

DEL PARAÍSO A LA CIUDAD FELIZ.

1. Del Paraíso a la Ciudad Feliz.

Hace algún tiempo, abordando el tema de la utopía nos decantábamos por la distinción entre "utopía" y "ciudad ideal", poniendo aquella como rebelión frente a lo dado, como mera negación o, si acaso, como deseo de lo indeterminado; y a ésta como una alternativa de perfección a lo existente. Es decir, utopía como aspiración al desorden y ciudad ideal como sueño de un nuevo orden.

Con ocasión de la presente edición de varias "utopías" italianas, bellamente realizada por Evelio Moreno, retomamos la idea para argumentar que la "Città perfetta" de los renacentistas italianos es la alternativa al "Paraíso", pura expresión del deseo utópico. Era necesario olvidarse del Paraíso para emprender el diseño de una ciudad feliz; había que concretar, limitar la utopía, o sea, negarla, para poder pensar un orden ideal de felicidad. La idea del "Paraíso" puede ser rastreada en todas las literaturas nacionales clásicas y orientales. Con distintos nombres, como "Jardín del Edén", "Edad de Oro", "Jerusalén celeste"... , siempre expresaba lo mismo: la nostalgia de un imaginario origen feliz perdido. La miseria del presente y la impotencia ante el futuro empujaron insistentemente al hombre a creer en un pasado mejor, perfecto en su lejanía e inaccesibilidad. Solo la ilustración renunciaría al mito de la infancia feliz de las naciones y propondría la esperanza en un progreso hacia adelante abierto al infinito. Nada representa mejor esta ruptura con el mito que la idea de Voltaire según la cual si al mirar la crueldad del presente llegamos a añorar la historia, al ver la sangre en que creció ésta solo el necio puede adorarla. Con frecuencia, frente a la nostalgia del "Paraíso" las diversas culturas se dotaron de la oportuna consolación: una redención, una recuperación, un final feliz. Fuera ésta los "Tiempos del Mesías" de los judíos, o el "Milenio" cristiano, por limitarnos a las que mayor incidencia tuvieron en el Renacimiento, se trataba de dos auténticas utopías, esperanza de felicidad en un

orden de cosas indeterminado e inconcreto. El *Apocalipsis Judío* y el *Apocalipsis de San Juan* confluían: uno esperando la venida del Mesías y otro su regreso, uno y otro se las ingeniaban para calcular el regreso del Paraíso. Los exégetas del Génesis mostraron su fertilidad imaginativa en su esfuerzo por demostrar que cada uno de los siete días de la creación debía entenderse como un milenio. Era una afortunada conversión: mil años del hombre equivalen a un día a los ojos de Dios. Esto les llevaba a imaginar que estaban en el sexto milenio o "día divino" de la creación, es decir, el de la creación del hombre. De este modo se condensaba la angustia infinita de averiguar el fin de ese día en que, culminada la perfección de la creación, el gran hacedor entraba en el descanso del séptimo día, en el "Domingo eterno". La creación acababa en el Juicio Final, tras el cual se accedía a la perfección. Unos entenderían esto como la recuperación del Paraíso, y el mito de la Resurrección de los muertos les permitía pensarlo casi terrenamente; otros, más espiritualistas, soñaban con una mística "Ciudad celeste" de las almas elegidas. No faltaba quien aspirara a ambas cosas: al Paraíso, con la venida del Mesías y la instauración del orden justo que hace a los hombres buenos y virtuosos, y al Cielo o reino de la felicidad para los hombres redimidos. De todas formas, la utopía exigía como condición indispensable el Fin del Mundo, es decir, la negación de la vida terrena. En el fondo todo el contenido indefinido de la utopía brotaba de los huecos de la negación del orden terrestre como expresión del pecado, la injusticia, el dolor, la escasez, la guerra, la insatisfacción... La mayor parte de los Padres aceptaron el esquema, soñando con un Paraíso de placeres nobles y virtuosos, aunque cada uno ponía su nota de color al respecto. Justino veía en el séptimo milenio el descanso del sexo; Lactancio lo interpretaba como la recuperación de la felicidad de la época dorada. Agustín parecía el único empeñado en acabar con esta esperanza terrena y con todo contagio sensible de la felicidad: el reinado de Cristo ya ha empezado, la consumación de la Ciudad celeste no será en este mundo, el "Domingo eterno" es después del Juicio Final. En suma, en la tierra no hay esperanza, la utopía ha de ser mística. Hay que valorar en sus justos términos la espiritualización que introduce el agustinismo.

Ireneo, en su *Contra las herejías* tiene una visión bellamente clásica y pagana del "Tiempo del mesías": ¡"Vendrán días en que crecerán viñas, cada una de las cuales con diez mil ramas y en cada rama diez mil ramillas, y en cada ramilla diez mil retoños, y en cada retoño diez mil racimos, y en cada racimo diez mil uvas...! De igual manera (el Señor declaró) que un grano de trigo produciría diez mil espigas, y que cada espiga llevaría diez mil granos, y que cada grano daría diez mil libras de harina suave, pura y fina"¹.

Tan hermosa esperanza estaba muy extendida. Todos veían la tierra generosa en frutos, montañas de miel y ríos de leche. Aunque se insistiese en un placer conforme a la virtud, las imágenes del "Paraíso" rebosaban sensibilidad terrena, como solución imaginaria a las carencias reales. Agustín rompía con el milenarismo; o, al menos, introducía un milenarismo místico al espiritualizarlo y reforzar la interpretación simbólica de los textos. Tomás de Aquino, siglos después, insistiría en esa línea. De todas formas, a lo largo del Medioevo la esperanza del Paraíso se mantuvo, fuera en el "Paraíso celeste", fuera en un "Reinado de Cristo" pensado como triunfo del espíritu.

Joaquín de Fiore es un magnífico exponente de esta posición. Nadie como este monje calabrés de finales del XII supo reconvertir la tradición escatológica milenarista en una alegoría espiritualista nueva gracias a un peculiar simbolismo. La Historia, el despliegue de la creación, es dividida en sucesivos registros homólogos, cada uno de los cuales se distribuye en tres fases, simbolizadas respectivamente por cada una de las personas de la Trinidad. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo quedan alineados en un progreso de espiritualidad. Tal cosa implicaba un orden de excelencia en las tres personas divinas, con efectos escatológicos relevantes: Cristo y su Evangelio quedaban como prólogo de una etapa superior, la del amor; el "Tiempo del Mesías" como perspectiva utópica era sustituido por el más inefable y puro reinado del amor del Espíritu Santo; el Juicio

¹ Irenaei Lugdunensis Adversus haereses Libri quinque. Cf. F.E. y F.P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo Occidental. Antecedentes y Nacimiento de la Utopía (Hasta el Siglo XVI)* I. Madrid, Taurus, 1981.

Final del Padre era desplazado del horizonte próximo y así se diluían sus inquietantes rasgos justicieros al tener continuidad en una nueva etapa del Espíritu Santo. No era difícil completar esta escatología histórica con una simbología mística, en la que Padre, Hijo y Espíritu Santo quedan asociados a Ley, Gracia, Conocimiento, a Sumisión, Obediencia, Amor, etc., siempre apuntando a esa imagen de la historia como un proceso hacia un nuevo hombre, hacia lo espiritual, hacia el amor, es decir, hacia el "Tercer Reinado" como figura que reconvertía la tradición milenarista. Así, pues, de formas diversas el Paraíso se mantenía. Y, mientras esta tendencia utópica prendía en las conciencias, los hombres no podían pensar en una "ciudad ideal". La aspiración a la "Città perfetta", a la ciudad feliz, requería romper con el horizonte utópico del Paraíso. Y aunque podría pensarse que, en rigor, las ciudades ideales no son sino la localización del Paraíso en la tierra, esa "localización" no expresa un mero desplazamiento literario, sino que supone una ruptura de contenido: nada menos que la ruptura con la significación histórica del Paraíso. Implica la opción prometeica de encargar a los Arquitectos y a los Príncipes la construcción de la felicidad, que antes se confiaba al Mesías y a la Providencia; implica encargar a los hombres la conquista de la felicidad y la virtud que antes se esperaba de los dioses. Y esto es el más puro signo del fin del milenarismo medieval y del surgimiento de la modernidad, montada sobre dos grandes presupuestos: el dominio del hombre sobre la naturaleza a través de su "filosofía natural", de su ciencia; y el dominio del hombre sobre sí mismo a través de su "filosofía civil", de sus instituciones jurídico-políticas. O sea, el hombre que confía a su obra, a su razón, la creación de un lugar para ser feliz.

2. Virtud y felicidad.

Los filósofos griegos no confiaron la felicidad de los hombres a los dioses, sino que la esperaban del legislador y del sabio, de la virtud ética y del conocimiento. Para ser más exactos, y en la medida que la virtud y el saber eran frutos de la vida

social, confiaban esa tarea a la *polis*. De la perfección de ésta dependía la del individuo, pues sólo se es justo regido por las leyes justas, y sólo se alcanza la perfección personal en un orden social que haga compatible los dos efectos derivados del ejercicio de la cualidad propia: la perfección y felicidad particulares y la utilidad de los demás.

Los hombres del Renacimiento recuperaron esa perspectiva griega. Las leyendas y relatos de viajes ayudaron lo suyo a la hora de imaginar un orden social feliz en la tierra. La recuperación de la literatura griega y la presencia de la "Città" italiana, con su ideal de sencillez, armonía y racionalidad, también aportó elementos a la imaginación. La teoría platónica por la cual el alma educada en la belleza, contemplando la belleza, devendría un alma bella, y por tanto virtuosa, unida al presupuesto de que perfección es belleza y armonía, proporcionaba un clima favorable. Los arquitectos italianos, herederos de Hipodamo de Mileto o Marco Vitruvio, habían convertido en diosa a "Misura". Todo, pues, implicaba una actitud, si no anticristiana, sí antimilenarista.

El Paraíso era sustituido por una "Città" como comunidad de vida y pensamiento, de felicidad entendida como disfrute de refinados placeres. Como decía el arquitecto Leone Battista Alberti: una ciudad entendida como armonía entre "comoditas" y "voluptas", entre "función" y "belleza". Por eso decimos que la "ciudad ideal" implica la muerte de la utopía, porque la "utopía" es rebelión contra la vida (ya que la vida es siempre determinada, limitada, indigente), mientras que la "ciudad ideal" es deseo de vivir mejor. El Paraíso, como expresión utópica, es la negación de la vida humana y la aspiración a lo divino; la "ciudad perfecta" es la afirmación de lo humano, de los valores del hombre, del *humanismo*. La República platónica es extremadamente realista, todo lo realista que puede ser una ciudad racionalmente construida.

Decimos "realista", no "positivista". Aunque pueda parecerse lejana -y por eso "utópica"- a la ciudad existente, su diseño es de un exquisito realismo y rigor racional, en el que se tiene en cuenta la naturaleza humana y los fines

perseguidos y se teorizan unas relaciones e instituciones que adecúen los medios a los fines. Así, el "comunismo" platónico no es la expresión de un valor utópico de la igualdad, de la fraternidad, etc. Lo propone, ingenuamente o no, para silenciar el *eros*, el deseo de posesión propio de la naturaleza humana, y que se activa con la familia, y al cual Platón considera el principal factor de perturbación del orden, la colaboración, la paz y la justicia de la República. De la misma manera que, para proteger la unidad, no vacila en defender el ejercicio de la censura en la educación, ni un terrible sistema de adiestramiento o "formación del carácter" que nada tiene de utópico.

También las ciudades ideales son, en este sentido, realistas. E incluso, en aspectos particulares, no pasan de ser meras reivindicaciones a escala humana. Esto vale, especialmente, para las ciudades ideales italianas, que así se distinguen visiblemente tanto de las "utopías" como de otras ciudades ideales de la época. Por ejemplo, el proyecto de Thomas Müntzer², a pesar de su bella máxima "todo es común" (*Omnia sunt communia*), todos formamos una comunidad, el sentido de la misma induce a encuadrarlo en la corriente utópica del milenarismo medieval³; a pesar de su atractivo, tal vez hoy mayor que nunca, no pasa de ser un programa político utópico, que influiría fuertemente en movimientos sociales posteriores, pero que en modo alguno traza un orden social pensado; y la misma *Utopía* de Thomas Moro, la de mayor éxito e influencia literarios, más moderna, más apoyada en relatos de viajes que en el modelo griego o en tradiciones milenaristas, expresa más el rechazo del orden existente que una opción político-social positiva; se construye más por vía negativa que por confianza en la nueva racionalidad.

La *Città del Sole* del otro "Tomás", de Tommaso Campanella, a pesar de tener mayores contagios utópicos y milenaristas, apunta más a la modernidad, es más

² Es muy relevante su "Sermón ante los Príncipes", en Thomas Müntzer, *Tratados y Sermones*. Madrid, Trotta, 2001.

³ Ver al respecto el interesantísimo libro de Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, Teólogo de la Revolución*. Antonio Machado Libros 2002.

una “ciudad ideal”. Aquí se ha optado por un ideal urbano, por un modelo de vida aristocrático y estético; aquí Platón impone su filosofía política y Vitrubio su canon arquitectónico. Aquí la moral es tanto resultado de una base filosófica como de unas reglas de armonía y belleza. Y si pasamos a las otras ciudades felices italianas, esta tendencia se acentúa: ya ni siquiera necesitan situar la ciudad en una isla, en oriente, en lugares exóticos, sino que se pensará que Italia es el lugar idóneo por tener el mejor clima, el más sano; se apunta a las ciudades *reales* del Renacimiento italiano como los auténticos modelos de perfección.

3. *La Città felice.*

Aunque formalmente las ciudades ideales italianas renacentistas se inspiran fuertemente en la *Utopía* de Moro, que instauró un auténtico género literario fecundo para la filosofía política, la raíz de su contenido es diferente, debiéndose buscar en una mezcla no muy ortodoxa entre el triunfo de ideales clásicos y el estricto respeto a la doctrina de la Contrarreforma. Mezcla extraña, sin duda, no exenta de contradicciones, pues la trascendencia esencial del cristianismo siempre encontró resistencias a inscribirse en el ideal cívico greco-romano, que ponía en la ciudad el fin último y suficiente de perfección, tanto en virtud como en felicidad.

El 1548 se publica en Italia la traducción de la *Utopía* de Moro llevada a cabo por O. Landi. El editor será Anton Francesco Doni, un ex monje extraño y erudito, amante de recopilar textos antiguos y modernos, y que nos dejó un bellissimo texto propio sobre los *Mondi celesti, terrestri et infernale, de gli Accademici Pellegrini*⁴,

⁴ El título completo de su publicación es: *Mondi celesti, terrestri, et infernali, de gli Accademici pellegrini: composti dal Doni; mondo piccolo, grande, misto, risibile, imaginato, de pazzi, & massimo, inferno, de gli scolari, de malmaritati, delle puttane, & ruffiani, soldati, & capitani poltroni, dottor cattivi, legisti, artisti, degli vsurai, de poeti & compositori ignoranti.* Se publica en Venecia, en 1562. Otro texto curioso de este extraño autor es: *La zucca del Doni fiorentino. Diuisa in cinque libri di gran ualore, sotto titolo di poca consideratione. Il ramo, di chiacchiere, baie, & ciccalamenti. I fiori, di passerotti, grilli, & farfalloni. Le foglie, di dicerie, fauole, & sogni. I frutti, acerbi, marci, & maturi. & Il seme; di chimere, & castegli in aria.* Publicado en Venecia en 1565.

de gran éxito en su tiempo, que gozó de muchas ediciones y traducciones, y lamentablemente nos ha llegado a través de numerosas purgas. Las precauciones y socarronería del extraño personaje hacen difícil saber cuándo el cauto monje bromea y cuándo provoca, por ejemplo, al proponer la abolición del matrimonio, la planificación racional del comercio sexual, y cosas semejantes que aparecen instaladas en su bella ciudad de estrellada arquitectura, o si tales propuestas del loco "sabio", taimada y cínicamente aprobadas por el cuerdo "loco", son solo una irónica respuesta de un monje escéptico al entusiasmo místico de los monjes utópicos. Y esta dificultad de encuadrarla deriva en gran medida del peculiar ambiente postridentino, afectado por una potente batalla de la Iglesia Católica por salvar la fe.

En el fondo todas estas obras se resisten a una fácil adscripción a la ortodoxia o la heterodoxia. La discreta *Utopía* de Moro fue prohibida, pasando al *Índice*, en 1583. Se multiplicaron los ataques contra ella, destacando algunos como el del propio Ludovico Zuccolo en *L'Aromatario, ovvero della Republica d'Utopia*, que incluyó en sus *Dialoghi*. Pero el mismo Zuccolo propone sus propias ciudades ideales, que a su manera discreta desafían la ortodoxia, como se ve en obras tales como *Il Belluzzi, ovvero della Città felice*, y *Il Porto, ovvero della Republica d'Evandria*. Y, sea cual sea el contenido doctrinal explícito que inspiren las instituciones de estas ciudades, contienen un elemento realmente corrosivo y moderno que rige en todas ellas, a saber, son "ideales... *para la vida terrena*". E ahí radicaba el mayor desafío a la jerarquía teológica del momento.

De hecho la *República d'Evandria* es una idealización de la república de San Marino. Una idealización, como decíamos antes, casi a escala humana, y que, si bien por reglas del género se sitúa en los confines de Asia, está llena de imágenes de la vida y cultura italianas, cuyas cualidades físicas, históricas y artísticas quedan exaltadas.

Otras respuestas contrarreformistas a Moro son *La Città felice* (1553) del obispo Francesco Patrizzi y *La Republica Imaginaria* (1580) de Ludovico Agostini, que

recoge la presente edición. Ambas son testimonio de esta peculiaridad de las ciudades ideales del Renacimiento italiano: la incorporación del aristotelismo y el platonismo, junto al ideal arquitectónico latino; ambas son opciones para vivir feliz en la tierra, aunque estén hechas bajo el fuego del cielo místico de la Contrarreforma.

4. *¿Quién el loco y quién el cuerdo?*

Dice Emil Cioran, al comentar el desorden, las luchas, las masacres que abundan allí donde los hombres viven en sociedad, que, bien pensado, lo sorprendente es que "puedan coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse mortalmente". Y como, según el autor rumano, la naturaleza humana siempre ofrece un más difícil todavía en lo que respecta a depravación, añade que "todavía me sorprende más que, siendo la sociedad lo que es, algunos se hayan esforzado en concebir otra, diferente. ¿De dónde puede provenir tanta ingenuidad o tanta locura?".

No deja de ser curioso que, en *El mundo cuerdo y loco* (1552), brillante y cáustico texto de Doni, sea "Loco" quien rechace la ciudad ideal. Tras escuchar el sueño utópico de "Sabio" le pregunta "¿cómo lo hiciste tú para soñar tantas y tales cosas? ¿Quién eras tú, qué hacías?" Y "Sabio" le responde que él "era uno de aquellos del templo", de los que sabían del peligro, de la enfermedad, del bien y del mal, de los que en vano intentaban prevenir y salvar a los otros... "Cada mañana me correspondía adoctrinar a la gente de mi barrio y enseñar... Les enseñaba a conocer a Dios y a darle gracias por tantos dones, y a que se amasen los unos a los otros". Y he aquí que "Loco" se nos revela como el lúcido: "Un momento, un momento, que esto ha sido lo mejor que has dicho: conocer a Dios, darle gracias y amar al prójimo. Y no quiero saber nada más de este sueño tuyo".

En la ironía de Doni, el personaje "Sabio" es uno de los que Cioran llama ingenuos o locos porque sueña una utopía, porque sugiere esperanza, porque

añora perfección; y "Loco" es el cuerdo que acepta resignado su miseria alabando a Dios. ¿Qué otra cosa se puede hacer? ¿No son locos para la Contrarreforma cuantos hombres esperan algo del hombre, cuantos confían a la Historia la justicia, cuantos pecan de *hybris* al rebelarse contra la maldad y la opresión? ¿No es de locos el oficio prometeico del saber? ¿Y no es aún de más locos el oficio divino de demiurgo de la realidad... aunque sea "en idea"? Cuando Cioran dice que "estamos ahogados en el mal", comparte el diagnóstico de la Contrarreforma. Lo que se concluya de aquí, sea "alabemos a Dios", sea "temamos la ira del señor", sea "gocemos nuestra perversión reconociéndola", como en confesión pública, es indiferente, son meras fórmulas literarias. Incluso en lo superficial, en las descripciones ocasionales, las coincidencias refuerzan la sospecha del origen común. Cioran habla de "literatura repugnante", "la miseria es la gran auxiliar de la utopía", la utopía expresa la "liquidación del ínfimo bien y del mal inmenso que atañen a la existencia de cualquier orden social". Y "Loco" opina algo semejante al escuchar el relato: "paréceme esta convivencia un vivir de bestia en algunas cosas, y en algunas otras una vida de medio hombres, medio caballos, y en otras enteramente de hombres. Empero, ¿quién habría cometido la locura, es decir, quién habría sido presa de la furia para arruinar, despedazar, romper y lanzar fuera todas las cosas?". Doni nos deja sin saber su opción, pero deja bien claro el frontal enfrentamiento de la esperanza y la Contrarreforma, de la vida y la Inquisición. El "Gran Inquisidor", como negación de toda esperanza, de todo deseo de los hombres por ser más humanos, aparece metamorfoseado en el rechazo de la razón, del progreso, de la norma política, del compromiso... Travestido en irracionalismo, trasvasando la muerte de Dios (y de lo absoluto) a la muerte del hombre (y de lo positivo), sea invitando al nihilismo o exigiendo de nuevo el Paraíso, se renuncia a la "ciudad ideal" y a los pasos hacia ella, se renuncia al orden de la razón, se impide desear lo posible. Tal vez fue ésta la lección que quiso darnos el astuto monje incrédulo.

5. *La cara amarga de la perfección.*

Es rara la ciudad ideal que no incluye entre sus elementos o relaciones una inmensa sombra oscura de tristeza o de injusticia. Parece que los hombres, ni siquiera al imaginar libremente lo ideal son capaces de librarse de su miseria, de su carencia ontológica. La ciudad feliz de Patrizzi, por eso, por ser pensada para ser feliz, nos sorprende al reconocer la imposibilidad de la felicidad para la inmensa mayoría. Como si este género de la filosofía política fuera una gran burla que secretamente invitara a dejar los sueños y aceptar la realidad. Patrizzi nos ha descrito la génesis de las seis clases de hombres a partir de la división del trabajo que surge para satisfacer las necesidades del hombre. Se ha apoyado en las concepciones médicas del momento sobre la salud del cuerpo para, desde ellas, sentar la absoluta necesidad de esas seis clases de hombres, que con su trabajo satisfacen el conjunto de necesidades humanas. Es decir, no ha ahorrado esfuerzos en establecer la absoluta necesidad de que haya seis clases de hombres. Y luego, cuando lo ha conseguido, introduce la sospecha, al establecer una condición, al decir que "en verdad que serán saciados con el agua y serán felices todos aquellos a quienes conviniere la definición de la felicidad". Y la sospecha dura poco, pues los campesinos, que arreglan y aplanan "el camino que conduzca hasta el agua del antedicho feliz manantial", no resultan aptos para la felicidad. ¿Por qué? Pues porque, aunque lleguen a viejos, siempre tienen excesivo trabajo para "hacer posible la vida propia y la de los demás" y, por tanto, no pueden dedicarse a la virtud, ni práctica ni teórica. Y, sin virtud, no se llega a la felicidad. Los *artesanos*, encargados de fabricar y conducir carros y carretas para que los demás puedan llegar al río sin fatigas, al estar toda la vida procurando el acomodo y ocio de los demás quedarán cansados y sin tiempo ni "fuerzas para ascender el escarpado y fatigoso monte de la virtud". Y del mismo modo los mercaderes, que "con su trabajo alivian el camino", desgastadas sus vidas "en los peligrosos trabajos del inestable mar", pueden "ascender el seguro e inmóvil monte en cuya cima sienta su paraíso y sus delicias la felicidad". Las tres clases de hombre trabajan para los demás, para que sea posible la felicidad, aunque de

ella "estas tres clases de hombres están ayunos y vedados". Queda reservada para *guerreros, gobernadores y sacerdotes*, porque pueden "vivir largamente y, al serles administradas las cosas necesarias por los tres órdenes antedichos, con la mente serena y sin la ansiedad de procurarse el alimento, sí pueden entregar su espíritu a la virtud, sea civil o contemplativa". Y Patrizzi, que ha aprendido de Aristóteles la lección, dirá que esos tres órdenes no son ciudadanos. Y que, si se les quiere llamar así, es a cambio de no olvidar su papel en la sociedad: que es como la del labrador, sirviente o mayordomo de la casa, no como padre de familia, madre, hijo. ¡Envidiable claridad! Podríamos consolarnos diciendo que esa "felicidad" de la que Patrizzi habla es tan metafísica que no vale la pena preocuparse por ella; incluso podríamos estar tentados a pensar que la virtud es vía errónea a la felicidad, optando por el placer. Podemos consolarnos como queramos, pero las cartas están dadas: el gobierno del estado o práctica de la virtud cívica, y el cultivo de las ciencias, artes y letras o virtud especulativa son las fuentes de la felicidad, el camino que conduce a ella. El pan y la cama son entretenimiento de los condenados al ayuno, y al trabajo. Lo triste es que desde entonces escasas veces el hombre ha sido capaz de pensar una "ciudad feliz" sin la desigualdad, sin reducir o negar ciudadanía a amplias capas de la población. Lo triste es que nuestro orden social exige el sacrificio de los muchos para que unos pocos puedan disfrutar de esa vida especulativa que, eso sí, es la verdaderamente humana (aunque se consiga sobre la inhumanidad). Lo triste es que quienes han pensado la igualdad como condición de la "ciudad feliz" han sido segregados de nuestra tradición cultural en nombre de la "libertad". Tal vez esta sea la lección de Patrizzi: fácilmente puede pasar por "ideal" lo que hoy llamamos *pragmatismo*.

6. *Una lección de democracia.*

Francesco Pucci nos ofrece una curiosa "lección de democracia" en su *República católica*. En el fondo plantea un problema serio para cualquier filosofía política: ¿cómo valorar la voluntad de las minorías? Su solución puede resultar

ingenua, pero la metodología de la decisión política que nos ofrece es realmente sugestiva. Propone que las reuniones sean "mejor antes que después de comer", lo cual es síntoma de gran lucidez, pues nos parece que los almuerzos y la alcoba son buenos aliados de la fraternidad, pero no de la democracia ni de la razón. En las reuniones "conversen de cuanto suceda". Luego, "a fin de proceder por buen orden y resolver siempre cualquier cosa", recomienda un "oficial", una especie de moderador y sintetizador, sin ninguna autoridad, que simplemente "recoja los pareceres y los reduzca a pocos principios y sométalos después a votación". Bola negra para el sí, blanca para el no y roja para la irresolución o la abstención, es decir, el "no sabe/no contesta". Es deseable que haya unanimidad, cosa que nos muestra a Pucci más racional y sincero que los ideólogos de nuestra época, que sorprendentemente gustan de hacer de la discrepancia permanente un valor democrático, en lugar de considerarlo deficiencia de la razón o, lo que es equivalente, exuberancia de la pasión. Por tanto, si hay unanimidad, obviamente no hay problema. ¿Y si hay división de opiniones? Aquí es donde Pucci se nos muestra más original y, en rigor, más democrático que nuestros procedimientos habituales. Pucci, tal vez porque es más racionalista e ingenuo, confía en que la disparidad de opiniones suele ser fruto de la ignorancia, por lo que para tales casos recomienda: "Hágase el escrutinio sucesivamente en una mesita, voto a voto, y, cuando todo esté acabado, mírese qué parecer es más favorito, y propóngase aquél de nuevo para ser resuelto. Y en siendo todas las bolas negras téngase por ganado y anótese en el libro de las resoluciones". Someter el parecer mayoritario a nuevo debate y votación en lugar de aceptarlo como resolución implica, indudablemente, el rechazo de las mayorías mecánicas, simple juego de pasiones, y la confianza en la conciliación y la unidad por la vía de la razón y el debate. No obstante, hay que prever como posible un final sin consenso. El método puede repetirse razonablemente, pero si se llega a una situación estancada debe contarse con un criterio efectivo. Y también aquí Pucci nos sorprende: en lugar de optar por el parecer de la mayoría, considerará más justo someterlo a la suerte. Para ello se meterían en una bolsa tantas bolas negras,

blancas y rojas como pareceres diferentes, y "por la mano de cualquier muchachito inocente" se procedería a decidir el conflicto. Por ejemplo, si se discutiera "la aceptación de alguien como ciudadano, en un cabildo de doce hombres, y uno no lo tuviere claro ni estuviese lo bastante informado para resolver el sí o el no, dos dijese que no y nueve dijese que sí, métanse, entonces, en la bolsa nueve bolas negras, dos blancas y una roja y aquella que salga determine la resolución de la disputa. De donde, si saliere la roja, entiéndase que el cabildo no tiene lo bastante claro ni el sí ni el no, y se deberá tratar otra vez. Si saliere la blanca, entiéndase que el cabildo no quiere a aquella persona por ciudadano; si saliere la negra, entiéndase que ha sido aceptado".

Para nuestra mentalidad, ciertamente, sorprende el recurso al "azar" para la toma de decisión. El hombre apasionado difícilmente acepta dejar a la suerte la legitimación de su deseo, especialmente si éste es mayoritario, es decir, si es "ganador". No obstante, el método de Pucci nos fuerza a una reflexión rápida sobre el principio básico de la democracia: la razón pertenece a la mayoría. Este criterio suele tomarse como "principio", con lo que por definición queda protegido. Pero, en rigor, es sólo un criterio de decisión y, como tal, accesible a la crítica. En tal sentido, puede legitimarse desde dos perspectivas diferentes: o bien desde un enfoque pragmático, desde el cual la legitimidad de la mayoría le viene de la fuerza de la mayoría, o bien desde un enfoque metafísico, para el cual la legitimidad viene del número.

En la primera perspectiva, en el uso del criterio de la mayoría se oculta como fundamentación último la violencia. Es decir, su legitimación es "razonable", pero no "racional". Es "razonable" porque expresa un poder mayor, y por tanto favorito, en cualquier tipo de resolución violenta. El discurso implícito sería: como individuos todos tienen derecho a defender su parecer y realizar su deseo; en caso de una confrontación entre dos opciones, debe aceptarse la mayoritaria porque, si no, igualmente se impondría por la fuerza. Es "razonable", pues, adoptar lo real-posible como criterio político; y es también "razonable" presentar

un criterio de decisión político como criterio jurídico y aún moral. En una concepción pragmática del poder político, y aún del orden social como equilibrio de fuerzas, tal criterio se ofrece "razonable" en su eficacia. En la otra perspectiva la mayoría se reduce a la pura cantidad, y estaría en línea con la metafísica de la extensión que triunfó en la filosofía moderna: la legitimidad del parecer de la mayoría se fundamentaría simplemente en el número, haciendo abstracción de la cualidad moral y racional de los sujetos y de sus objetivos y sus deseos.

Ahora bien, este fundamento abstracto es muy débil, a no ser que se reduzca el número a fuerza, y entonces estamos en el primer enfoque. Por otro lado, el número es también contingente, o sea, en última instancia, azar. Pucci ofrece una alternativa diferenciada en su metodología de la decisión política. Primero, refuerza los medios de consenso o unidad a través del ejercicio racional, de la discusión. No cae en la trampa de creer la pluralidad un bien en sí, lo que inevitablemente genera relaciones de poder; al contrario, la acepta como contingencia e intenta superarla sin silenciarla. Al final, cuando la unidad no es posible, recurre a un criterio de azar, pero determinado por la ponderación relativa de las opiniones. El parecer de la mayoría aparece, dentro de la racionalidad estadística, tanto más probable cuanto más mayoritario. Pero -parece pensar Pucci- como la mayoría puede equivocarse, aunque menos que la minoría, dejemos que el azar diga la última palabra. No sé si el hombre razonable, aunque admita que la mayoría no es infalible, quedará satisfecho de confiar la decisión al azar. Tal vez para ello fuera necesario ser un renacentista que, como Maquiavelo, reconozca que la mitad del ser la pone el hombre y la otra mitad la fortuna.

Hemos entresacado estos temas con el ánimo de mostrar que, junto al gusto del historiador o del erudito, estas obras proporcionan la ocasión de pensar, y de pensar temas vivos, temas de siempre. Al placer de conocer el pensamiento y los sueños de otros siglos, de otros pueblos, de otros hombres, estos textos añaden motivos y elementos para quienes gusten de la tarea más noble y, sin duda, que expresa la mayor perfección humana: comprender el presente. Esto es ya para

nosotros suficientes. Podríamos, no obstante añadir que, siendo la "tradición utópica" una corriente marginada de la ideología triunfante, es un buen lugar al que recurrir para seguir adelante. Lo perdido en la historia, lo marginado, no es necesariamente estéril e irrecuperable, sino que constituye siempre un buen almacén para la imaginación. Todas ellas son razones que nos animaron a editar estas obras. Todas ellas, a nuestro parecer, suficientes, sin necesidad de creer en la de Vico, tan "utópica" que es obligado describir en este libro. Vico diría que si además pueden contagiarnos, enardecernos y arrastrarnos a la divina pasión de construir, aunque sea en idea, una ciudad ideal, entonces nos acercáramos a la perfección divina, pues al "saber" añadiríamos la "creación", las dos nobles perfecciones de Dios. Ciertamente, para el hombre del Renacimiento Dios era el Gran Arquitecto. Y, como se sabe, Dios lo crea todo "en idea". Por tanto, es imitable.