

INTRODUCCIÓN

Virginia Aspe Armella

En esta obra, con ocasión del aniversario de la *Utopía* de Tomás Moro, nos dimos a la tarea de investigar su impacto en algunos autores de Iberoamérica rastreando distintas vías en que el pensamiento utópico se formuló antes y después de la obra de Tomás Moro.

* * *

Lo primero que conviene hacer en esta introducción es justificar el peculiar contenido temático que aborda el libro. Son muy variadas las elaboraciones utópicas y sus interpretaciones: en Platón se establecen los cánones para desarrollar una utopía, y es indudable que hasta el renacimiento se consolidó el término con Tomás Moro quien siguió al maestro de la Academia. Pero la obra que aquí se presenta amplía el espectro de posibilidades de formulación de una utopía buscando encontrar nuevos hilos conductores en el caso iberoamericano. Por esta razón incluimos en el índice temático un análisis de la influencia de san Agustín en Tomás Moro, incorporando así las contribuciones cristianas al género utopía evitando el anacronismo de interpretarla en Iberoamérica desde la mera óptica clásica; asimismo, nos pareció relevante incorporar un autor árabe del siglo XII, *Ibn Bajja* (Avempace), para rastrear la posible contribución de una influencia ibérica diversa, si el cristianismo defendió la prioridad de la vida contemplativa sobre la activa tal y como el islam, la relación es pertinente y no se ha explorado. En la misma tónica abrimos nuevas líneas de interpretación con el rastreo de la utopía del beato Amadeo da Silva, un portugués franciscano del siglo XV que pudo tener impacto en América. Lo mismo con la inclusión jurídica de Juan Luis Vives o en el análisis que se hace de la utopía jurídica de Beccaria en Francisco Xavier Clavijero, todas estas peculiaridades y otras que ahora no menciono, forman la riqueza de influencias que fueron abonando para o a partir de la obra *Utopía*.

Esta obra no sólo incluye la influencia específica de Tomás Moro en Iberoamérica, sigue el impacto que la *Utopía* de Moro tuvo en siglos posteriores;

como L. Francisco Lisi¹ ha explicado, el término utopía proliferó en los siglos XVI y XVII para recuperarse en el siglo XX –yo diría que desde el siglo XIX con el anarquismo– cuando el marxismo le otorga un significado positivo. El señalamiento es clave por dos razones, primero, porque prueba que el término utopía no tiene un significado unívoco, segundo, porque implica una cuestión hermenéutica; dado que el término utopía ha evolucionado en el tiempo, los intérpretes contemporáneos en torno a siglos pasados pueden caer en anacronismo sosteniendo que es pensamiento utópico algo que se interpreta desde el sentido positivo que le dio el marxismo y que, en realidad cara a los siglos XVI y XVII no lo sea. Quizás en realidad se trate –como lo sostiene Lisi– de meros pensamientos que prometen salir de la tiranía y llevar a un estado feliz. Para esclarecer este punto, lo primero que ha de hacerse es lo que se hace en esta obra: poner ante el público investigador los textos de la época que podrían ser utópicos y posteriormente discutir su viabilidad en la ciudad o la utopía que presentan. Por esta razón, nuestro libro llega incluso a analizar una utopía formulada en México durante el siglo XX. Por último, como las utopías pueden ser de dos especies, socio-políticas o literarias, convocamos para el cierre del libro a un literato que abordara el término *utopía* “desde las letras” fortaleciendo así el enfoque filosófico trabajado. De esta manera, el autor se encuentra frente a un peculiar libro que podríamos denominarlo de contenido “sincrético”, pues busca no sólo exponer la influencia de Tomás Moro en América, sino que pretende abarcar sus antecedentes y la evolución e influencia de la obra *Utopía* en dos regiones específicas de Iberoamérica: España y México.

La peculiaridad de esta selección temática se debe a que, en México desde el siglo XVI, tal y como lo señalan algunos autores en esta obra, la *utopía* americana se formuló de una manera distinta a la de los cánones clásicos de Platón y Tomás Moro. Es verdad que autores como Maravall y Silvio Zavala ya demostraron la influencia en México del Canciller inglés, pero el modo como se escribieron y formaron las utopías americanas ha sido distinto del europeo. En su inicio, el pensamiento utopista colonial se combinó con el milenarismo franciscano y con algunas tesis apocalípticas de Joaquín de Fiore. Desde entonces, la utopía americana se convirtió en “experimento social”, significado intrínsecamente contradictorio, siendo que *utopía* indica un *no-lugar*, algo que, en esencia, no ha de ser. En América en cambio, desde sus inicios, una *utopía* supone realización. Como veremos en el repaso de esta obra, América aporta al término *utopía* un significado diverso. Si esto es así, el significado positivo del término no surge –como sostuvo Lisi– con el marxismo, sino en Nueva España con las propuestas emancipadoras y liberacionistas frente al sometimiento del “otro

¹ F. Lisi, “La *República* de Platón y su influencia en el pensamiento utópico”, *Instituto Lucio Anneo Séneca* (suplemento monográfico), Madrid, 2006.

americano”. La particularidad del descubrimiento de América y de su consolidación política como Nueva España, aunada al resquebrajamiento de la cristiandad medieval con la reforma protestante, propició actitudes milenaristas frente al nuevo continente; asimismo, el renacimiento y el humanismo trajeron fuertes críticas tanto de la jerarquía eclesiástica como de las órdenes religiosas, éstas últimas, llenas de privilegios, no pudieron ver que se desmoronaba el orbe de la *societas perfecta*; además, problemas como el conciliarismo, el destape del acta de Constantino, la boda de Enrique VIII con Ana Bolena y el auge de los libros impresos, transparentaron acepciones a la justicia, canonjías y falacias que anunciaban un nuevo orden. Este nuevo orden que criticaba la decadencia del previo, proponía volver a una iglesia primitiva y a la formación de sociedades comunales desinteresadas, y propició la asimilación de las utopías renacentistas para el “nuevo pueblo de Dios” que se presentaba en América. La utopía vino a ser una solución ante la magnitud del descubrimiento y ante lo titánico de la empresa enfrentada: urgía aportar un modelo ante lo inédito del hallazgo, una inspiración. Pero, y al mismo tiempo, la urgencia inmediata exigía poner en práctica el modelo concebido. Ante situaciones que rebasaban las categorías europeas, se exigían respuestas absolutamente novedosas; la utopía americana, inspirada en Tomás Moro y otros modelos del humanismo italiano, devino en un experimento a realizar. Algo curioso de este fenómeno es que las utopías presentadas en esta obra mantienen en forma y fondo características y condiciones similares a las utopías de Platón y de Tomás Moro, cuando al mismo tiempo rompen con la condición del “no lugar” y del “no real” en general. Como bien asentó Suvin² sobre lo que es específicamente el significado del término utopía, la utopía es un mundo inmanente alterno al mundo de la proyección humana, de dominio y posibilidad hipotético que no es trascendente en el sentido religioso del término. Es un país que no existe en el mapa de nuestro globo terráqueo, un anti-mundo. Pero, en nuestra opinión, lo que América vino a probar, fue un sentido distinto del concepto: la necesidad de traer nuevos mundos, mundos alternos imaginados, ante una condición absolutamente inédita. ¿Qué es esta cultura y organización que carece absolutamente de referente desde la condición europea? La emergencia positiva del término utopía vino a representar en América una salvación, la posibilidad de repensar e instaurar un mundo nuevo frente al que declinaba por su codicia. Pero, ¿esto es utopía o una nueva filosofía de la liberación a la manera que Enrique Dussel³ ha interpretado? El rastreo filosófico que aquí presentamos es un primer punto de partida para la discusión.

² D. Suvin, “Pour une définition de l’utopie comme genre littéraire”, en *Pour une poétique de la science-fiction: Études en théorie et en histoire d’un genre littéraire*, Les Presses de l’Université du Québec, Montréal, 1977, pp. 47-69, p. 126.

³ E. Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Ediciones de la UACM, México, 2006).

* * *

Por esta razón, decidimos comenzar la obra presentando el estudio “¿Qué es un saber utópico en la filosofía?”, escrito de André Laks (Universidad París-Sorbona/Universidad Panamericana de México), que viene a poner orden en las interpretaciones de la “mesa americana”, profundizando y problematizando el sentido a la luz de los textos del pensador de la Academia. Para Laks, “una larga tradición de lectores de la *República* de Platón considera que el modelo de la ciudad que propone es irrealizable. Los términos recurrentes de ese contexto y de la Antigüedad a la que se aproximan son los de “inspiración”, “sueño”, “imaginación”, e incluso “quimera”. Estos términos atraviesan la historia de la recepción del pensamiento político platónico desde Aristóteles hasta Leo Strauss, pasando por Cicerón, Maquiavelo, Vico, Espinoza, Brucker y Kant”⁴. Laks dice que el acuerdo del término utopía se da hasta la época moderna. Añade que, “el término es evidentemente anacrónico si tratamos de la Antigüedad en general y de Platón en particular.” Siguiendo a J. Y. Lacroix⁵, propone que el sentido del término en la modernidad sigue siendo paradójico, “puesto que la idea de utopía tiene un origen geográfico, nada menos que el descubrimiento del Nuevo Mundo.” Para André Laks, “entre los términos de “inspiración”, “sueño”, “imaginación” y “quimera”, hay matices semánticos relevantes, sobre todo si consideramos lo que los distintos autores dicen en cada contexto específico”. En esta nueva aproximación de la utopía en Platón, Laks se propone demostrar que el texto de Platón tiene como tesis central la realización de la ciudad justa siempre y cuando se den las condiciones filosóficas y del poder necesarias para que dicha ciudad sea posible. Pero añade a esta solución un argumento clave: que hay que entender los sentidos de “posible” en los textos platónicos. Apartándose del criterio hermenéutico de Lisi⁶, Laks da una interpretación diversa sobre si para Platón la ciudad justa puede, ha podido y podrá ser realizada, proponiendo que en Platón hay una reflexión sobre la naturaleza de la imposibilidad de una utopía aunque considera que “eso no quiere decir que no se presenta como realizada, y que en esa medida fue considerada por el autor como realizable en un espacio (generalmente lejano) o en un tiempo (generalmente futuro o pasado)” y que “es *posible* la ciudad justa, siempre y cuando coincidan en ella filosofía y poder.”

⁴ A. Laks, “Phénomènes et références: Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l’irrationnel », dans *Methodos*, 3, 2003, p. 9-33.

⁵ J. Y. Lacroix, *L’Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Vrin, París, 2007, p. 20.

⁶ F. Lisi, “Héroes, dioses y filósofos”, 2004.

En un análisis erudito y complejo, Laks realiza un deslinde de la categoría de la “posibilidad” en Platón. El beneficio para nuestra obra reside en que muestra las líneas finas en que un proyecto utópico puede considerarse posible, algo aprovechable a la hora de interpretar si una propuesta puede considerarse una utopía; al mismo tiempo, la distinción, permite esclarecer qué tipo de posibilidad es la que, en cada caso, considera una utopía. La cuestión anuncia un debate y análisis posterior a esta obra, algo que será relevante.

En el segundo capítulo se analiza la influencia de san Agustín en Tomás Moro; no podríamos olvidar el impacto del cristianismo en el humanismo renacentista. En su escrito, Ignacio Berdú Berganza (Universidad de Comillas, España), sostiene que san Agustín parte de una interpretación platónico-plotiniana al considerar que, para Platón, filosofar es amar a Dios, punto recuperado durante el renacimiento a través de Petrarca. San Agustín, junto con Platón, devienen así en las corrientes más poderosas del siglo XV. En su escrito, Verdú Berganza encuentra que las raíces del humanismo de Moro, Erasmo de Rotterdam y Luis Vives han de entenderse desde la impronta platónica, plotiniana y agustina que coincide en criticar la escolástica, los excesos eclesiásticos, y las diferencias e inequidades políticas y sociales, al polemizar en torno a la prioridad de los tres géneros de vida humanos: el contemplativo, el activo y el mixto. Verdú nos dice que esos autores, también polemizaban sobre la prioridad entre los dos amores, el divino y el humano, y que, al inspirarse en la *Civitas Dei*, XIX de san Agustín, la polémica prueba por qué en su vida pública, Tomás Moro buscó incansablemente el imperio de la justicia, la unidad y la paz. Verdú analiza la *Utopía* de Moro probando que el hilo conductor de las propuestas está en la *Ciudad de Dios* de san Agustín.

El tercer capítulo, escrito por Luis Xavier López Farjeat (Universidad Panamericana), se pregunta si existen utopías en el pensamiento filosófico del islam clásico. Titled “El Régimen del solitario de Ibn Rajja: una utopía individual” Farjeat menciona los arabistas que defienden una “utopía individual” en Ibn Rajja, conocido como Avempace, quien propone la perfección de un ser humano “capaz de descubrir su propia racionalidad sin una tutela sin más”. López Farjeat menciona las utopías islámicas sobre el régimen político ideal, analiza el peculiar texto *El Régimen del solitario* de Avempace, al que califica de “drama socrático”, relato sobre la incomprensión que enfrenta el filósofo en su intento por llevar a los demás al camino de la verdad. En su régimen, Avempace propone cómo debe regirse la vida del solitario para lograr la máxima perfección de su inteligencia. Pero el texto de López Farjeat va mostrando la tensión humana entre el natural llamado para organizarse en la ciudad y la importancia de acceder a una vida de virtud en aislamiento, ya que sólo el camino del aislamiento interior permite el autogobierno; pero esta vía implicaría la negación de la vida

política, negación que de acuerdo a su criterio, lo acercaría de alguna manera al anarquismo.

El siguiente capítulo titulado “Amadeo da Silva: una posible fuente de pre-utopismo americano: *El Apocalypsis Nova*”, de Manuel Lázaro Pulido (Universidad Católica portuguesa / CEDEU, Universidad Rey Juan Carlos) parte de la crítica a la utopía del proyecto de la universidad de Salamanca fundada por Vitoria para señalar junto con Melquíades Andrés que, “El Evangelio es utopía para el no creyente, para el creyente es vida nueva que tendrá <topos>, o lugar, en lo trascendente, en que Dios da vueltas a las enajenaciones, incluso a la muerte”. El texto documenta quiénes han caracterizado a la Nueva España como fuente de pensamiento utópico (Marcel Bataillon, Silvio Zavala, José Antonio Maravall y Georges Baudot), para esclarecer el salto injustificado que a veces se da entre las interpretaciones apocalípticas, las utópicas, joaquinistas, milenaristas, etc. Explica que la misión franciscana buscaba instaurar el reino de Dios en América imponiendo una visión escatológica y el desvelamiento del misterio divino. Cuestiona la posibilidad de que el pensamiento cristiano sea utópico y señala, en cambio, que es escatológico y trascendente. Después analiza la obra de Da Silva, *Apocalypsis Nova*, sugiriendo que de allí pudo tomarse la idea de “la nueva oportunidad evangélica” en América. Pulido expone datos de la vida de Amadeo Da Silva detectando factores que intervinieron en la elaboración de una utopía que se describe en ocho raptos o arrobamientos; en ellos se narra la decadencia de la iglesia y se exhorta a su refundación.

Sigue en la secuencia capitular el texto de Víctor Zorrilla (Universidad de Monterrey) titulado “Memorial de los Remedios, 1516”, donde se analiza la evolución intelectual de Bartolomé de las Casas. El texto consta de 16 remedios en los que el dominico aporta su praxis social descendiendo minuciosamente a los detalles en la organización de esa nueva ciudad. Zorrilla da los detalles las-casianos en torno al régimen laboral, de higiene, de bienestar social y de salud, menciona que con ello se propone una reorganización del repartimiento de los indios o naturales. Las Casas suprime la propiedad privada, propone una política demográfica expansiva basada en el mestizaje entre peninsulares e indios, da regulaciones de nutrición, creación de hospitales, trabajo de minas, labores agrícolas y, una forma de gobierno para los indígenas basada en la adopción de familias españolas quienes no recibirían usufructo alguno por la convivencia y adopción. Es interesante observar que esta ordenanza es anterior a la de Vasco de Quiroga.

Jorge Velázquez Delgado (Universidad Autónoma Metropolitana) propone el texto “El realismo político de Juan Luis Vives” en el que defiende la noción de utopía en general y enaltece la utopía de Vives en particular. Aclara que cuando Vives escribe *Las disciplinas*, Tomás Moro aún no formaba la *Utopía*. Velázquez relaciona el concepto de utopía con el *Tratado del socorro de los*

pobres de su autor. En él, Velázquez relata cómo Vives funda la utopía a partir del sacramento del bautismo para quitar la herencia adánica y así lograr la equidad entre los hombres haciendo que todos coman de su trabajo. Vives promueve también la fundación de hospitales y una vida de piedad. El texto de Velázquez apunta a una interpretación emancipadora de la utopía por las críticas que hace Vives a los excesos en la concentración de la riqueza. La aproximación y hermenéutica de Velázquez Delgado es muestra clara de cómo en México la utopía se considera algo real y necesario en la filosofía.

El séptimo capítulo y el octavo entran frontalmente a exponer la utopía de Vasco de Quiroga y la influencia que ésta tuvo de Tomás Moro. En el capítulo siete, M^a Idoya Zorroza que ya viene siendo un intelectual referente en la relación entre España y América, introduce la reflexión de ¿qué significó América para Europa? y desde allí establecer diferencias entre el modelo utópico de Tomás Moro y el de Vasco de Quiroga. Se enfoca especialmente en el tema de la propiedad en Vasco hilando acertadamente su comunitarismo no sólo al pensamiento de Moro sino a ésta como forma prehispánica de propiedad. El escrito presenta una bibliografía abundante para apoyar las diferencias que establece entre ambos modelos. En la misma tónica, Cecilia Sabido escribe “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”. Abre citando pasajes de la *Tempestad* de Shakespeare mostrando la influencia que recibió de Moro, después explica que la novedad en la utopía de Vasco de Quiroga se debió al choque entre la primera Audiencia y la segunda, pues las injusticias de los encomenderos forzaron a Vasco a realizar una *eutopia*, es decir, un proyecto a realizar con urgencia para la protección de los indios. Sabido presenta la hipótesis de que en Vasco hay una influencia relevante de las *Saturniales* de Luciano y de san Cirilo. Este señalamiento permite comprender mejor el modelo utópico fundacional de América. En el escrito del noveno capítulo, “La llegada de los misioneros españoles a Asia Oriental y la utopía de la evangelización de China” José Antonio Cervera (Colegio de México) hace una exposición documentada y erudita sobre las expediciones españolas y portuguesas a Asia Oriental recordando que, el móvil principal desde Cristóbal Colón, estuvo en encontrar la ruta a la China para el comercio de las especias. Después de documentar de modo erudito y sustentado las navegaciones para la expansión española que se corona con el viaje transoceánico de Urdaneta, el autor pasa a explicar el segundo móvil, la evangelización, o la llegada de las ordenes mendicantes a Filipinas y a tierra firme en China. Por último, el autor analiza la *Suma Oriental* de Juan González Mendoza, la obra que popularizó la interpretación utópica de Asia en el viejo continente. En la *Suma Oriental* ya se observan las ideas pacifistas de los evangelizadores. Por último, Cervera analiza el caso de Carlos de Salazar, el tercero en contribuir en la idealización de China a partir de una serie de relatos y descripciones que podrían denominarse utópicos para el imaginario europeo.

En el escrito “El proyecto educativo franciscano en Nueva España: utopía, contra-utopía y diversidad cultural”, Verónica Murillo Gallegos (Universidad Autónoma de Zacatecas) reitera el tema de la utopía americana como el de la fundación de un nuevo cristianismo en América; acude a la idea de una “República Cristiana perfecta” y a la enunciación de “una edad dorada” para probar que, la educación indígena de los franciscanos, seguía un plan expreso de evangelización cuya utopía consistía en recuperar el estado originario del cristianismo. Murillo distingue entre utopía y milenarismo, saliendo al paso de la frecuente confusión entre los términos y, siguiendo la clasificación de los tres planos de la utopía de Paul Ricoeur, y la clasificación de las cuatro funciones de una utopía en Arturo Roig y Estela Fernández Nadal, aborda los documentos franciscanos del siglo XVI para desentrañar si la utopía novohispana se vio como algo realizable, algo posible, o un mero juego epistemológico en la fundación del Reino de Dios. La autora encara la problemática centrando la discusión en la polémica por la enseñanza del latín en los indios, la posibilidad del sacerdocio indígena, y el proyecto de integración cultural de Bernardino de Sahagún.

El escrito “Recepción en Nueva España de la renovación de la justicia: dos utopías: semblanza entre Beccaria en el *Tratado de los delitos y de las penas* y Francisco Xavier Clavijero en las *Disertaciones*”, Ana Isabel Pliego Ramos (Universidad Iberoamericana - Universidad Panamericana), aborda con gran originalidad, las coincidencias que tienen Beccaria y Clavijero a la hora de interpretar el tema de la justicia, los castigo y las penas. Lo novedoso de la aproximación está en que Pliego Ramos rastrea las normas de la justicia de las *Disertaciones* de Clavijero probando que, a pesar de que Clavijero sólo conoce a Beccaria a través de Montesquieu, aprovechó su obra para mostrar que los antiguos mexicanos estaban ya en un nivel ilustrado de la justicia similar al de los modernos. La utopía consiste en aproximar las luces jurídicas de Voltaire, D’Alambert, Diderot y Montesquieu a una cultura ancestral que ellos mismos habían calificado de bárbara.

En similar aproximación a Francisco Xavier Clavijero, Virginia Aspe (Universidad Panamericana-UNAM) rastrea la idea de la historia de Giambattista Vico en la *Historia Antigua* de Clavijero. La utopía que detecta es que Clavijero encuentra en la obra de Vico la oportunidad para mostrar que la cultura de los antiguos mexicanos reúne las condiciones ideales del estadio heroico viqueano, por lo que los antiguos nahuas, tuvieron también contribuciones en los principios de las naciones y en la sabiduría universal.

En “Carapan o la racionalización de la vida social en la utopía de Moisés Sáenz”, María del Carmen Meza-Mejía (Universidad Panamericana) analiza el relevante protagonismo de Moisés Sáenz en la política educativa pos-revolucionaria de México. Sáenz implementa el nuevo plan educativo de integración rural de México. La autora nos explica que, frente a las visiones previas,

Sáenz propone un plan regional integral en el cual Carapán (cañada de los 11 pueblos) en Michoacán, sirve de utopía y experimento educativo. Aunque la autora no lo plantea, el símil con la utopía de Vasco de Quiroga es sorprendente: ambas zonas pertenecen a la cultura purépecha, en ambos proyectos se propone una estación experimental de integración cultural, ambos pueblos resistieron a la conquista y revolución; pero el plan de Sáenz se lleva a cabo entre 1932 y 1933, años en que México todavía aspira a civilizar e integrar al indígena. Meza-Mejía analiza la obra e intenciones de Sáenz quien sostiene que, uno de esos pueblos, Etúcuaro, es el lugar específico donde se puede observar cómo deja el indio de ser indio y se convierte en mexicano. Resulta sorprendente descubrir en el relato que, a más de cuatro siglos de distancia, de filiación ideológica y de contexto, pueden darse dos asimilaciones utópicas con tantas similitudes en los proyectos sociales de integración. El escrito hace un repaso de los memorandos de Sáenz, su objetivo educativo, la capacitación, labores y habilidades que promovía. Habiendo estudiado en la Universidad de Columbia con John Dewey, Sáenz encontró en Carapán la utopía de la integración cultural, pero el proyecto no se consolidó debido a discrepancias políticas. La relevancia de este texto es que se trata de un proyecto soslayado cuya recuperación y enfoque desde la utopía puede probar un hilo conductor en las utopías americanas.

Cierra el libro con el texto literario de Mauricio López Noriega titulado “Narciso en Utopía”. En una construcción adaptada al tiempo contemporáneo para probar la vigencia de las utopías, López-Noriega incluye cada una de las características que la *Utopía* de Moro estableció en la modernidad pero opone éstas a la situación actual: supresión de la propiedad privada frente a un capitalismo a ultranza, vuelta a los valores religiosos frente a un laicismo exacerbado o la ausencia de Dios, rescate de la belleza interior frente a criterios estéticos evanescentes de la posmodernidad, vuelta al estado natural primitivo frente a una vida dependiente de la comunicación satelital –ipods, celulares – proponiendo una ciudad en la que las bacinicas se hacen de oro porque es un material que carece de valor, en la que el tema de los pobres es algo exótico, y en la que se dice que tal vez ésta haya existido en otros planetas. El texto nos remite a la conexión necesaria entre filosofía y literatura –si es que queremos profundizar más en los problemas originarios–, y en este sentido, reivindica la utopía como saber compartido entre el género literario y filosófico que supera las condiciones del espacio y del tiempo introduciéndolas al orden sapiencial.

* * *

El recorrido que hemos dado en este libro apenas apunta al hacia dónde en la discusión sobre la vigencia y la importancia del impacto de Tomás Moro en Iberoamérica. Hay contribuciones importantes en este libro para lograrlo: la

distinción en Platón entre la posibilidad lógica y la posibilidad real en la utopía de la ciudad. La precisión no es de poca monta: apenas se enfrente el diálogo desde este enfoque, se esclarecerán diversos sentidos de utopías. Lo mismo respecto de la distinción entre humanismo utopista y escatología trascendente; muchas de las llamadas utopías americanas son en realidad proyectos sociales concretos cuyo fin está en motivar a que se aspire a la vida mejor. En otros casos, se trata de pensamientos cristianos escatológicos. Algunos mexicanos como Elsa Cecilia Frost ya refutaron el milenarismo franciscano y habría que volver a sus textos. Pero es indudable que Iberoamérica fue influida por Tomás Moro y que el significado del término se reformuló gracias al descubrimiento. La fuerza de las utopías americanas en Vasco, los franciscanos, Las Casas, Clavijero, Sáenz y otros, merece que se revise más la incidencia de Moro en México; hay utopías por doquier en el pensamiento americano, su análisis debe partir de los textos antiguos novohispanos. Sorprenden las similitudes, los temas comunes y la pluralidad de pensadores americanos que tuvieron estas propuestas; habría que profundizar más en qué significado tiene esto cara a la filosofía y desde la literatura iberoamericana. Una obra reciente que será referente en esta hipótesis es la de M^a del Carmen Rovira Gaspar: *Dos utopías mexicanas del siglo XIX*⁷ en torno al pensamiento de Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno.

Desde otro aspecto, diversos autores del libro se enfrentaron a las interpretaciones y sentidos de la noción de utopía en sí misma. Esta reflexión de segundo orden facilita la penetración sobre pensamientos utópicos y su delimitación. Merece capitalizarse este esfuerzo, pues hay una franca inclinación del pensamiento latinoamericano por las utopías y esta cuestión es una discusión esencial para abordar la misión latinoamericana.

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Profesor-investigador
vaspe@up.edu.mx

⁷ M^a del Carmen Rovira Gaspar, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2013.