

RELIGIÓN, UTOPISMO Y REALISMO POLÍTICO EN EL RENACIMIENTO

Jerry Espinoza Rivera^{1*}

Resumen

Este artículo examina la contraposición entre utopismo y realismo político en el Renacimiento. En primer lugar, se analiza el problema de la continuidad o de la ruptura histórica del Renacimiento con el imaginario religioso medieval. Seguidamente, se examina cómo se aborda el tema de lo religioso en dos obras utopistas renacentistas: *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del Sol* de Tomás Campanella, las cuales se contrastan con textos de Nicolás Maquiavelo. Finalmente, se plantea una reflexión sobre la relación existente entre el utopismo renacentista y lo religioso.

Palabras claves: Renacimiento, utopismo, realismo político, Moro, Campanella, Maquiavelo.

Abstract:

This article examines the opposition between utopism and political realism in the context of Renaissance. First, it analyzes the question about the historical continuity or rupture of Renaissance from the Medieval imaginary. After that, it considers the question of religion in Moore's *Utopia* and Campanella's *City of the Sun* and compares them with Machiavelli's texts. Finally, it thinks about the relationship between Renaissance utopism and religion.

Key words: Renaissance, Utopism, Political Realism, Moore, Campanella, Machiavelli.

Introducción

El Renacimiento europeo es un período de floreciente discusión en todos los ámbitos del conocimiento. Se trata de una época de esplendor en las artes, en las ciencias y en la filosofía, pero también en la discusión política. De forma similar a lo que sucedió casi veinte siglos atrás en la Atenas de Pericles –ese deslumbrante período al cual le debemos conceptos tales como “política” y “democracia”–, en la Europa renacentista resurge el interés por la *res pública*, por lo colectivo, por el problema del poder y por la creación de sociedades justas e igualitarias.

Pero el Renacimiento también fue un período de transición entre la Edad Media y la Modernidad, entre el mundo religioso medieval y el mundo secular

1 * Académico de la Universidad de Costa Rica

moderno. Por eso el problema de Dios y lo religioso son temas que se encuentran muy presentes en el pensamiento utópico renacentista, hasta tal punto que es difícil comprender los alcances de esta corriente sin tomar en cuenta el contexto religioso de los siglos XV y XVI.

En este trabajo se pretende examinar la tensión entre utopismo y realismo político, a partir de dos obras del Renacimiento: *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del Sol* de Fray Tomás de Campanella. En primer lugar, se examinará el problema de la continuidad o de la ruptura histórica del Renacimiento con el mundo de la Edad Media. Seguidamente, se llevará a cabo un análisis de cómo se aborda lo religioso en cada una de estas obras, contrastadas, en lo sucesivo, con textos de Nicolás Maquiavelo, como antecesor del secularismo moderno; para finalmente discutir sobre la relación que existe entre el utopismo renacentista y el discurso religioso.

Renacimiento y Medioevo: ¿ruptura o continuidad?

Desde inicios del siglo pasado existe entre los historiadores del pensamiento una acalorada controversia sobre el problema de los alcances y el carácter de la “originalidad” del Renacimiento, y de su “ruptura” con el mundo y el imaginario religioso de la Edad Media.

Algunos autores, en especial aquellos herederos de la tradición anticlerical decimonónica, subrayan la existencia de una ruptura radical entre la filosofía del Medioevo y el humanismo renacentista, entre la magia medieval y la ciencia del siglo XVI.

Sin embargo, otros historiadores y estudiosos del período cuestionan la veracidad de una concepción que consideran como profundamente maniquea, y señalan, por el contrario, la existencia de una continuidad entre ambos períodos, no sólo en el ámbito de las ideas, sino en el de la ciencia y en el de la vida cotidiana.

El historiador francés Lucien Febvre (1959), por ejemplo, critica lo que él denomina “el viejo mito del Renacimiento”, la creencia de considerar a la Edad Media simplemente como una era de retroceso cultural, un período oscuro y tenebroso de más de mil años, durante los cuales la cultura europea se habría visto sumergida en el atraso y el retroceso, en la ignorancia y en la oscuridad; en tanto el Renacimiento es considerado como una continuación interrumpida de la cultura antigua y la tradición greco-romana:

Viejo mito constantemente vivo pese a innumerables críticas. Al principio vemos la Antigüedad y la Ciencia de los Antiguos, la fecunda invención de los griegos creando la geometría de Euclides, la mecánica de Arquímedes, la medicina de Hipócrates y de Galeno, la cosmografía y geografía de Tolomeo, la física y la historia natural de Aristóteles: todo un saber que pasó de los helenos a los romanos. Y después (...) el hundimiento en la noche, en la honda, en la cerrada tiniebla de la Edad Media. Y el tesoro antiguo extraviado, si no perdido (...) y durante siglos nada, nada sino el

razonamiento silogístico y la deducción estéril; pero ni una sola adquisición doctrinal fecunda, ni una invención técnica importante (...) Todo esto, hasta el día en que, de nuevo, ya en los finales del siglo XV, se inicia una Revolución y los hombres, dándose cuenta conscientemente de su penuria intelectual, se lanzan a la empresa de buscar los tesoros desaparecidos y van descubriendo una a una sus piezas esparcidas y ocultas en los alfolis (Febvre, 1959, p. 335).

Febvre también cuestiona la imagen tradicional del Renacimiento como una época caracterizada por la incredulidad y el descrédito del mundo religioso. Contrario a lo que comúnmente se ha sostenido, considera que el siglo XVI fue un período dominado por una fuerte religiosidad: “Pretender que el siglo XVI fue un siglo escéptico, un siglo libertino, un siglo racionalista y glorificarlo como tal es un error craso y la más disparatada ilusión. Aquel siglo, y por voluntad de sus mejores y más característicos representantes fue, por el contrario, un siglo inspirado; una centuria que, ante todo y sobre todo, buscaba el reflejo de la divinidad” (Febvre, 1959, p. 399).

Maurice de Gandillac en su obra sobre la historia de la filosofía del Renacimiento, también reconoce la enorme influencia del Medioevo en el pensamiento renacentista:

Enorme sería la simplificación cometida por el historiador para quien el espíritu del “Renacimiento” no consistiera más que en el repudio de la glosa escolástica (...) Incluso en sus modos de expresión, el pensamiento de los siglos XV y XVI es, en conjunto, mucho más un heredero que un innovador. Aquellas mismas cosas que ese pensamiento toma de la Antigüedad, rara vez las había ignorado la Edad Media. Desde Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino hasta Giordano Bruno y Tomás Campanella, la filosofía sigue siendo en gran parte cosa de clérigos, en situación a veces de quebrantamiento de destierro, pero que para significar ideas heterodoxas o incluso empresas revolucionarias usan todavía la jerga de los escolásticos (Gandillac, 1997, pp. 16-25).

A partir de lo expuesto por estos autores, es evidente entonces que, independientemente de nuestra simpatía o antipatía por el pensamiento medieval, parece existir una continuidad en muchos aspectos entre la Edad Media y el Renacimiento.

En este sentido, se puede afirmar que la filosofía renacentista, aunque en algunos aspectos antecede a la revolución moderna cartesiana y spinoziana, también conserva rasgos del pensamiento escolástico medieval. Esto es especialmente importante en relación con el tema de lo religioso.

Utopía y religión en Moro y Campanella

En el apartado anterior se hacía referencia a esa especie de desgarré o tensión existente en el Renacimiento, entre la religiosidad medieval y el secularismo de la

Modernidad. Esta tensión queda reflejada en la obra de los pensadores utopistas y en el papel que le conceden en sus propuestas políticas a lo religioso, en las cuales se entremezclan concepciones muy progresistas para su época con otras bastante conservadoras, e incluso claramente reaccionarias.

La primera y más importante obra utopista del Renacimiento es la que precisamente le dará su nombre a esta corriente de pensamiento: *Utopía* de Tomás Moro. En esta obra, escrita en 1516 y publicada dos años después, Moro describe la vida y las costumbres de los habitantes de una remota isla imaginaria del Pacífico.

Curiosamente, en *Utopía* Moro tiene una posición extraordinariamente progresista sobre el problema de la libertad religiosa, a pesar de ser un fervoroso defensor del catolicismo, defensa que, irónicamente, le costaría incluso la propia vida.

Los habitantes de Utopía, según Moro, tienen múltiples y diversas creencias religiosas, aunque la mayoría de ellos comparten una religión que es bastante similar al cristianismo:

Hay diferentes religiones no sólo en los distintos lugares de la isla, sino en cada ciudad. Adoran unos al Sol, otros a la Luna o a algún planeta errante. Los hay también que tienen no sólo por dios sino por dios supremo a algún hombre que se hizo ilustre por sus virtudes o por su gloria. Pero la mayor parte –y son también los más prudentes– no acepta ninguna de esas creencias y reconoce a un solo dios, único, desconocido, eterno, inmenso, inexplicable, que está por encima de la mente humana y que llena nuestro mundo, no con su extensión, sino con su poderío. Llámánle el Padre. Atribúyenle el origen, desarrollo y progreso de todas las cosas, así como los cambios que les han hecho semejantes a como las vemos ahora; y sólo a él otorgan honores divinos (Moro, 2006, p. 137).

Según Moro, la libertad en materia religiosa de la que gozan los habitantes de Utopía fue el producto de una decisión tomada por Utopo, el fundador de la sociedad imaginaria, quien, según el relato de Moro, consideraba que si una religión era la “verdadera”, no era entonces necesario imponerla por medio de la fuerza bruta: “Ciertamente hacer uso de fuerza y de amenazas para que todos acepten lo que se cree que debe ser la verdad parecíale (a Utopo) algo tiránico y absurdo. Preveía que si una religión era verdadera y vanas todas las restantes, fácilmente conseguiría superar a las demás y triunfar sobre ellas, mientras obrase racional y moderadamente” (Moro, 2006, pp. 139-140).

Al igual que lo hará Campanella casi cien años después, Moro defiende una religiosidad bastante heterodoxa para su época, en la cual a las parejas incluso se les permite observarse desnudas antes de casarse (Moro, 2006, p. 117).

Pero Moro va aún más allá, pues incluso afirma que en Utopía existen individuos ateos en el sentido moderno del término, es decir, personas que creen “que el alma perece con el cuerpo” y “que el mundo camina sin ser dirigido por la Providencia.”

(Moro, 2006, p. 140). Aunque les prohíben ejercer cargos públicos, no les prohíben esta creencia, ni los obligan a abjurar de ella:

A los que piensan de tal manera no les otorgan ningún honor, ni les confían ninguna magistratura ni cargo público. Desdénanlos como gente sin energías ni fuerza moral. Por otra parte, no los condenan a ninguna pena, pues están persuadidos de que nadie puede forzar las convicciones ajenas. No emplean tampoco amenazas, que les harían disimulados, y no admiten la hipocresía ni la mendacidad, que odian tanto como el fraude (Moro, 2006, p. 140).

La tolerancia religiosa que defiende Moro es por lo menos sorprendente para su época, período inmediatamente anterior a la Reforma de Lutero, y podría ser parcialmente explicada precisamente por esta circunstancia. Moro, al igual que su contemporáneo Erasmo de Róterdam, critica excesos y propone ideas que difícilmente podrán ser defendidas después del Concilio de Trento y la Contrarreforma católica.

Precisamente en plena Contrarreforma, a finales del Renacimiento, aparece otra obra con una intención política similar a la de Moro: *La ciudad del Sol* de Fray Tomás de Campanella.

Aunque como pensador utopista, Campanella es un continuador del utopismo de Moro, a diferencia de aquel, la utopía de Campanella tiene un fuerte componente mágico-religioso. Además, *La ciudad del Sol* es una obra más medieval que la de Moro. Campanella incluso propone que el poder debe estar en manos de los sacerdotes. Por eso *La ciudad del Sol*, más que una propuesta política moderna, en ocasiones parece más bien una especie de distopía teocrática antiprogresista.

En *La ciudad del Sol*, el gobernante, al cual el autor denomina como “el Sol,” es también el “sumo sacerdote”: “El sumo sacerdote es el Sol” (Campanella, 1979, p. 64). Además de este gobernante-Sol, los funcionarios superiores también son sacerdotes:

Todos los funcionarios superiores son también sacerdotes, constituyendo su misión la purificación de las conciencias. Como oyen en confesión a todo el mundo, se enteran de qué clase de pecados son los que predominan en la ciudad. Por su parte, ellos también se confiesan a los tres triunviros, diciendo no sólo los propios pecados, sino los de todo el mundo, pero sin revelar quiénes los han cometido. Y los tres magistrados superiores se confiesan a su vez, del mismo modo, al Sol (Campanella, 1979, p. 64).

Este gobernante-Sol que imagina Campanella en *La ciudad del Sol* es una especie de mezcla entre un Papa y un príncipe. Dentro de sus funciones está también rogar a Dios que absuelva a su pueblo de sus pecados:

Este sabe de tal forma cuáles son los errores que más abundan, poniéndose en condiciones de atender a las necesidades de la ciudad elevando rogativas y ofreciendo

holocaustos a Dios, a quien confiesa públicamente desde el altar los pecados suyos y de su pueblo, tantas veces como sea preciso, sin nombrar nunca a nadie en particular. De esta forma absuelve al pueblo, a que amonesta para que no vuelva a incurrir en los citados errores (Campanella, 1979, p. 64).

Es claro entonces que en *La ciudad del Sol* no existe una clara separación entre el poder político y el poder religioso, pues los funcionarios públicos deben ser también miembros de la clase sacerdotal, lo cual asemeja la propuesta de Campanella a la que había hecho San Agustín en *La ciudad de Dios*, en la cual defendía el poder terrenal de la Iglesia.

Por eso, en *La ciudad del Sol*, a diferencia de lo que sucedía en la *Utopía* de Moro, tampoco pueden existir habitantes que se declaren a sí mismos ateos o “incrédulos”. De hecho, Campanella deja claro que no es precisamente muy tolerante en este punto. En la sociedad utópica de Campanella la incredulidad y la apostasía era un delito severamente castigado, incluso con la pena de muerte: “se esfuerzan en que el propio penado acepte su condena, argumentando con él hasta que sea convencido. Más si se trata de un crimen contra la libertad, contra Dios o contra los funcionarios superiores, la ejecución se verifica sin contemplaciones. Sólo estos delitos se castigan con la pena capital” (Campanella, 1979, p. 62).

Sin embargo, al mismo tiempo se debe subrayar que la religiosidad que defiende Campanella es una religiosidad muy poco ortodoxa, y que en muchas partes de esta obra critica abiertamente la conducta hipócrita y poco ética de muchos frailes y sacerdotes católicos: “nuestros curas y frailes, si careciesen de parientes y amigos y de ambición por medrar en la jerarquía eclesiástica, serían bastante más desprendidos y santos, más caritativos con el prójimo de lo que lo son en la actualidad” (Campanella, 1979, p. 15).

La heterodoxia y el alejamiento de Campanella del cristianismo dogmático de la Iglesia de la Contrarreforma también se hace evidente en su aprobación de las relaciones sexuales prematrimoniales y en su interés por la magia y la astrología, ciencia que practicaban los habitantes de *La ciudad del Sol*, para determinar cuáles eran las mejores fechas para el nacimiento de sus hijos.

La ciudad del Sol es un ejemplo que muestra el desgarre campanelliano entre el oscurantismo medieval, por un lado, y el interés renacentista por el estudio de las ciencias naturales y la crítica humanista de la Iglesia, por el otro.

Utopismo vs. realismo político

Ya se ha visto que la discusión política en el Renacimiento es un problema inseparable de la discusión religiosa, y que esto es mucho más claro en el caso de los pensadores utopistas.

Maurice de Gandillac subraya este elemento mesiánico y religioso presente en los pensadores utopistas, que les da a estos autores cierto aire de solemnidad:

Herederos de un enfrentamiento dialéctico entre la Biblia y el Helenismo, algunos se esfuerzan por secularizar de un mismo golpe el mesianismo judío y la esperanza cristiana. En el horizonte de un esfuerzo prometeico adivinan, por instantes, el valor de eso que Ernst Bloch llama “utopía militante,” la imagen de una sociedad más humana, construida sobre el sudor y la sangre, y solamente en raros instantes sobre la risa y la alegría (Gandillac, 1997, p. 33).

Esto explica por qué Campanella acusa a Maquiavelo, un pensador abiertamente anti-utópico, de “ateísmo” en su obra *Atheismus Triumphatus*. La acusación de Campanella debe ser considerada en un contexto en el que no existía una clara distinción entre lo teológico y lo político.

Pero ¿cuál es la posición de Maquiavelo frente a la religión? En *El príncipe* Maquiavelo hace algunas referencias a Dios y a la religión y, en algunos casos, ciertamente muestra cierta indiferencia hacia la ética cristiana basada en el amor al prójimo, al decir, por ejemplo, que en ocasiones es preferible que el príncipe sea temido que amado (Maquiavelo, 1989).

No obstante, Gandillac (1997) niega que se pueda considerar a Maquiavelo como una especie de “pesimista antropológico”, y a su propuesta como una apología del “cinismo burgués”:

[Maquiavelo] a veces habla de forma sorprendentemente optimista. Citando a Cicerón, admite que los pueblos, a pesar de su “ignorancia”, son “capaces de apreciar la verdad” y de rendirse a ella cuando ésta les es presentada por un orador a quien juzgan “digno de fe”. Como Aristóteles, escribe que los hombres en su conjunto saben escoger buenos jefes y que el pueblo es a veces “más razonable que los grandes” (Gandillac, 1997, p. 87).

En sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo también se refiere al tema de la religión. En esta obra, el pensador florentino defiende una posición cercana al utilitarismo, pues para el florentino la religión es provechosa en la medida en que produce beneficios en el ámbito político: “Jamás hubo Estado ninguno al que no se diera por fundamento la religión, y los más prevenidos de los fundadores de los imperios le atribuyeron el mayor influjo posible en las cosas de la política (...) En todas partes hay ejemplos convincentes de esto, por los que puede verse cuán útil es la religión a la política” (Maquiavelo, 1989, p. 161).

Sobre la posición de Maquiavelo frente a la religión señala el autor antes citado:

Maquiavelo criticó repetidas veces al clero y al poder temporal de los papas, presentándolos como un obstáculo para la unidad italiana; pero nunca atacó de forma directa la “verdad” del cristianismo. Ello hubiera equivalido a una contradicción con su propia convicción del vínculo religioso como fuerza social (o acaso es que en aquel entonces no convenía escribir más que secretamente y para inteligencia de iniciados). En el caso de Maquiavelo, como en el de otros muchos que jamás rompieron pública y oficialmente sus lazos con la Iglesia, toda una dimensión de su conciencia personal escapa al historiador. Objetivamente, la fría audacia de su postura consiste en haber contemplado el hecho religioso desde fuera, como puro observador, sin establecer diferencias entre una revelación digna de fe y unos mitos que él (bastante ingenuamente) imagina como inventados por tal o cual legislador (Gandillac, 1997, p. 91).

La acusación de “ateísmo” que dirige Campanella contra Maquiavelo cobra más sentido si se interpreta la propuesta de Maquiavelo no sólo como una defensa del secularismo, sino también como una implícita negación de la posibilidad de construir sociedades alternativas, una especie de reivindicación del mundo “tal como es”, en lugar del mundo “como debería ser.”

En ese sentido, el ateísmo de Maquiavelo no consistiría entonces en negar a Dios o en cuestionar las “verdades” del cristianismo, sino en negar la trascendencia y en cuestionar toda propuesta utópica, “mesiánica” en palabras de Gandillac (1997). De ahí que la acusación de Campanella y su ataque a lo que él llama el ateísmo maquiavélico muestra ese estrecho nexo existente en el Renacimiento entre utopismo y religión, especialmente en la obra campanelliana, pues mientras en la obra de Maquiavelo se pueden vislumbrar los orígenes del secularismo moderno, en la obra de los utopistas se puede ver ese desgarramiento del Renacimiento entre el mundo medieval y el mundo moderno, al que se hizo referencia anteriormente.

Por eso, contrario a lo que plantean algunos historiadores del pensamiento, es evidente que en muchos casos los utopistas no son autores cuyas ideas sean necesariamente progresistas para su época, especialmente en temas como la secularización de la sociedad. Aunque Moro defiende la tolerancia y la libertad religiosa, la posición de los utopistas en este tema es muchas veces conservadora y, en el caso específico de Campanella, casi se puede decir que es abiertamente retrógrada y reaccionaria.

Conclusiones

El Renacimiento fue un período pleno de tensiones y contradicciones, un período en el que convergieron las ideas del Medioevo con los primeros atisbos de la Modernidad. Y, contrario a lo que comúnmente se ha creído, parece existir una continuidad entre el imaginario medieval y el humanismo renacentista.

Como señala Febvre (1959), la religiosidad no era un problema en la Europa del siglo XVI, ya que se partía del supuesto de que todos eran, de una u otra forma,

creyentes. Uno de los primeros indicios de pensamiento secular en el Renacimiento se encuentra en Maquiavelo, un autor que describe, de forma a veces muy cruda, los problemas políticos de su época.

Pero el realismo político de Maquiavelo no es la única corriente del pensamiento político de la época. El utopismo de autores como Tomás Moro y Tomás de Campanella aparece también como una reacción y una denuncia de los excesos del poder. Sin embargo, a diferencia de Maquiavelo, estos autores no son defensores de una interpretación secular del mundo, y le confieren una gran importancia al tema religioso dentro de sus propuestas, especialmente en el caso de Campanella. No es casual, por eso, que Campanella acuse a Maquiavelo de ateísmo.

Maurice de Gandillac (1997) afirma que el utopismo renacentista es una especie de mezcla entre el helenismo y el mesianismo judío. Tal vez podría aplicarse esta misma descripción al utopismo moderno y contemporáneo, ya que aún cuando como en el caso del marxismo, se pretende haber trascendido el discurso religioso, éste no deja de tener fuertes elementos mesiánicos.

En *El malestar en la cultura*, Freud (1998) sostenía que aunque le simpatizaba la pretensión de los comunistas de transformar la sociedad mediante la abolición de la propiedad privada, no dejaba de considerar a esta creencia como una ilusión, el mismo término que utilizaba también para referirse a la creencia religiosa.

Desde esta lectura freudiana parecería existir entonces, un núcleo común entre la creencia religiosa y la esperanza en la posibilidad de construir sociedades utópicas, y por eso el psicoanálisis advierte que muchos de los fundamentos de nuestra pretenciosa modernidad quizás no estén tan alejados del mito y de la creencia religiosa.

Referencias

- Campanella, T. (1979). *La ciudad del Sol*. Madrid: Biblioteca de iniciación política.
- Copleston, F. (1985). *A History of Philosophy*. New York: Image Books.
- De Gandillac, M. (1997). *La filosofía en el Renacimiento*. México: Siglo XXI.
- Febvre, L. (1959). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. México: UTEHA.
- Freud, S. (1998). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maquiavelo, N. (1989). *El príncipe*. México: Espasa-Calpe.
- Moro, T. (2006). *Utopía*. Madrid: Mestas.