

ARTÍCULOS

Una antropología comparada de educación en la obra utópica de Platón y Moro

Angel González Hernández
Amalia Ayala de la Peña
Universidad de Murcia

RESUMEN: El objetivo fundamental de este artículo es llevar a cabo una lectura comparativa entre dos obras clásicas y representativas por excelencia del pensamiento utópico occidental. La República de Platón y Utopía de Tomás Moro se analizan desde una perspectiva educativa organizando su contenido en torno a cinco grandes bloques de contenido: Concepción Educativa, Investigación Educativa, Estructura del Sistema Educativo, Currículum y Formación Social y Metodología y Evaluación.

ABSTRACT: This article tries to make a comparison between two masterpieces that are utopic texts for excellence. Plato's Republic and Thomas More's Utopia are looked from an educative perspective with five principal blocks of content: Educative Conception, Educative Investigation, Structure of the Educative System, Curriculum and Social Formation, and Measurement and Methodology

PALABRAS CLAVE: Pensamiento Utópico, Educación Comparada, La República, Platón, Utopía, Tomás Moro.

KEY WORDS: Utopic Thought, Comparative Education, Republic, Plato, Utopia, Thomas More.

0. INTRODUCCIÓN: HACIA NUSQUAMA

Un recorrido por la tantas veces fructífera historia del pensamiento nos permite, en un momento histórico como el actual, –en el que resulta difícil encontrar valores de referencia– apreciar la presencia constante de las utopías en las que un nexo extraño aparece entre esas obras “caídas de la pluma” de autores tan distintos (Servier, 1969).

Coincidimos con Berneri (1975:19) en su afirmación de que en una época en la

que el hombre aparece tan preocupado por la práctica, por la realización inmediata, constituye un ejercicio saludable “volver la mirada hacia quienes soñaron utopías y rechazaron todo lo que no satisficiera su ideal de perfección”.

Literalmente “utópico” significa “*lo que no está en ningún lugar*” (Ferrater Mora, 1980). Un elemento común a todas las utopías es la descripción detallada de una sociedad ideal y perfecta. A menudo oímos hablar a los antropólogos sobre el hecho de que los paraísos y las islas afortunadas forman parte esencial del mundo onírico de todos los pueblos salvajes (Manuel y Manuel, 1981); sin embargo, no existe una definición concisa de utopía sino que ésta adquiere significados plurales en función del tiempo de creación en el que se ubica. Pero lo que sí sabemos es que los modos retóricos de la utopía tanto cuando describen una situación como cuando constituyen un ejercicio discursivo no suelen encontrarse en estado puro, dado que “el retrato viviente de una utopía se basa en un conjunto de presupuestos psicológicos, filosóficos o teológicos acerca de la naturaleza del hombre, mientras que, por otro lado, la exposición discursiva de los principios utópicos suele recurrir a ilustraciones de acontecimientos corrientes, además de establecer situaciones hipotéticas y de establecer analogías con otros ámbitos del ser” (Manuel y Manuel, 1981: 18). Todas ellas tratan los aspectos más importantes de la vida: trabajo, gobierno, amor, sexualidad, conocimiento, religión, modo de vida, belleza, educación, muerte, ..., son por esta misma razón, y tal y como recogen los autores citados, textos literarios en los que la ambivalencia y la ambigüedad suelen ser inseparables del pensamiento en sí, y en este mismo sentido las ideas utópicas adquieren *nuevos significados* según que el comentador se centre en unos u otros elementos.

El desafío de los pensadores de nuestra historia reside en el cuestionamiento del orden existente mediante un acto “prometeico” en el que se “usurpa la omnipotencia divina” (Manuel y Manuel, 1981), creándose un paraíso en la tierra hecho por y para el hombre, un paraíso que se divide entre la fantasía religiosa y el ideal racionalista de una ciudad humana. Se satisface así el estímulo del cuerpo y el alma en el reconocimiento de una nueva potencialidad, *el cambio, la creación*.

Jean Servier (1969) aporta la idea de que la sociedad tradicional intenta acercarse a la perfección de sus orígenes y prolongar el momento de su fundación, pero que este momento se aleja con el transcurso del tiempo. Las situaciones varían y esta sociedad tradicional intenta su reacción, su adaptación al medio mediante una serie de mecanismos compensatorios que guardan el equilibrio necesario del conjunto; la integración sucesiva del patrimonio común de las nuevas adquisiciones es uno de esos mecanismos que se ve reforzado por la tradición oral, cuyo fin es conservar el mito, entendido como compendio de todas las creencias; esto lleva de manera casi lineal al acatamiento, a la no discusión de los valores consagrados por la sociedad. Así, el hombre se integra en el mundo quedando una única posibilidad de reflexión: “la de contemplarse en el esquema

de organización del mundo tal y como lo concibe la sociedad a la que pertenece” (Servier, 1969: 12).

En el ámbito de la utopía se evocan así asociaciones lejanas y sólidamente afincadas en la conciencia de Occidente, de la misma manera que se interiorizan las prohibiciones en las primeras edades. Quizá los elementos utópicos formen parte de un inconsciente colectivo, aunque eso sí, se desarrollan en un contexto específico, tanto social como psicológico.

La obra utópica aparece ligada a situaciones históricas determinadas, pero los utopistas no se limitaron a expresar el pensamiento de un grupo o de una clase social, sino que también “señalaron momentos de crisis mal percibidos por sus contemporáneos y apenas discernidos más tarde por los historiadores” (Servier, 1969: 228). *Se suprime, así, mediante la imaginación y el sueño, una situación conflictiva*. Cualquier utopía se encuentra necesariamente vinculada a un tiempo y a un lugar determinado; a través de ella se extraen los problemas sociales contemporáneos al autor, y son, en cierto modo, reflejo de las crisis específicas que pretenden resolver, pero no es extraño que, al mismo tiempo, se descubran los “temas eternos”, las constantes del hombre. Reducir la interpretación al entorno inmediato con una vinculación determinista y mecánica a las circunstancias concretas que pudieron dar pie a estos escritos, puede, -como recogen Manuel y Manuel (1981)- impedirnos descubrir que quizá los utopistas tengan algo relevante, “suprahistórico” que decir sobre la vida, la muerte, la naturaleza del trabajo, el amor o la educación. “El verdadero utopista es un ser parecido al dios Jano, a la vez esclavo y libre respecto a su tiempo, pegado y despegado de su entorno. Dualidad ésta que conviene valorar y respetar” (Manuel y Manuel, 1981: 45). Aunque pueda resultar paradójico, probablemente sean los utopistas los pensadores que con más realismo han comprendido su entorno y su tiempo, lo que les permite una gran profundidad en sus reflexiones de organización de la sociedad.

Podríamos distinguir en los utópicos como en todos los pensadores unos antecedentes que nos ayudaran a la ubicación de la utopía en occidente. Existen, entre ellos y respecto a sus coetáneos un alto grado de identificación, de concepciones similares fruto de un momento de evolución común, pero también existe de manera consciente o inconsciente, reconocida o no, una línea de influencia, de repercusiones que nos introduce en un mundo de retornos, reanudaciones, e incluso, y por qué no, *repeticiones*. Esta secuencia de analogías y diferencias no sigue un orden preestablecido, ni una racionalidad lineal y demostrable, pero tampoco puede ser negada cuando el latido de Platón, por ejemplo, se deja sentir en Moro o en Campanella.

Sin embargo, en la búsqueda de estas analogías y diferencias, en el intento de comprensión de la utopía, resulta incluso más enriquecedor reconocer las herencias judeocristianas y helénicas. La primera con la aportación del paraíso como tendencia intelec-

tual y emocional, la segunda con su contribución racionalista y analítica de una ciudad humana. La naturaleza y la razón, *Eros y Civilización*, el instinto y la mente, unidas y separadas, una vez más en la historia del pensamiento.

Así, no podemos menos que coincidir con Manuel y Manuel (1981: 1) cuando se refieren a la utopía como “una planta híbrida (nótese, la naturaleza expresada en “planta”, la cultura y su poder clasificatorio en “híbrida”), nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión cristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra.”

En su contenido y proyección, las utopías han adquirido, las más de las veces, un carácter revolucionario en el sentido de que lo que han pretendido, ha sido la formulación más o menos explícita de una crítica a la sociedad del momento y una propuesta de reformas, pero esto no exime de que hayan sido violentamente atacadas por aquellos que las consideran ciegas con respecto a las *realidades concretas*. Ferrater Mora (1980) recoge las opiniones de quienes sostienen que la utopía es todo lo contrario a la política realista, al no tener en cuenta la “resistencia” ofrecida por las realidades, al *desarrollarse en ningún lugar y en ningún tiempo*, en el vacío¹. Se pone de relieve, además, que el espíritu revolucionario queda aniquilado en una sociedad perfecta en la que “en nombre de la justicia y de la igualdad estos gobernantes desconocen la libertad; para realizar la “felicidad” imponen la obediencia servil y la conformidad; para lograr el “orden” niegan la aventura, la variedad, la espontaneidad y la creación” (Berneri, 1975: 12); en definitiva, en la que no caben revoluciones ni tampoco, por tanto, cambios y progreso:

Por otro lado, se ha argüido el papel de los ideales utópicos como esperanza, creadora de reforma social en la base de sus condiciones. “Lo mismo que una teoría sobre la sociedad humana puede modificar la realidad social existente en el momento en que se formula, una utopía puede, también, y a mayor ahondamiento, ejercer influencia sobre el curso de los acontecimientos” (Ferrater Mora, 1980: 3364).

Conviene, sin embargo, y para dejar en su sitio nuestro avance hacia “Nusquama”, distinguir entre la utopía colectiva, entendida como la aspiración que permanece, de una manera pasiva, en los distintos segmentos o clases sociales, y la utopía escrita expresamente para persuadir, para formar al hombre en una empresa, en la construcción de un tipo de acción; esta última esconde una intencionalidad educativa organizada y explicitada y unas concepciones guías que inspiran, aunque no necesariamente salgan a la luz. Como dice Servier (1969: 227) “las utopías se presentan ante nosotros bajo el velo de la ficción, un velo a veces tan liviano que transparenta otro mundo, cargado de secretos sepultados y de símbolos”.

1 “Todas las utopías son ucronías” (Servier, 1969: 234).

1. EL PENSAMIENTO UTÓPICO/PLATÓNICO: LA HERENCIA HELÉNICA EN LA DECADENCIA ATENIENSE

1.1. El contexto platónico

La ubicación de Platón en un contexto histórico y social determinado, si bien no aporta nada nuevo, pues son ya muchos y prestigiosos los autores que han llevado a cabo tal tarea de recopilación y secuenciación de datos, sí nos permite establecer unas coordenadas de referencia que nos asistan en el esfuerzo por la comprensión de la utopía platónica como expresión de un sistema social en decadencia.

Platón nace aproximadamente en el año 427 a.d.C. en Atenas, por entonces una ciudad metropolitana e imperial. En las dos primeras décadas del siglo V, el reino Persa intenta la conquista de la Grecia continental. Atenas y Esparta resistían al invasor. Mientras que Esparta era una ciudad conservadora con una antigua constitución oligárquica en la que los terratenientes explotaban a ilotas y siervos mesenios, y en la que la xenofobia y el militarismo eran las notas dominantes, Atenas era una ciudad con un comercio activo y una reciente constitución democrática y moderada.

En poco tiempo, y tras las guerras persas, Atenas se convirtió en la ciudad principal de una Liga de Ciudades de la Costa Jonia y las Islas Egeas, aumentando su comercio y su carácter de “Metrópolis” cultural y política.

Surge así la rivalidad con Esparta hasta que en el año 431 estalla la guerra del Peloponeso que finalizó en el año 404 con la derrota de Atenas.

En este contexto nace Platón, la grandeza comercial y las pretensiones imperialistas estaban a punto de despojar a su tierra de la supremacía política, aunque no cultural.

Crombie (1979) no duda en señalar a Sócrates como la primera gran influencia en la vida de Platón. Maestro y amigo, abogaba por un método de enseñanza en el que el elemento fundamental consistía en la refutación; ésta llevaba a un estado de aporía o confusión que potenciaba la convicción de la propia ignorancia, para dirigir la vida ateniense hacia los contravalores²: simplicidad, virtud y religión personal. A este gran pensador debemos la transformación gradual de los proyectos iniciales de Platón, de una carrera política a una vocación educativa.

La fundación de la Academia³ y sus escritos ocuparon gran parte de su tiempo hasta su muerte hacia el año 348 o 347, cuando contaba unos ochenta años. Sus obras

2 Este término lo utilizamos en un sentido, sin lugar a dudas, relativo; “contravalores”, en tanto en cuanto se oponían a los valores de la opinión generalizada en este contexto.

3 No existe certeza sobre su fecha de fundación, aunque siguiendo a Crombie (1979) se baraja el año 387 como fecha más probable.

publicadas aparecen todas en forma de diálogos y se las conoce como “Los diálogos”.

La Filosofía de Platón incluye, aunque de manera matizada, dos doctrinas que han perdurado a lo largo de la historia (Crombie, 1979): la ontológica y la epistemológica. La primera sostiene, a grandes rasgos, que los universales son, en cierto sentido, independientes de los particulares, siendo más reales los universales (ejp: la justicia) que los particulares (ejp: algo justo) que forman parte o reflejan los primeros. La epistemológica sostiene que es imposible hablar del conocimiento de lo particular, del mundo físico; así, el conocimiento es siempre y sólo de los universales aunque utilicemos el mundo físico para aproximarnos al verdadero conocimiento⁴.

Estas breves líneas procedentes de la Historia de nuestro pensamiento nos aportan la visión de un ambiente de creciente lujo, así como la próxima defunción de la *polis* griega. Ya señalamos en el apartado anterior cómo las épocas de crisis y decadencia resultaban un caldo de cultivo óptimo para el surgimiento del pensamiento utópico; el antecedente utópico por excelencia, Platón, no es una excepción, y quizá encontraríamos a sus predecesores en la época mítica que Homero y Hesíodo representan. También la interpretación frente a la racionalización presenta unas líneas comunes en el esfuerzo por narrar las doctrinas sobre los dioses y los hombres, las fuerzas que intervienen en los acontecimientos del cielo y la tierra, el origen y las normas de la sociedad en que el individuo humano se halla inserto (Navarro y Calvo, 1978).

Resulta interesante la visión de Berneri (1975: 30) según la cual: “Los sofistas, contra quienes dirigió sus más persistentes y enconados ataques, también habían buscado, mas por el camino opuesto, una solución a la desintegración de la vida social. La fórmula de curación que propusieron no consistía en la restricción sino en el aumento de la libertad. Recurrieron a la leyenda tradicional de una Edad de Oro en que los hombres vivían en completa libertad e igualdad, y expusieron la teoría de que con el nacimiento de las instituciones políticas los hombres habían perdido esa libertad y esa dicha que les pertenecían por “derecho natural””.

No resulta extraño que en este contexto y en oposición a los pragmáticos romanos la formación cultural griega hiciera proclives a sus ciudadanos a “manifestaciones idealistas del espíritu humano” (Manuel y Manuel, 1981). La anteriormente destacada carencia de un cuerpo de conocimiento (logos), que apenas comenzaba a despuntar, en una superación lenta del mito, podría explicar el “asistematismo” –en lo que a utopías se refiere– tal como destacan autores como Manuel y Manuel (1981: 96):

4 Resulta importante destacar cómo el conocimiento del Universo físico se ha transformado de una manera escalofriante gracias a las ciencias experimentales de los últimos siglos, mientras que el planteamiento teórico de los problemas morales y políticos desarrollados, entre otros, por Platón no han variado sustancialmente (Navarro y Calvo, 1978).

“Extraordinariamente variada en el contenido y no menos perdurable en el tiempo, la utopía griega careció de un canon unificado, ni siquiera tuvo un nombre propio, como consecuencia de su dispersión entre innumerables tipos y géneros literarios a lo largo de un período de unos mil años”. Este mismo autor en su estudio sobre el pensamiento utópico en el mundo occidental destaca las figuras de Aristófanes, Platón, Plutarco y Luciano como los grandes precursores de la utopía moderna del siglo XV y principios del XVI.

Así encontramos por un lado variedad de temas y por otro variedad de estilos de exposición.

En Platón podríamos descubrir la máxima coherencia, incluso podríamos atrevernos a exponer que la utopía era la consecuencia inevitable, no sólo de su tiempo, sino también de su pensamiento. Sus doctrinas ontológica y epistemológica son la esencia misma de la utopía. Por un lado, la mayor realidad de los universales, trasladada a la utopía entendida como sociedad ideal y perfecta permite establecer un paralelismo entre los universales sin tiempo, ni lugar, ni aplicación concreta, - (recordemos el ejemplo de la justicia), - y la utopía sin tiempo, ni lugar, ni aplicación concreta. Por otro lado, la doctrina epistemológica que sostiene la imposibilidad de hablar del conocimiento de lo particular, aunque lo utilicemos para llegar al verdadero conocimiento, es coherente con la creación de una utopía que nos permitirá llegar a ese conocimiento y que, de ser realista, no haría más que dificultar el avance hacia el verdadero conocimiento. Aquí descubrimos la visión de la utopía en Platón, no sólo como obra literaria exponente de una situación ideal sino también como método en la búsqueda del conocimiento.

Este tender hacia un ideal implica la maleabilidad de las situaciones (González Hernández, 1982), la posibilidad o potencialidad de cambio, cuyo instrumento más poderoso es, sin duda, la educación.

1.2. La Educación en Platón

Platón nunca se refiere a la educación, salvo cuando lo hace a través de sus utopías y es de éstas de las que podemos deducir cuáles son sus recomendaciones en circunstancias normales respecto a la educación. Las principales fuentes relativas a este tema en el pensamiento platónico, aparte de “La República”, son “Las Leyes” en sus libros Primero, Segundo y Séptimo.

Sus ideas primordiales giran en torno a la consideración de la educación de la juventud como un tipo de condicionamiento en el que el alumno es inducido a que sean las “cosas correctas” las que le produzcan placer. Este fin justifica, en parte, una educación proporcionada, dentro de lo posible, a través del juego. El carácter obligatorio de la educación de niños y niñas hasta los dieciséis años, es otro de los elementos fundamen-

tales de su pensamiento pedagógico⁵. El plan de estudios incluye, asimismo, asignaturas usuales culturales y gimnásticas, estipulándose un conocimiento bastante avanzado de matemáticas y astronomía, todo ello proporcionado por escuelas regulares con una plantilla a sueldo (lo que implica la no ciudadanía de los maestros). Es tal y como recoge Crombie (1979), la primera propuesta de una educación secundaria organizada.

El carácter ideológico de la educación y su control por parte del Estado es otro de los puntos defendidos en su concepción educativa, concepción que tiene su base, por otra parte, en una idea expresada en “El Menón”, siguiendo a Crombie (1979), según la cual siempre y en todas las etapas del desarrollo, poseemos una comprensión implícita de todo lo que alguna vez llegaremos a comprender. La función del educador será en consecuencia, preguntar en el orden correcto para evitar la confusión y facilitar el que al final del proceso se posea una explicación coherente del tema de discusión⁶. Esta misma evolución se da en las distintas etapas educativas pasando de una inculcación de las reglas de conducta correctas a un alumno pasivo en la educación elemental, a una estimulación de la actividad del alumno en la educación superior.

La concepción educativa platónica se inserta de una manera que casi podríamos definir como “natural” en el cuerpo de la producción utópica, pues aunque desgranada y tratada de manera específica en las obras de Platón, es realmente *el espíritu formativo*, como potenciador del cambio, el que impregna el hilo y el discurso en la búsqueda de una sociedad perfecta. Como recoge González (1982: 29) refiriéndose a una cita textual de Platón: “El alma mejor dotada por naturaleza, si recibe mala educación, se torna pésima”, y continúa: “Nada más conciso para compendiar la confianza, y a la vez necesidad vital de la educación para Platón”.

2. “LA REPÚBLICA” COMO EXPONENTE DEL UTOPISMO PLATÓNICO

Pocos autores de la Antigüedad como Platón, nos han dejado una obra filosófica y literaria tan extensa y de tanta repercusión e influencia en el pensamiento posterior. Si seguimos a Crombie (1979), cronológicamente “La República” fue escrita durante el período intermedio de la vida de Platón, en un momento de equilibrio entre “el predominio de la ética y el interés metafísico”.

5 La coincidencia con nuestro Sistema Educativo actual en su última Reforma (L.O.G.S.E., 1990) resulta sorprendente. No obstante las causas de tal coincidencia no residen en una misma justificación racional aunque podrían investigarse matices comunes de interpretación de la realidad. Tal vez el sentido común del desarrollo psicológico del hombre y sus posibilidades de “maleabilidad” o formación.

6 Vuelve a aparecer la influencia socrática en el método de enseñanza-aprendizaje.

La divulgación de los diálogos morales y políticos de Platón han hecho de él una fuente inagotable de temas utópicos fundamentales en la que “las fantasías utópicas son tan ‘librescas’ como las discusiones filosóficas, e implican un diálogo constante con los predecesores” (Manuel y Manuel, 1981: 156).

La obra “La República o de la Justicia” tal y como ha llegado hasta nosotros aparece dividida en diez libros en los que el genio griego da lugar a la que se puede considerar la gran utopía filosófica de la antigüedad por excelencia, y en la que se traza el plan para la consecución de una sociedad urbana justa y armónica, basada en una jerarquía de virtudes y en la represión de los instintos, en definitiva, en *la supremacía de la razón*.

Quizá sean las palabras de Berneri (1975: 29-30) las que mejor definan a qué principios responde la estructura de esta obra en un contexto histórico determinado: “El espíritu vencido⁷ sufre a menudo la fascinación del poder del vencedor; de ahí que Platón al edificar su sociedad ideal, tomara a Esparta como modelo”. Y añade este autor: “Desde luego, no la imitó servilmente; pero su República más se asemeja a la autoritaria organización espartana que a las instituciones liberales de las que habían gozado las restantes ciudades helénicas en los siglos anteriores. Al espíritu independiente y extremadamente individualista que caracterizaba la vida griega, Platón opuso la concepción de un Estado fuerte y homogéneo cimentado sobre principios autoritarios”.

No obstante, y aún reconociendo la valía de esta aportación para definir el carácter de la obra de Platón, no podemos pasar por alto que el individuo es conocido por el griego en tanto que elemento educable y base para la realización de la justicia en sí misma, y que el régimen político postulado puede ser entendido como aplicación de la consideración individual del hombre a un ámbito más amplio, el social.

En la interpretación que nos ofrece Combric (1979) sobre esta ciudad ideal y su construcción, el principio básico y regidor de la obra es que el fin de vivir en comunidad es que las personas con diferentes habilidades puedan suplir las necesidades de los demás. La comunidad se constituye así por las personas suficientes y limitadas para que se lleven a cabo los oficios precisos, estando el día dedicado al trabajo y las tardes a las sobrias diversiones.

Por otra parte, en lo que se refiere al contenido de “La República”, podemos encontrar dos grandes líneas temáticas diferenciadas, aunque estrechamente relacionadas entre sí. Por una parte la Educación y la Justicia como el ideal político de Platón. El carácter de teorizador político y filósofo, de discípulo de Sócrates, le mueve, en esta obra en concreto, a la formulación de algunas de sus tesis más firmes.

7 Se refiere a la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso que, unida a su debilitamiento interno, provocó la extensión del modelo político espartano.

La política era para Platón una de sus grandes pasiones reconocidas⁸. Este interés le lleva al descubrimiento y la crítica de lo que se ha dado en llamar los grandes males de la ciudad y también del individuo. Nuestro utopista recoge en su obra el fundamento de la posibilidad de perfección a través de la recta educación, situando la justicia como pauta moral máxima y todo é ello en busca del término más alto de racionalidad.

Así, el análisis y renovación de la ciudad implican, de manera previa, el análisis y la renovación de la educación racional, en la búsqueda de una armonía que se personifica en la figura del gobernante que, a su vez, vela por la continuidad del régimen educativo.

Se garantiza así, a través de la educación, la realidad de un Estado Justo; el gobernante es, en esencia, *pedagogo* y su educación la más esmerada, pues de ella depende el bienestar y la armonía de la sociedad.

El aplicar la justicia a todos y cada uno de los hombres en función de su naturaleza, da a la comunidad la unificación que la caracteriza. Manuel y Manuel (1981: 159) dirán en esta misma línea que uno de los legados de Platón es precisamente “una fe tal en la comunidad que estaba convencido de que el individuo dejaría de pensar en sí mismo en términos de una entidad independiente” y añaden “Había en la “polis” una necesidad suprema e imperiosa, a la que tenían que someterse los demás, a saber, su unidad incuestionable”. Paradójicamente y aún haciendo referencia a una educación que establece una clara diferenciación de clases, existe un desprecio a la ambición personal en pro del beneficio de la comunidad tal y como nos muestra de una manera muy gráfica el mito de la caverna, al recomendar la vuelta a la misma de los privilegiados (filósofos-gobernantes) para ejercer la guía “hacia lo bello, lo justo y lo bueno”. Es aquí donde muchos autores han podido encontrar el punto de partida de las concepciones comunistas e igualitarias universales, así como, y de manera más expresa, en las relaciones existentes entre la reducida clase dirigente de la república (Manuel y Manuel, 1981). Así, esta primera línea quedaría concretada en la formación política del buen gobernante y del ciudadano.

La segunda línea temática a la que nos referíamos no es otra que la de la doctrina platónica del buen gobierno: La armonía entre alma y cuerpo con el principio rector de la justicia es la que, en última instancia, garantiza la virtud tanto individual como social.

Platón aporta una comparación entre la ciudad ideal propuesta y los cuatro regí-

8 En la Carta VII dirá: “En otro tiempo en mi juventud, experimentaba lo que experimentan también tantos jóvenes. tenía el proyecto de entregarme a la política tan pronto como pudiese disponer de mí mismo” (1972: 656). La historia y de manera particular la decisiva influencia de su maestro Sócrates serían los factores que contribuyeran a la “desviación” de una temprana vocación política a una clara vocación educadora.

menes políticos que caracterizaban o habían caracterizado la sociedad de su tiempo, estableciendo un paralelismo con los caracteres humanos⁹. Se refiere así al régimen timocrático, al oligárquico, al democrático, al tiránico y al aristocrático.

3. EL PENSAMIENTO UTÓPICO/MOREANO: LA HERENCIA CRISTIANA COMO EXPRESIÓN DE LA DECADENCIA RELIGIOSA INGLESA

3.1. El ambiente cultural antes de Moro

En páginas anteriores nos referimos a las herencias helénicas y judeo-cristianas como elementos referenciales en la comprensión de las utopías Occidentales. Si en “La República” de Platón pudimos observar la contribución racionalista y analítica de una ciudad humana, en la “Utopía” de Moro encontraremos tanto esos elementos como los propiamente cristianos que tanta influencia han tenido en siglos posteriores, pero es preciso que, para la comprensión de la obra, situemos, aunque sea a grandes rasgos, a su autor.

Tomás Moro nació en Londres el seis de Febrero de 1478 y murió ejecutado el seis de Julio de 1535. Es, pues, una figura del Renacimiento, período cultural que se caracterizó de manera fundamental por tres fenómenos, el Humanismo, la Reforma protestante y el avance ininterrumpido de la ciencia para desembocar en lo que conocemos como Modernidad. Durante este período, que se prolonga hasta el siglo XVII, se produce, sin duda alguna, una honda transformación en las mentes y en la sociedad europea.

En el ámbito cultural, en el año 1438, tiene lugar el Concilio de Florencia-Ferrara, al que acuden, siguiendo a Navarro y a Calvo (1978), teólogos y conciliares de Oriente, conocedores de la lengua, filosofía y textos griegos. La caída de Constantinopla del año 1453 obligará a muchos intelectuales a emigrar a Italia. Ambos acontecimientos constituirán factores importantes en el desarrollo del Humanismo¹⁰.

En el ámbito de los descubrimientos, en el siglo XV, el desarrollo de la cartografía, las técnicas de navegación y la brújula harán posible la expansión marítima y comer-

9 Dice Sócrates: “¿no sabes además que existen por fuerza tantos caracteres de hombres como regímenes políticos?. ¿O piensas que los regímenes nacen de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades y que arrastran consigo en su misma dirección a todos los demás? (1972: 544).

10 El término “humanismo” fue acuñado por el maestro y educador bávaro F. J. Niethamer en su obra *Der Streit des Philantropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808) aunque el término “humanista” fue usado en italiano ya en 1538 (A. Campana, “The Origin of the word “Humanist”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX. 1946: 60-73). (Ferrater Mora, 1980).

cial, el descubrimiento de América y el acceso a zonas geográficas hasta entonces desconocidas, hecho éste que retomaremos en la explicación de la obra de Moro, así como el del descubrimiento de la imprenta que facilitó la expansión cultural, la edición de los clásicos y la circulación de textos bíblicos¹¹.

En el ámbito religioso, los factores de desintegración en el seno de la Iglesia (por el enfrentamiento entre los defensores de la autoridad del Papa sobre el Concilio y sus contrarios), que arrancaba del siglo XIV, culminarán en la Reforma en la primera mitad del XVI. La rebelión luterana de 1517, la proclamación de Enrique VIII como jefe de la Iglesia Anglicana en 1531, la organización católica de la Compañía de Jesús y el comienzo del Concilio de Trento serán los acontecimientos que, estrechamente relacionados entre sí, marquen el período histórico al que nos referimos.

3.2. Moro: un hombre del Renacimiento

En la riqueza del pensamiento renacentista, Moro podría situarse en el humanismo platónico con una notable tendencia al naturalismo. La separación de lo que podríamos nombrar como Cristianismo antiguo¹² vino marcada por una separación de la “doctrina original” en dos elementos: por un lado la consideración de la filosofía platónica como una Religión natural, por el otro, el Platonismo renacentista exaltaré la dignidad humana lo que, –siguiendo a Navarro y Calvo (1978)–, no es fácilmente compatible con la antropología genuinamente cristiana, según la cual el pecado no es ignorancia sino el resultado de la libertad del hombre y de la corrupción original de la naturaleza humana. A partir de San Agustín se buscará un cierto equilibrio entre estos elementos y la necesidad de gracia, de manera que la libertad no quedara tan limitada. Pero en el Renacimiento, los humanistas rompen este equilibrio al afirmar que el hombre es dueño de su propia conducta y que es él quien libremente y con autonomía decide su propia conducta¹³. Así se niegan u olvidan dos afirmaciones esenciales del Cristianismo: la necesidad de la gracia y la maldad o estado corrompido de la naturaleza humana¹⁴.

11 Navarro y Calvo (1978) no dudan en relacionar la circulación de los textos bíblicos con la Reforma religiosa de este periodo.

12 En el Cristianismo Antiguo y Medieval podemos situar a San Agustín, con su afirmación de la existencia de un orden sobrenatural.

13 Un texto ilustrativo de esta idea renacentista podemos encontrarlo en Pico della Mirandola en el que Dios se dirige al hombre y le dice: “Según tu propia y libre voluntad definirás tu naturaleza por tí mismo(...) Tendrás poder para descender hasta las bestias o criaturas inferiores. Tendrás poder para renacer entre los superiores o divinos, según la sentencia de tu intelecto” (Citado por Navarro y Calvo, 1978: 166).

14 La Reforma, por el contrario, defendería la naturaleza mala del hombre, al igual que el Protestantismo.

En este contexto se desarrolla la vida de Moro que, al igual que Platón, contó con la influencia, entre otros, de un maestro, el Cardenal Morton, del que siempre guardó un recuerdo lleno de respeto¹⁵. Rodríguez Santidrián (1984) destaca en las páginas introductorias a su obra el trato de Moro con los “prohombres” del Renacimiento inglés, Grocyn, Linacre, Colet, siendo la más significativa la amistad con Erasmo de Rotterdam desde el año 1496.

Su profundo sentido religioso y el carácter político-público de su vida¹⁶ van a marcar la creación de su obra en los años 1515 y 1516¹⁷, ésto unido al hecho de que los europeos accedieron, durante esta época, a más ejemplos y variedades del pensamiento utópico griego del que tuvieron los propios griegos (Manuel y Manuel, 1981), será el caldo de cultivo para la creación de su obra “Utopía”, exponente fiel de la concepción educativa ideal de este autor que, en definitiva, no es sino lo que recoge Morando (1961: 146): “Esta tesis conciliadora es la que se halla más en consonancia con el espíritu del verdadero Humanismo, que tiende a alcanzar una superior armonía entre la terrena exigencia clásica y el impulso de la fe cristiana, a través de una educación fundada sobre el humilde acercamiento a los libros de la antigüedad, reveladores del hombre, y al libro de la Naturaleza, reveladora de Dios”.

4. LA “UTOPIA” DE MORO COMO IDEAL DE CONTINUIDAD ENTRE PLATONISMO Y CRISTIANISMO

4.1. Síntesis utópica de Moro

Un período de transición histórica, de crisis, de decadencia de una situación, el paso del Renacimiento a la Reforma, con profundas conmociones sociales y políticas es el contexto en el que surgió la “Utopía” de Tomás Moro¹⁸. Esta obra conjuga, como es propio de su tiempo, el platonismo y el cristianismo en un texto original y controvertido en forma y contenido, aunque no por éllo exento de influencias y mucho menos de la influencia platónica tal y como recogen Manuel y Manuel (1981: 173):

15 Aparece descrito en la página 76 de su obra, de la edición que hemos utilizado como base en este estudio.

16 A los veintisiete años es nombrado diputado en el Parlamento y al final de su vida llegará a la Cancillería inglesa.

17 Durante este período Moro formaba parte de la Embajada Inglesa en Flandes.

18 Su título completo es “La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopia. Librito de oro, tan saludable como festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres” (Rodríguez Santidrián, 1984), editado por primera vez en Amberes en el año 1516 con la ayuda de Erasmo de Rotterdam y Pedro Gilles, ambos amigos del autor.

“Dos mil años median entre Platón y Moro, y parece casi imposible imaginar que entrara con tanta fuerza el espíritu del genial aristócrata ateniense, aún resentido por el asesinato legal de su maestro en manos de una asamblea democrática, en la mente de un embajador inglés, preocupado por cuestiones de orden económico, perfecto humanista cristiano, abogado en funciones y sheriff nombrado por los notables de Londres. Y, sin embargo, no se puede entender la *Utopía* de Moro sin la *República* de Platón”.

El selecto grupo social al que pertenecía Moro, en tanto que hombre cultivado, le permitió el acceso a las obras clásicas que no duda en reconocer como inspiradoras de su obra y cuya divulgación se debió a la imprenta. El período de navegación y comercio, —por otro lado también presente en la Atenas de Platón—, y el descubrimiento de nuevas tierras¹⁹ despertaron, una vez más, la búsqueda de ideales no conseguidos en el propio contexto pero, eso sí, haciendo uso de la forma y concepciones del tiempo al que pertenecía,²⁰ en un acto de escapismo revolucionario.

Respecto al cristianismo como influencia basta por el momento un comentario de Manuel y Manuel (1981: 179) que refleja, en líneas generales, aspectos que la organización social concretará a lo largo de esta obra: “La *Utopía* de Moro es inconcebible sin la creencia en la inmortalidad del alma y en las recompensas y castigos de la vida venidera”.

4.2. La estructura de “Utopía”

La estructura de la obra, sin olvidar los documentos introductorios y finales que no todas las traducciones nos ofrecen²¹, presenta dos libros o partes diferenciadas. La primera²² en la que se produce una voraz crítica a la sociedad inglesa destacando sus defectos fundamentales, orgullo, avaricia, sensualidad y egoísmo, desde el Ejército hasta el sistema económico, pasando por las órdenes religiosas son cuestionadas; pero nuestro autor no se limita únicamente a la denuncia de las realidades de su época, sino que concluye con la idea de la necesidad de abolir la propiedad privada en la búsqueda de la absoluta igualdad. Este elemento que se articulará en la segunda parte de la obra ha sido tan alabado, por lo revolucionario de su planteamiento, como criticado; en esta última postura resulta más que ilustrativa la aportación de Berneri (1975: 75) al respecto: “Las utopías del Renacimiento —dirá esta autora— representan una reacción contra el extremo

19 Viajes portugueses y descubrimiento de América (1492).

20 Muestra de este aspecto lo constituyen las continuas referencias a los clásicos y la utilización de términos latinos, que convierten a “Utopía” en un libro para “iniciados”.

21 Para una revisión de los mismos ver: “Utopía” de Alianza Editorial (1984). Aparte de la belleza y originalidad de algunos de estos textos, aparecidos ya en la edición de 1518, nos ofrecen una visión del tiempo, ideas y ambiente de la Inglaterra moreana.

22 Su título completo es “Diálogo del eximio Rafael Hitlodeo sobre la mejor forma de comunidad política. Por el ilustre Tomás Moro, ciudadano y sheriff de Londres, inclita ciudad de Inglaterra”.

individualismo de la época y configuraron un esfuerzo tendente a la creación de una nueva unidad entre las naciones²³. En aras de este objetivo sacrificaron las más caras conquistas del Renacimiento; Thomas More, erudito y humanista, mecenas de los pintores y amigo de Erasmo, ideó una utopía en la que la falta de individualidad es palpable en todos los aspectos, desde la uniformidad de las casas y los vestidos hasta el cumplimiento de una estricta rutina en el trabajo; y el hombre ‘único’ del renacimiento es sustituido por un hombre ‘standard’”.

Dos puntos fundamentales terminan de perfilar esta primera parte de la obra, en primer lugar un patente y expreso rechazo a la escolástica, puesto en boca de Rafael: “Había adoptado ese aire solemne de los escolásticos, consistente en repetir, más que en responder, pues creen que la brillantez de una discusión está en la facilidad de memoria”; el rechazo a la escolástica como contenido y como método va a determinar la forma de exposición de Moro en todo el texto, recurriendo para éllo a recursos de observación e inducción entre otros. Es lo que Manuel y Manuel (1981: 192) definen como una nueva forma de retórica, “que enseña deleitando”. Por otro lado, la concepción, ya vista en Platón, de la necesidad de que los filósofos asesoren al gobierno o lo formen ellos mismos para llegar a la reforma social que se propone; lo contrario sólo llevaría al expansionismo y la ambición, a la distopía, en definitiva²⁴.

Así, y paradójicamente, un nuevo elemento une ya, en las bases de su discurso las obras de Platón y Moro, educador que construye un sistema político y político que construye un sistema educativo.

La segunda parte o Libro Segundo²⁵ puede ser entendida como la contrapartida a la primera, en tanto que exposición de la sociedad propuesta como utópica. Su aportación va más allá de la simple crítica, en palabras de Manuel y Manuel (1981: 43): “La gran utopía de Tomás Moro ejerció un influjo más profundo y sutil, penetrando en la conciencia de los hombres de letras y coloreando totalmente su visión de la realidad²⁶. La percepción que tenía Moro de las cosas dejó en la mente europea un sello tan indele-

23 Punto éste más que discutible si nos basamos en la existencia de un número limitado de habitantes con una identidad cultural propia bien diferenciada y alejada de las “perniciosas” influencias externas.

24 “Distopía” es un término empleado por Moro para referirse al estado de cosas contrario a la utopía; la sociedad inglesa, en esta línea es reflejada como una distopía, es la distopía. Manuel y Manuel (1981: 178) encontrarán el origen de la distopía: “En Utopía la razón de todos los males que aquejan a la sociedad está en el deseo de posesión, pasión que lleva a los humanos a comportarse como animales los unos con los otros”.

25 Su título completo es “Presentación de Rafael Hitlodeo de la mejor forma de comunidad política. Por Tomás Moro, ciudadano y sheriff de Londres”.

26 Los textos introductorios recogen parte de esta influencia, así por ejemplo la Carta de Erasmo a Joan Froben: “... veo cómo todos los espíritus cultivados suscriben unánimamente mis palabras. E incluso, admiran con más ardor el genio divino de este autor”.

ble que el esquema del Libro II de la “Utopía” fue adoptado en decenas de relatos de viajes –tanto reales como imaginarios–, convirtiéndose en modelo universalmente aceptado para el reportaje recién circunstanciado de países recién descubiertos”. Y si nadie duda de su importancia y prospectiva, la herencia platónica de argumentación racional conjugada con la propia historia, en esa ambivalencia ya comentada de cercanía y desconexión de la realidad, alcanza en esta parte de la obra su máxima expresión²⁷.

La nota fundamental de la que partimos y que apoyará el desarrollo del contenido de este apartado de la obra de Moro es la valoración invertida de las cosas en la sociedad utópica, valoración que se invierte en oposición al orden reinante. Así, los puntos fundamentales en la descripción de esta isla –por otra parte con las características físicas propias de una comunidad autosuficiente²⁸– son la razón natural como guía del ser y del hacer del hombre, la abolición de la propiedad privada en la convicción del trabajo como necesidad física y espiritual, el orden jerárquico y armónico de la sociedad familiar²⁹, el orden democrático del Estado y la identificación entre el orden social y el sentido cristiano de los habitantes de Utopía (Capitán, 1984).

El fin último es la búsqueda del placer “bueno y honesto” –pero placer al fin y al cabo– en la visión epicúrea de Moro, y ésto a través de una organización que deja entrever una concepción educativa propia, por fuerza separada de su predecesora platónica. Son Manuel y Manuel (1981: 178) los que se refieren a estos dos elementos: “Hay dos innovaciones fundamentales que aparecen en Utopía y que tienen un sabor claramente no-platónico, a saber, la absoluta igualdad respecto a la propiedad por parte de todos los habitantes libres y la intrincada jerarquía de placeres”.

5. A MODO DE EPÍLOGO: LA COMPARACIÓN DE MODELOS

Esta separación del modelo moreano respecto al griego responde a la existencia histórica de dos estructuras sociales muy diferentes, pues mientras la ciudad ateniense o espartana, “con su férrea división entre esclavos y ciudadanos” (Berner, 1975) y su economía basada –prácticamente con exclusividad– en la agricultura, subsistía de acuerdo a un trabajo manual que se dejaba a esclavos y artesanos, era una casta especial la que se

27 Nos dirán Manuel y Manuel (1981:51): “Sin llegar a decir adiós a la realidad, los utopistas han solido realizar actos simbólicos para dramatizar su ruptura con el presente. Han colocado igualmente sus sociedades ideales bastante alejadas en el espacio –conocido es el precepto de la utopía moreana según el cual era imprescindible realizar una larga travesía oceánica-. El rey Utopo cortó el istmo que unía su reino recién conquistado con el viejo continente lo mismo que si hubiera cortado un cordón umbilical”. Arquetipo del que no se han librado aún los arriscados isleños coetáneos.

28 Se describe un lugar dotado de defensas naturales (arrecifes) y defendido por una sola guarnición.

29 En este apartado existe una primacía clara de las concepciones cristianas sobre las platónicas.

ocupaba de los asuntos del Estado; tras un período intermedio medieval que demostró la capacidad de gobierno de la colectividad, con una estimación superior del trabajo, la sociedad del siglo XVI y lo que supuso en cuanto a la afirmación individualista del hombre, el desarrollo de sus facultades críticas, la ampliación del conocimiento y la destrucción del espíritu comunitario habían originado una clase de intelectuales cimentada no sólo en el poder y la riqueza sino también en la inteligencia y el conocimiento. Así, “el gran aprecio que se tiene en Utopía a la enseñanza no es un aspecto particularmente revolucionario; era reflejo de lo que ya tenía lugar en tantas cortes europeas de aquel tiempo. Moro era el educador de las nuevas clases mercantiles que estaban relacionadas, por nacimiento y contrato matrimonial con la gente de letras y de leyes” (Manuel y Manuel, 1981: 178).

En definitiva dos concepciones ideales, originadas en dos contextos históricos diferentes tras un momento de crisis; una, argumentada por un pedagogo y otra por un político, en la fe común del valor de la educación como elemento de regeneración social y en la certeza de la profundidad de sus reflexiones, también en los distintos aspectos que constituyen el ámbito educativo.

Como sugerencia de unas conclusiones del análisis de estas dos obras utópicas por excelencia, plasmamos a continuación una esquemática secuencia comparativa donde, de un golpe de vista –a través de los descriptores pedagógicos que señalamos– hay un tratamiento de la teoría y propuesta de ambos autores. Podríamos haber simplemente entresacado los textos de las obras estudiadas y que ellos “hablaran”, pero hemos preferido interpretar personalmente lo en ellos consignado. El lector juzgará sobre la oportunidad de los temas pedagógicos seleccionados y de la interpretación que les atribuimos a una y otra obra de estos “autores utópicos”.

CUADROS COMPARATIVOS

“LA REPÚBLICA”/“UTOPIÍA”: CONCEPCIÓN EDUCATIVA

Valor otorgado a la Educación

En ambas concepciones educativas la educación es considerada como un *elemento fundamental* en la constitución de una sociedad ideal. Se parte, asimismo, de la naturaleza buena del hombre, necesitado de una formación que le permita la toma de conciencia de la propia responsabilidad en su actuación. Así, la educación *libera* y en ambas sociedades adquiere un carácter selectivo o *aristocrático*, de manera que sólo una pequeña élite, en función de su capacidad, tiene acceso a la misma hasta los niveles más altos en la búsqueda del *perfeccionamiento humano*.

En el caso de Platón la educación se relaciona con el más alto ideal de la sociedad propuesta, la búsqueda de la virtud; en el de Moro con la búsqueda de la verdadera felicidad. En este apartado es en el que ambos autores marcan las bases que permiten relacionar y comprender el sistema educativo inserto en un sistema social con una continuidad y coherencia entre las ideas reflejadas, tanto a nivel educativo como de organización de la sociedad ideal propuesta.

Ideal Educativo: Formación Integral

La formación integral es un ideal educativo al que tienden ambos autores; sin embargo, en Platón este ideal es llevado hasta sus últimas consecuencias, de manera que será la armonía de los elementos –en una concepción integral del hombre– la que justifique el mismo tratamiento otorgado a cuerpo y espíritu.

En Moro, aún reconociéndose la importancia de ambos elementos, existe una gradación en la que la primacía de la razón, del espíritu, es un hecho, mientras que la formación del cuerpo, también considerada, queda relegada a un segundo plano.

Son, pues, dos elementos que permiten distinguir una concepción distinta en lo que a orientación educativa se refiere y que quedarán plasmados, de forma más concreta, en el apartado de curriculum educativo.

Universalidad/Gratuidad de la Enseñanza

En Platón encontramos, en el seno de un sistema educativo aristocrático, el acceso a la educación en función de la propia capacidad, generalizado en las primeras edades, lo que supone un primer antecedente de la obligatoriedad y gratuidad de la ense-

ñanza; gratuidad en tanto que opción para cualquier persona independientemente del status social al que pertenezca; en Moro, la gratuidad aparece recogida y existe también un matiz de universalidad/obligatoriedad de la enseñanza para todos los ciudadanos en la línea de extensión de la misma como derecho y como deber en los sistemas educativos europeos, siendo también la capacidad la que determine la continuación de los estudios o la inserción en el mundo del trabajo.

Principio de Individualización de la Enseñanza

Platón y Moro, a lo largo de sus obras, muestran una vez más coincidencia en la consideración de las capacidades de cada persona, lo que determinará un trato educativo diferenciado con atención a las características propias del educando, como es propio por otro lado en sistemas educativos aristocráticos en los que la selección garantiza la continuidad y el mantenimiento del sistema. Quizá la única diferencia la marque una mayor consideración individual por parte de Platón y una mayor homogeneización en grupos con tratamientos diversos en el caso de Moro. No obstante, el principio de individualización aparece en ambos autores desde el momento en que el “genio”, la “vocación para la ciencia”, ... y otras características son argumentadas para diferenciar el tipo de formación a recibir.

Principio de Socialización de la Enseñanza

La educación como un elemento de socialización que permite y promueve la inserción y contribución de los educandos a un sistema determinado es un elemento común a la concepción educativa tanto de “La República” como de “Utopía”; sin embargo, mientras en la primera –sin discutir este principio a cumplir– se considera la posibilidad de que la élite educativa se plantee la búsqueda del conocimiento como tal, sin hacer partícipes del mismo al resto de los ciudadanos, en la segunda, la fe en la educación –fundamentalmente en las primeras edades– parece garantizar la integración y contribución en conocimientos a la república soñada.

Control Ideológico de la Educación

La ideología de Platón y Moro impregna sus respectivas concepciones educativas; no en vano se trata de una exposición de sus propias propuestas ideales en las que sus creencias constituyen elementos inseparables de las visiones que proponen. En la ciudad platónica ese control en manos de unos pocos lleva a la no posibilidad de introducción de cambio alguno en materia educativa y a la existencia de autoridades ocupadas de

seleccionar el conocimiento a transmitir en función del “bien” para la ciudad. En el caso de Moro, la ideologización viene determinada por la necesidad de unos axiomas religiosos para la simple consideración del conocimiento como tal y por un nuevo elemento, que no aparece en Platón por corresponder más a la época y el momento histórico en el que se ubica el inglés, la centralización educativa, cuyo exponente máximo es la lengua común con vistas a la existencia de una única interpretación del pensamiento. Elementos de control, pues, en ambos autores.

INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

Punto de partida: Primacía de la Razón

La primacía de la razón es un elemento común a ambos autores o concepciones; sin embargo, en Platón encontramos que esa primacía no sólo se refiere al –por otro lado tan importante– ámbito político sino que es una idea constante que forma parte de todos los elementos de su obra.

Moro bebe sin duda, en ésta como en otras ideas, de su predecesor, llegando a ironizar por lo poco practicable de una situación en la que el filósofo se erija en gobernante, pero limita esta primacía de la razón a un ámbito y reduce su sentido a la de una manifestación de la misma, la inteligencia.

Valor de la Ciencia

Ambos autores coinciden en su valoración de la ciencia como creación humana que permite la mejora de las condiciones de vida del hombre. En Platón el concepto es más amplio, la sabiduría, que se iguala y se hace corresponder con los más altos ideales a los que tiende la sociedad platónica; en Moro, las aportaciones al respecto quedan reducidas a ámbitos concretos que, si bien reflejan los avances de la época que le tocó vivir, poseen en su exposición, por un lado, un mayor espíritu crítico hacia la situación existente, y por otro, una mayor concreción en los temas, centrándose en aspectos puntuales del conocimiento y la ciencia, y no en la ciencia en sí.

Método de Investigación

Ambos autores abogan por un método de investigación inductivo que es defendido desde la perspectiva griega y también el paso de los siglos y los nuevos descubrimientos llevan a Moro a la misma postura en un contexto de surgimiento de la ciencia positiva moderna. Esta semejanza es fundamental en el tratamiento de las cuestiones

educativas y su carácter absoluto y/o relativo, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el próximo apartado, consecuencia inequívoca de estas dos concepciones.

Innovación Educativa

Fruto de una perspectiva cíclica del tiempo y la historia, y partiendo de un método de investigación inductivo en el que se llega a grandes leyes o principios, la innovación educativa no sólo no es contemplada sino que es negada desde la perspectiva platónica. Por el contrario, la visión de Moro en la que el tiempo y la historia son concebidos linealmente y la observación y la experimentación forman parte del método de investigación utilizado para la adquisición del conocimiento, la innovación educativa es un elemento fundamental en el proceso de evolución del conocimiento.

ESTRUCTURA DEL SISTEMA EDUCATIVO

Planificación Educativa

Tanto “La República” como “Utopía” son, por su carácter ideal, concepciones globales en las que sus autores planificaron los elementos necesarios para la constitución de sociedades que superaran aquéllas en las que vivían. El orden de los distintos elementos en la búsqueda de una armonía es un aspecto también presente en ambas concepciones educativas. La planificación educativa constituye, en definitiva, el conjunto de todos los apartados tratados hasta el momento y de los que quedan por tratar.

Educación Permanente: su carácter de Proceso Continuo

La aristocracia educativa de ambas obras disfruta un período o proceso de formación realmente continuo que, en el caso de Platón, abarca hasta los cincuenta años, y en el caso de Moro supone la liberación del tiempo dedicado a los trabajos materiales para consagrarlo al estudio. Sin embargo, existe una notable diferencia entre ambos autores; mientras que para el autor de “La República” sólo esta élite intelectual se dedicará al estudio –pues, tal y como hemos recogido, el resto de los ciudadanos deberán ocuparse sólo de la labor que les es propia– para el autor de “Utopía” queda abierta la posibilidad de que aquellos ciudadanos que, una vez hayan cumplido su función, lo deseen, puedan acceder al estudio y a los cursos ofertados. Una mayor flexibilidad por tanto en Moro, en el que el derecho a la educación, tal y como se entiende en la actualidad, tiene un claro antecedente.

Educación Infantil: Importancia y Necesidad

Tanto Platón como Moro coinciden en el reconocimiento de las primeras edades como las más aptas para el aprendizaje; sin embargo, mientras que el primero reconoce el carácter educativo de los cuidados en los primeros años, abogando por la importancia fundamental de éstos para el futuro desarrollo del individuo como tal y como miembro respetuoso de la sociedad de la que forma parte, el segundo, limita a cuidados de tipo asistencial el tratamiento dispensado a los niños hasta los cinco años de edad.

Educación Primaria

Ambos autores coinciden en la importancia de una educación básica a la que hemos, desde nuestras categorías, denominado primaria, en la que la formación va a permitir la posterior evolución de los sujetos en uno u otro sentido y la adquisición de unos conocimientos útiles para su desenvolvimiento como ciudadanos.

Formación Profesional

Ambos autores reconocen la importancia de que los ciudadanos reciban una formación profesional, más o menos especificada, que permita el desempeño adecuado de los distintos oficios. Y, de forma parecida, tanto Platón como Moro hacen una clara defensa de la función que estos trabajadores desempeñan en relación con aquellos que se dedican al estudio, en una primera separación entre el mundo del trabajo y el del estudio.

Educación Superior: Selección Educativa

En estas obras nos encontramos con un riguroso proceso de selección educativo que limita el acceso a la Educación Superior a una pequeña élite intelectual. La dedicación a los estudios supone, también para los dos autores, una liberación de los trabajos materiales y un desempeño posterior de los puestos de máxima responsabilidad en el funcionamiento de la ciudad.

Sin embargo, una gran diferencia separa el talante aristocrático de Platón de la concepción moreana. De acuerdo a la importancia que ya vimos que se otorgaba a las primeras edades en “La República” y en la línea de un proceso educativo continuo planificado, la élite educativa que defiende Platón queda determinada atendiendo a un proceso de selección que dura toda la vida; sólo los que superen todas las pruebas y demuestren su genio y capacidad acceden a una formación específica que es la que les permite constituirse en élite. Sin embargo, en Moro no es preciso todo este proceso para perte-

necer a la clase intelectual, y aunque queda diseñado un proceso de similares características para la formación superior, se reconoce la posibilidad de que el estudio y el esfuerzo personal permitan el acceso a la élite una vez que, en teoría, ya se posee una función en la sociedad propuesta. Así, la movilidad frente a la predeterminación en el ámbito de la educación superior constituye la diferencia básica entre ambas concepciones.

Comunidad Educativa

Platón y Moro parten de la necesidad de la educación en las sociedades ideales que proponen, pero mientras que en Platón, dedicado a la educación, se hace referencia de manera explícita al papel del profesor y la necesidad de una formación adecuada, en Moro, dedicado a la política, se perfila tal necesidad sin llegar a concretarla de una manera expresa. Otro elemento de lo que hemos venido a denominar como comunidad educativa, la familia, es reconocida en ambas concepciones como un elemento fundamental y determinante del tipo de educación recibida por los sujetos; y, si bien, por parte del griego la familia está integrada de manera amplia por toda la sociedad, con lo que de repercusiones políticas y sociales tiene este hecho, en Moro, la familia, en el sentido cristiano tradicional, es un ejemplo a seguir hasta el punto de condicionar la futura función de cada sujeto en su seno.

Orientación Escolar y Profesional

En ambos autores la Orientación, tanto escolar como profesional, forma parte de la misma acción educativa; las propias capacidades y aptitudes, así como los intereses personales o inclinaciones serán los factores prioritarios a la hora de la selección y orientación de los sujetos en una línea determinada. Aún así, y en última instancia, en Platón el sujeto deberá demostrar sus aptitudes, y en función de éllo, podrá o no continuar en el camino de sus inclinaciones; mientras que en Moro el sujeto tendrá capacidad para elegir su orientación siempre que cumpla con los requisitos que de él solicita el conjunto de la sociedad.

CURRICULUM Y FORMACIÓN SOCIAL

EL CURRICULUM

En este apartado es innegable la influencia platónica sobre Moro, reconocida por este último de manera expresa y hasta el punto de hacer coincidir, tantos siglos después, los contenidos de estudios fundamentales.

La visión de Platón es, por este mismo motivo, más amplia y profunda, con una justificación de la inserción de unos y otros elementos en el curriculum establecido, así como con una reflexión educativa importante que le lleva a percibir, a diferencia de Moro, la transmisión de conocimientos y pautas de conducta de manera no intencional pero efectiva, y fruto de la pertenencia a un ambiente determinado.

Punto de partida: Importancia de la historia

Encontramos en este apartado dos visiones diferentes de la historia, apoyadas en dos concepciones del tiempo distintas. Mientras que para Platón la historia es un círculo vicioso en el que unos hechos llevan a otros y se repiten, para Moro es un proceso lineal que ha de ser tenido en cuenta por las aportaciones que ofrece. La visión moreana, aún contando con más historia documentada, es más limitada al reducir a períodos y épocas concretas la referencia a utilizar; la platónica se refiere no a hechos concretos de pueblos determinados, sino a fenómenos globales aplicables a todos los pueblos y, por tanto, susceptibles de generar un mayor conocimiento y comprensión de la realidad.

Educación Moral

En ambas concepciones educativas la formación moral juega un papel fundamental en tanto que garante de la permanencia de un sistema de valores establecidos sobre los que se basa la construcción de la ciudad. Prudencia, valor, templanza y justicia constituyen el núcleo fundamental a transmitir en la formación platónica. En un nivel más abstracto, vicios y valores constituyen el contenido de la concepción moreana que deja así la formación moral supeditada a la ideología que se erija en dominante. No obstante, es importante la aportación de “Utopía” tanto en la distinción de los elementos que constituyen los contenidos educativos, conceptos, procedimientos y actitudes, como en el valor otorgado a la discusión y al debate para la clarificación de los valores morales. No en vano, Moro sustenta su ciudad en principios morales, Platón en principios metafísicos.

Formación Religiosa

Las fábulas, transmisoras del conocimiento acumulado, son orientadas de manera que una concepción religiosa -determinada hasta en su contenido- constituya la “verdad” a la que tienen acceso los educandos en la república de Platón. Las discusiones, tan utilizadas didácticamente por Moro, parten también de una premisa; a saber, la existencia de axiomas religiosos. En consecuencia, ambos autores ni siquiera consideran en sus concepciones ideales la posibilidad de un conocimiento al margen de unas creencias reli-

gias, con una peculiaridad en Moro, el respeto a las diferentes religiones, pero no a la carencia de la misma en el ejercicio de la razón.

Educación Musical

En Platón la música, como exponente de la formación del alma, constituye la base de la educación en una perspectiva en la que los distintos elementos que la componen adquieren un sentido de globalidad en el tratamiento educativo de los sujetos. En Moro, incluida entre las ciencias fundamentales a desarrollar y en el contexto de una educación de los sentidos, adquiere un valor prioritario. La influencia platónica sobre Moro en este aspecto reside fundamentalmente no sólo en el hecho de su consideración, sino -lo que es más importante- en la contribución a la búsqueda de una educación armónica que contemple las distintas facetas del ser humano.

Educación Física

Existe una diferencia fundamental entre ambas concepciones en lo que a educación física se refiere; mientras que en Platón constituye una parte fundamental y obligatoria de la educación, a la que se otorga gran importancia por su contribución a la formación armoniosa de la persona, en Moro, sin desdeñar la belleza de los cuerpos ejercitados, no se incluye esta faceta al mismo nivel que la educación de la razón, o la formación espiritual, sino que su tratamiento educativo se desprende de la práctica de algún deporte, sin un tratamiento específico, y mucho menos, prioritario.

FORMACIÓN SOCIAL

Educación para la Convivencia y para la Paz

Ambos autores transmiten a través de sus obras los valores de convivencia, cooperación y paz como elementos garantes del buen funcionamiento de la ciudad y de todos los sistemas que la componen. Sin una especificación del modo de transmisión, estos valores son compartidos por todos los ciudadanos y forman parte del patrimonio cultural de los dos contextos.

En Platón, el conjunto de la sociedad y su bien se antepone al individuo; en Moro, buscándose también ese bien común, la vida humana individual, en la línea del pensamiento cristiano, alcanza el máximo valor en tanto que participante de una esencia común a todos los hombres y no sólo a los ciudadanos de una misma región.

Importancia del Medio

La educación entendida como ambiente que permite el desarrollo de la verdadera naturaleza del hombre aparece en ambos autores; al mismo tiempo, el medio en que esta educación se lleva a cabo va a determinar el éxito o fracaso de la acción educativa. Pero, en el caso de Moro, encontramos también -en el marco de lo que podríamos considerar una política medioambiental- la preocupación, concienciación y consiguiente acción en favor del entorno, en la línea de una defensa de la acción perjudicial ejercida sobre él por el hombre.

Importancia Educativa de la Tercera Edad

Encontramos una gran coincidencia tanto en la consideración de la vejez como un estadio digno de respeto, admiración y colmado de sabiduría y experiencia, como en la expresión de la utilidad educativa de este sector de la población en beneficio de los educandos y del propio funcionamiento de la sociedad.

Educación para la Salud: Ocio y Consumo

La *salud* entendida en un sentido amplio, *individual y social*, es un valor deseable en la constitución de ambas sociedades y, por tanto, forma parte de los elementos a transmitir a través de una adecuada educación. La *prevención*, con un matiz que en el caso de Platón incluye también las drogodependencias, la *educación para el consumo* en la búsqueda de un equilibrio que no vaya en detrimento del hombre y su entorno, y la ocupación del *tiempo libre y de ocio*, expuesta de una manera más detallada en el caso de Moro, constituyen, tanto en “La República” como en “Utopía” los ejes que articulan el pensamiento al respecto de ambos autores.

Coeducación versus Sexismo

La visión platónica de hombres y mujeres en su relación con la educación -a pesar de la distancia en el tiempo- viene a coincidir con las corrientes actuales de coeducación. El reconocimiento por parte de este filósofo de la naturaleza común de ambos sexos es el punto de partida para la defensa del derecho natural a recibir una misma educación, con iguales contenidos e iguales posibilidades de acceso al mundo laboral y a las distintas clases sociales. En el caso de Moro, y aún reconociendo el aprendizaje de un oficio tanto por parte de los hombres como de las mujeres, existe una incongruencia de pensamiento. Frente a la naturaleza común del ser humano, el político ni siquiera se plantea la

justicia o injusticia de la situación que instaura en su ciudad, la discriminación de la mujer. En “Utopía” –y en referencia a este tema– el convencionalismo triunfa sobre la razón.

METODOLOGÍA Y EVALUACIÓN

METODOLOGÍA

Unión de teoría y praxis

Tanto Platón como Moro coinciden en destacar la importancia de la unión de teoría y praxis en los procesos de adquisición del conocimiento, partiendo de la idea de que sólo en su complementariedad alcanzan la utilidad para la que han sido creados. Esta coherencia se traslada no sólo al ámbito educativo sino también al desempeño de los distintos oficios y funciones a desarrollar en el seno de la sociedad.

Respeto a las Diferencias

El punto de partida en el tratamiento de este aspecto que tanto va a incidir en el tipo de metodología utilizada en el proceso de enseñanza-aprendizaje difiere en estos dos autores. Para Platón las distintas naturalezas del hombre reciben distintos tratamientos educativos; para Moro, una misma naturaleza presenta cualidades y capacidades diferenciales que también llevan a tratamientos educativos diferentes. Ambos autores, pues, dan un trato ajustado a cada naturaleza o a cada capacidad. Diferente es si ese trato es realmente el adecuado desde nuestros parámetros actuales.

Motivación: La importancia de partir de los propios intereses

Mientras que en Platón partir de los intereses supone un requisito indispensable para que el sujeto llegue a ser y actuar como su educación pretende, en Moro, no sólo se parte de esta premisa, sino que en su nombre, este interés puede –en última instancia– determinar la orientación del sujeto y su elección aceptada por la comunidad.

Globalidad

En Platón encontramos que la globalidad forma parte no sólo de la orientación educativa de la ciudad y los sujetos que la componen, sino también del concepto de ciencia; sin embargo en Moro, a pesar de que al objetivo de cultivo del espíritu contribuyen

todas las ciencias que componen el curriculum, no hay referencia explícita a la globalidad como metodología de enseñanza.

Valor del Hábito

El hábito -en ambas concepciones educativas- es utilizado como un elemento transmisor de determinadas actuaciones correctas en la búsqueda del ideal humano; pero, cual arma de doble filo, tanto Platón como Moro hacen conocer a su ideal educado del peligro de tal hábito cuando no se apoya en los principios educativos o de organización, siendo entonces conveniente su cuestionamiento y modificación.

Importancia del Juego

Para Platón enseñar jugando, o lo que es lo mismo, utilizar el juego como metodología apropiada a los intereses del niño y como medio de orientación del profesor en el conocimiento del alumno es un punto reconocido en su concepción educativa. Moro, sin embargo, aún utilizando el juego como elemento de formación de los sujetos, no lo saca del contexto de “ocio”; así, en “Utopía” podríamos hablar de ocio formativo a través del juego, pero no de una educación en la que se contemple el juego como metodología.

Utilidad del Diálogo

Ambos autores van a destacar en sus obras el valor del diálogo en la construcción del conocimiento, con el reconocimiento que este hecho implica, en el sentido de metodología a utilizar en el proceso educativo y formativo del sujeto, y también, y en cierto modo, su valor clasificatorio como medio de expresión de la capacidad y cualidades de los sujetos.

La Memoria

Tanto Platón como Moro destacan la importancia de la memoria en la formación educativa; pero mientras para el griego constituye una cualidad útil que se posee o no, para el inglés su ejercicio y fortalecimiento forma parte del proceso educativo.

Rechazo al Castigo

Platón y Moro descartan el castigo físico como metodología del proceso de ense-

ñanza-aprendizaje; pero, una vez más, frente a la simple aseveración del inglés, aparece la fundamentación del griego: no contribuye a la educación de los sujetos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARON, A. (1955). *L'opium des intellectuels*. París: Calman-Lévy.
- BERNERI, M.L. (1975). *A través de las utopías*. Buenos Aires: Proyección.
- BERNHARDT, J. (1971). *Platon et le matérialisme ancien*. París: Payot.
- BLOCH, E. (1971). *El principio de la esperanza*. Madrid: Aguilar. (Versión original en alemán: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlín, 1953)
- BUBER, M. (1955). *Caminos de Utopía*. México: F.C.E.
- CAPITÁN, A. (1984). *Historia del pensamiento pedagógico en Europa. (Desde sus orígenes al precientifismo pedagógico de J.F. Herbart)*. Madrid: Dykinson.
- CERRONI, U. (1971). *Metodología y Ciencia Social*. Barcelona: Martínez Roca. (Versión original en italiano: *Metodologia e scienza sociale*. Italia: Milella-Lecce, 1968).
- CHATEAU, J. (1950). *Los grandes pedagogos. "Platón de J. Moreau"*. México: F.C.E.
- CROMBIE, I.M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. El hombre y la sociedad*. (2 Tomos). Madrid: Alianza. (Versión original en inglés: *An Examination of Plato's Doctrines: Plato on Man and Society*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962).
- DERMENGHEM, R. (1927). *Thomas Morus et les utopistes de la Renacissance*. París: Plon.
- EVAN-PRITCHARD, E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico*. Madrid: Cátedra. (Versión original en inglés: *A History of Anthropological Thought*. Oxford: Faber and Faber, 1974).
- FERRÁNDEZ, A Y SARRAMONA, J. (1985). *La Educación. Constantes y problemática actual*. (12 Ed.). Barcelona: CEAC.
- FERRATER, J. (1980). *Diccionario de Filosofía*. (4 Tomos). (2 Ed.). Madrid: Alianza.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947). *Les Dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. París: P.U.F.

- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, A. (1982). *Utopía y Educación I. Reducciones (1609-1767) y Kibuts (1909)*. Valencia: Ed. Rubio Esteban.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, A. (COMP.) (1991). *Lecturas de Educación Comparada*. Barcelona: PPU.
- GRAVES, R. (1995). *Los mitos griegos*. (2 Tomos). (10 Ed.). Madrid: Alianza.
- JAEGER, W. (1957). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: F.C.E.
- JOHNSON, R.S. (1969). *More's Utopia. Ideal and illusion*. Londres: New Haven and London.
- MANNHEIM, K. (1954). *Ideology and Utopia*. Londres: Routledge and Kegan, Pol/Ltd.
- MANUEL, F.E. Y MANUEL, F.P. (1981). *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. (3 Tomos). Madrid: Taurus. (Versión original en inglés: *Utopian Thought in the Western World*. U.S.A.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979)
- MARCUSE, H. (1968). *Eros y Civilización*. Barcelona: Seix Barral. (Versión original en inglés: *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1953).
- MARCUSE, H. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- MONCLÚS, A. (1988). *El pensamiento utópico contemporáneo*. Barcelona: CEAC..
- MORANDO, D. (1961). *Pedagogía*. Barcelona: Miracle.
- MORO, T. (1984). *Utopía*. Madrid: Alianza. (Versión original 1518).
- NAVARRO, J.M. Y CALVO, T. (1978). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Anaya.
- NEUSS, A. (1971). *Utopía*. Barcelona: Barral
- PLATÓN. (1972). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- POLAK, F.L. (1961). *The Image of the Future*. (2 Tomos). Nueva York: Leyden.
- POPPER, K. (1967). *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- PREVOST, A. (1972). *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*. Madrid: Palabra.
- PUIG, J.M. Y MARTÍNEZ, M. (1989). *Educación moral y democracia*. Barcelona: Laertes.
- RICHTER, P. (1972). *Utopias, social ideas and communal experiments*. Boston: Holbrook Press.
- RUBERT, X. (1984). *Las metopías. Metodologías y utopías de nuestro tiempo*. Barcelona: Montesinos.
- RUYER, R. (1950). *L'Utopie et les Utopies*. París: P.U.F.

SERVIER, J. (1969). *Historia de la utopía*. Ávila: Monte Ávila. (Versión original en francés: *Histoire de l'utopie*. Montpellier: Gallimard, 1967).

TROUSSON, R. (1995). *Historia de la Literatura Utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península. (Versión original en francés: *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de le pensée utopique*. Bruselas: Éditions del Université, 1979).