il recommandait la communauté des biens en déclarant que l'opulence empêchait d'entrer dans le Royaume de Dieu. Ses apôtres, les Pères de L'Eglise et les premiers chrétiens pratiquèrent

Estos pretendidos beneficios de la igualdad para todos y la consiguiente comunidad de bienes – unas de las principales premisas del socialismo – no son aceptados por todos. Se critica esta postura por no distinguir entre quien realmente trabaja y se esfuerza y aquél otro que no hace nada. De esta forma, la *propiété égale* se transforma en una *propiété inégale*. Entienden los detractores de la comunidad de bienes que no puede negarse que el amor a la propiedad, a los hijos y al poder son tres pasiones que la naturaleza ha depositado en el corazón del hombre y que precisamente le llevan a esforzarse. La propiedad y la riqueza hacen que los legisladores, los magistrados y los gobernantes estén más alerta para procurar progresivamente mejores resultados. Por el contrario, en la comunidad se perdería la motivación y los deseos de mejora¹⁵. (CABET, 1979, p. 382).

¹⁴ la communauté et si, au lieu de faire des communautés d'hommes seulement ou de femmes seulement, ils avaient fait des communautés d'hommes et de femmes avec le mariage et la famille, la communauté serait aujourd'hui établie sur tout la terre. Notre communisme icarien est donc le vrai christianisme, nous sommes de vrais chrétiens, les disciples de Jésus-Christ; c'est son évangélisme qui est notre Code et c'est sa doctrine qui est notre guide » (Colonie icarienne aux États-Units: sa situation. Paris, 1856, p. 26-28). En este sentido, Cabet sigue la propuesta de T. Moro (1990) de que las utopías sólo parecen ser factibles en comunidades religiosas. En la Utopía es la idea monacal la que se aplica. La Réduction de jesuitas en Paraguay, los Anabaptistas, los Moraves y Quakers de Pensilvania son algunos ejemplos del tipo de vida en comunidad que él propugna. Para Cabet (1979, p.276), "il vrai christianisme" es un cristianismo sin religión "onde les milleurs de religions qui couvrent la terre sont toutes des institutions humaines imaginés et créés pour maîtriser et gouverner les peuples" . Y continua señalando que, "Notre religion universelle ou populaire n'est vrai dire qu'un système de morale ou de philosophie et n'a d'autre utilité que de porter les hommes à s'aimer comme frères (CABET, 1979, p.171). Se trata de un cristianismo sin culto ya "qu'il s'agisse du culte intérieur – la soumission à la volonté générale et l'amour de la Patrie et de l'Humanité est le culte plus agréable à la Divinité – y los templos son sin imágenes, "sans aucune cérémonie ni pratique qui sente la superstition" (CABET, 1979, p.171-172). Además de las influencias de otros utopistas, Cabet (1979) no puede sustraerse al atractivo de las ideas de J.J. Rousseau acerca de la igualdad y la defensa de la voluntad general.

¹⁵ Los detractores de la comunidad de bienes – del socialismo en definitiva – no saben a ciencia cierta cómo deberían calificar las teorías de Platón, T. Moro o Campanella: si de visionarios o de locos. Incluso, consideran, no se tiene interés en fomentar la modificación de la ley Agraria o la participación en las tierras y la igualdad de propiedades. Y no sólo porque no haya interés por parte de las clases más ricas sino porque los pequeños propietarios también consideran que esa división al infinito de la riqueza nacional entre todos los ciudadanos haría que a cada uno se le diera una parte que no sería nada y se crearía la igualdad de la miseria, aumentando sin cesar la esterilidad de la tierra y de la población. (CABET, 1979, p. 382).

A ello hay que añadir el reducido papel que jugaría la libertad en este tipo de sociedad. Con la *Communauté* no habría propiedad ni fortuna, ni sucesión ni donación, ni compra ni precio. No se podría disponer de nada, ni de sus hijos, ni del fruto de su trabajo y de su talento. Cada ciudadano sería forzado a trabajar un determinado número de horas y ni tan siquiera sería libre de elegir su alimentación, su vestido, su alojamiento, sus placeres o diversiones. Se podría considerar que este tipo de organización comunitaria encerraría el más odioso despotismo, la más humillante tiranía, la más insoportable esclavitud. (CABET, 1979, p. 382; CORREAS, 1983).

Las teorías utópicas, sin que hicieran una referencia explícita a ello, encerraban sin embargo una oposición al sistema capitalista de mercado y se decantaban por una defensa del socialismo. Será Marx y sus continuadores quienes formulen, en términos económicos y políticos principalmente, una acentuación de los principios utopistas¹⁶. Una reformulación contemporánea de la teoría de la explotación de Marx es la del trasvase de explotación al nivel internacional de la relación entre países desarrollados y subdesarrollados integrados en la órbita capitalista. El poderoso influjo de la globalización ha acentuado sus efectos.

¹⁶ En las críticas de Popper y otros está implícito el temor al marxismo como la forma más peligrosa de totalitarismo en el mundo contemporáneo. Consideran que el marxismo es una teoría utópica en el peor sentido, únicamente realizable a través de la práctica totalitaria. Pero, ¿es utópico el marxismo? El mismo Marx atacaba a los utópicos. La razón de su ataque era que disuadían a la clase trabajadora de llevar a cabo una acción concertada contra el capitalismo al fragmentarla en sectas (como los sansimonianos) o al fomentar el aburguesamiento de los trabajadores como hacía Owen. El argumento teórico que Marx aludía contra los utópicos era que eran pensadores racionalistas del ya superado género de la Ilustración que, inconscientes de la realidad concreta y de la dialéctica de la historia, intentaban imponer constructos intelectuales al mundo. No tenían idea del conflicto de clases y soñaban ingenuamente con la unidad de todas las clases, algo que Marx consideraba imposible. También carecían de una teoría de la historia, señalaba Marx. Por consiguiente, Marx distinguía su propia teoría del socialismo utópico, denominándola “socialismo científico” y renunciando a proyectos utópicos (AA.VV., 1989, p.504 ss.). Para Popper, Platón fue el primer enemigo de la “sociedad abierta” (la sociedad democrática y liberal) con su noción de un cuerpo de élite gobernante que impone unas “verdades” políticas a las que sólo él tiene acceso. Entendía que Marx, como los demás utópicos, estaba cortado por el mismo patrón. (POPPER, 1971, p. 129-139).

No nos extendemos más en la temática de la utopía, pero sí hay que advertir que a lo largo del siglo XX, con las contribuciones de John Rawls y su *Teoría de la Justicia* (1971) y de Robert Nozick y su obra *Anarquía, Estado y utopía*; se continúan planteando diversos modelos de sociedad y de Estado a fin de conseguir un marco más justo de desarrollo para el hombre.

Conclusión

En el modelo de utopía no se confía en alcanzar la sociedad ideal a través de la perfección de la naturaleza humana. Ni las propuestas clásicas de Grecia y de la Patrística, ni tampoco del Renacimiento ni las de la revolución industrial, lo han conseguido. Es más, en el pensamiento utópico es posible encontrar dos tipos de sociedad ideal y la diferencia entre ambos tipos está en el modo de entender la naturaleza humana: uno, que considera que las personas son capaces de actos verdaderamente increíbles de autocontrol, que son esencialmente buenas; otro, que tiene una profunda desconfianza en las personas. En este segundo modelo de sociedad ideal se presenta a la naturaleza humana como algo que sólo puede ser moldeado dentro de unos límites y con la ayuda del Derecho. Este segundo patrón considera que el ser humano debe estar sometido a controles, pues no siempre va a respetar las normas que existen en su sociedad. Entendemos que no es posible lograr la perfección de la naturaleza humana y, por ello, insistimos en la imprescindible presencia del Derecho en el sistema social. Por tanto, siendo conscientes de la imperfección de la naturaleza humana, defendemos que conviene seguir intentando diseñar la mejor sociedad, pero conscientes de que no se puede renunciar a un sistema jurídico que regule ese marco.

Reconocer la necesaria presencia del Derecho, incluso en las sociedades ideales, no impide que se le deba someter a crítica: la inflación legislativa actual, el cada vez más complejo sistema de fuentes – derecho nacional y supra-nacional –, la mayor presencia de los principios jurídicos junto a los derechos, la relevancia jurídico-política de la religión y los buenos hábitos junto con la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, sin olvidar el relevante papel del sistema educativo, todo ello podrá propiciar los buenos ciudadanos y las buenas personas.

Referências

MILLER, David. (Dir.). **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought**. Versión española de M^a. T. Casado Rodríguez. Revisión técnica de M. Requena Díez de Revenga. Dirigida por D. Miller. Enciclopedia del pensamiento político. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BACON, Francis et al. **Utopías del Renacimiento**: estudio preliminar de E. Imaz. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ANCELA, A. **Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes**. París: Éditions Universitaires, 1975.

AVILÉS, Miguel Angel Ramiro. **Utopía y derecho**: el sistema jurídico en las sociedades ideales. Madrid: Marcial Pons-Universidad Carlos III de Madrid, 2002.

BLOCH, Erns. **Derecho natural y dignidad humana**. Traducción F. González Vicén. Madrid: Aguilar, 1980.

CABET, Eyienne. **Voyage en Icaria**. 6. ed. Presentación de Henri Desroche. París: Ressources, 1979.

CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PTSIER-KOUCHNER, E. **Historia del pensamiento político**. Madrid: Tecnos, 1992.

CORREAS, Oscar. **Ideología jurídica**. México, DF: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

FOURIER, Charles. **Oeuvres complètes**. Paris: Anthropos, 1965-68. 12 v.

MARTÍN, Nuria Belloso. **Del Estado utópico al Estado justo**. Burgense, Burgos, n. 39, p. 209-242, 1998.

MILER, David et al. (Ed.). **Enciclopedia del pensamiento político**. Traducción de M. T. Casado Rodríguez. Revisión técnica de M. Requena Díez de Revenga. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

MORO, Tomás; CAMPANELLA, Tommaso; BACON, Francis. **Utopías del Renacimiento**: estudio preliminar de E. Imaz. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

MORO, Thomas. **Utopía**. Traducción al castellano y notas de E. García Estébanez. Estudio preliminar de A. Poch. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1992.

MOUNIER, E. **Communisme, anarchie et personnalisme**. Traducción al castellano de C. Díaz. Comunismo, anarquía, personalismo. Madrid: Zero, 1973.

POPPER, Karl. Utopía y violencia. In: NEUSUSS, A. (Ed.). **Utopía**. Trad. M. Nolla. Barcelona: Barral, 1971. p.129-139.

RESTA, Eligio. **O direito fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005.

SABINE, G.H. **A history of political theory**. Traducción de V. Herrero. Revisada por T. México: Landon Thorson; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España, 1994.

SEARA, L. González. **El poder y la palabra**: idea del Estado y vida política en la cultura europea. Madrid: Tecnos, 1995.

SPAEMANN, R. **Crítica de las utopías políticas**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1980.

Recebido em: 07/06/10

Avaliado em: 17/09/10

Aprovado para publicação em: 21/09/10