

Crisis y reivindicación de la utopía a comienzos del siglo XXI

Lourdes Reyes Manuel*

Universidad de La Laguna

Resumen

La palabra utopía se relaciona con significados muy diversos y se la suele calificar de maneras muy diferentes. En esta comunicación, nuestro objetivo es encontrar una definición que aclare esta confusión y que permita analizar si el concepto utopía es operativo para el pensamiento filosófico del siglo XXI.

Palabras clave: utopía, tiempo, progreso, modernidad, escatología, kairós

Abstract

The word utopia is associated with very different meanings and is often described in very different ways. In this communication, our goal is to find a definition to clarify this confusion and to analyze whether the utopia is operational concept for the twenty-first century philosophical thought.

Keywords: utopia, time, progress, modernity, eschatology, kairos

Hablar hoy en día de utopía resulta complicado, e incluso algo atrevido, tanto si el objetivo es reivindicarla como si lo que pretendemos es anunciar su muerte definitiva. Estamos ante una palabra que en la mayoría de los casos no resulta indiferente, pues ha sido tan desvalorizada como defendida, y se ha insistido tanto en su inoperatividad y sus peligros como en su importancia en todo proyecto de felicidad humana. El concepto utopía es, pues, un campo de batalla ideológico tal y como demuestran las diferentes posiciones con respecto al término que oscilan desde lo sumamente despectivo a lo profundamente amistoso. Sin embargo, ¿sabemos de qué estamos hablando cuando usamos la palabra utopía?

De forma coloquial, el término utopía suele entenderse como entelequia, lucubración insensata y quimérica o proyecto imposible. Esto es debido, entre otras cosas, a la enorme variedad existente, tanto en la forma como en el contenido, de conceptos de utopía. Dicho término abarca viajes extraordinarios, informes de viajeros, descripciones de islas perdidas, constituciones ideales, consejos de príncipes sobre el gobierno perfecto, novelas construidas en torno a la vida de una sociedad utópica, obras de escritores como Owen, Saint – Simon, Fourier y Marx, y de un cierto número de filósofos de la historia contemporánea que se han aventurado a hablar sobre el futuro de

* C/Lomo el Guanche, nº 8; 38420 San Juan de la Rambla; Santa Cruz de Tenerife; España

la humanidad. Estamos, pues, ante una situación de tal heterogeneidad formal que pueden tratarse como utopías - y sistematizarse como tales - desde manifiestos hasta detallados informes presuntamente técnicos. Así, además de la heterogeneidad formal nos encontramos, también, con una creciente heterogeneidad de los contenidos.

Es evidente la dificultad de reducir la variedad existente de ideas de utopía a un ámbito conceptual único, no obstante, una delimitación de este tipo es fundamental para llevar a cabo, en la medida de lo posible, el objetivo de esta comunicación, esto es, analizar si el concepto de utopía tiene alguna capacidad operativa en el ámbito del pensamiento contemporáneo.

Una primera forma de aproximación al problema puede ser el análisis etimológico. Desde esta perspectiva, el término *utopía* fue utilizado por primera vez por Tomás Moro en su conocida obra *De Optimo Republicae Statu deque Nova Insula Utopia*, donde Utopía es el nombre que recibe una comunidad inventada con una organización política, económica y cultural muy diferente a las conocidas en la época. Sobre el significado etimológico de Utopía se ha escrito mucho puesto que Moro no lo explicó, y parece que nos quiso gastar una suerte de broma al inventar una palabra que bien podría tener que ver con dos términos griegos diferentes: *outopia* (*ou*, no; *topos*, lugar), o, *eutopia* (*eu*, buen; *topos*, lugar). Así pues, utopía es, etimológicamente, el “no lugar”, esto es, “lo que no está en ninguna parte”; y también “el buen lugar”.

No obstante, para los intereses de esta comunicación el análisis etimológico resulta insuficiente, pues conviene tener presente que Moro no es en absoluto el creador del concepto utopía sino sólo del término. El concepto subyacente era anterior¹ y, posteriormente, ha adquirido una significación propia. En consecuencia, nos interesa profundizar e ir más allá de la palabra hacia los pliegues y matices que permite el concepto. Y para ello, es interesante la clasificación de utopías que propone Ruth Levitas en su libro *The concept of utopia*². Según esta autora, las utopías se pueden definir atendiendo, más allá de la etimología, a su contenido, forma y función. En relación al contenido, Levitas plantea que utopía suele describir una sociedad ideal, no obstante, hay enormes variaciones de contenido - en función del gusto personal, el grupo social, las circunstancias históricas- por lo que es muy difícil usar este aspecto a la hora de hacer una definición. En cuanto a la forma, Levitas señala que no hay una

¹ En la misma obra de Moro puede observarse una fuerte influencia e incluso directa referencia a La República, de Platón.

² R. Levitas: *The concept of utopia*, Gran Bretaña, Syracuse University Press, 1990

única forma para describir la buena sociedad por lo que variará en función de las condiciones históricas. Así, definir la utopía en atención a su forma no resulta excesivamente clarificador. Por último, se puede definir la utopía en términos de su función lo que cual supone, según la autora, alejarnos completamente de la definición coloquial pues ésta no dice nada de para que sirve la utopía, más bien señala que es inútil. Según Levitas, es la tradición marxista la que más se ha encargado de estudiar la función que puede tener la utopía entendiendo que ésta es negativa cuando impide el cambio social y positiva cuando lo posibilita

Es este último modo de clasificación o definición, en atención a su función, el que nos va a interesar en este trabajo, pues hablar de contenidos específicos y de criterios formales no sirve demasiado a nuestro propósito. Y en el ámbito de las funciones que puede tener la utopía, nos interesa especialmente la que, según Levitas, ha desarrollado la tradición marxista, esto es, la crítica del presente y la mirada esperanzadora hacia el futuro.

La existencia de esta función utópica crítica, e incluso revolucionaria, se relaciona, o al menos así lo hemos considerado en este trabajo, con una las transformaciones más relevantes en la historia del pensamiento utópico, a saber, la introducción de la dimensión temporal en el concepto de utopía. “Lo que no está en ningún lugar”, *el ou topos*, pasa a ser lo “todavía no” en el tiempo, es decir, la posibilidad futura. Y la utopía como posibilidad entraña una enorme función crítica, quizás más potente que la descripción detallada de no lugares. Pero vayamos por partes. En primer lugar, analizaremos como acaece esta transformación de la función utópica, este paso del “no lugar” al “todavía no”; y, en segundo lugar, exploraremos algunas de las dificultades y de las nuevas perspectivas que puede entrañar ese tránsito.

Más o menos hasta 1750, el modo tradicional de representar la utopía, era el espacial. Un viaje, como en las utopías de Moro o Campanella, nos llevaba muy lejos de Europa, al extranjero, y nos permitía descubrir estados ideales y bondades fabulosas que no eran propias del mundo conocido. La utopía era, como indica su etimología, el “no lugar”. Pero en el siglo XVIII, Cook ya había descubierto Australia, y el mapa general de la Tierra estaba en su mayor parte trazado. Quedaban, pues, muy pocos sitios donde situar la utopía: o la luna y las estrellas o en otra dimensión temporal, esto es, el futuro. Dicha futurización de la utopía se hace presente en la literatura de la época, poniéndose

como principal ejemplo el libro de Mercier *L'an 2440*³ que parece iniciar un nuevo género literario: la novela futurista o la ciencia ficción

Las consecuencias de esta relación entre utopía y futuro, y su relevancia para un análisis crítico del presente que sea de nuestro agrado, es el segundo aspecto que intentamos clarificar en esta breve exposición. Sobre ello ha reflexionado el teórico de la historia conceptual Reinhart Koselleck en su artículo “The temporalization of utopia” que está incluido a modo de capítulo en la edición inglesa del libro *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concept*⁴. Este autor observa una clara vinculación entre la utopía temporal y la idea de progreso de la Europa ilustrada. Pero dicho nexo es caracterizado como negativo y problemático dadas las características que atribuye a la filosofía de la historia moderna.

Desarrollemos un poco más esta postura. En su libro *Futuro Pasado*⁵, en el capítulo titulado “Historia magistra vitae”, Koselleck plantea una importante distinción entre los dos términos alemanes que se pueden traducir por historia. Así, tenemos *Historie* frente a *Geschichte*. *Historie*, anterior a *Geschichte* relaciona la historia con la enseñanza, dándole papel de maestra de la vida. “La *Historie* sería una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que podemos apropiarnos estudiándolas [...]”⁶. En este sentido la *historie* hace referencia al *topos*, esto es, al espacio común continuo donde se puede experimentar, y nos hace saber de cosas que pueden volver a usarse en una ocasión similar. La *historie*, además, se asocia con el plural: la historia son las historias. Según Koselleck, esta idea perduró en Alemania de manera ininterrumpida hasta el siglo XVIII.

En torno a 1750, esta visión de la *historie* comenzó a cambiar al mirar con escepticismo la importancia de la experiencia cotidiana para la historia. En este sentido, Koselleck considera significativas las siguientes palabras de Tocqueville: “Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas”⁷. Esta cita refleja la transformación lingüística que se produjo en Alemania en el siglo XVIII – se imponía *geschichte* sobre *historie* - y que indica, según Koselleck, el cambio trascendental hacia la filosofía de la historia del idealismo. *Geschichte* es

³L.S. Mercier: *L'an deux mille quatre cent quarante : reve spil en fut jamais*, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1887

⁴R. Koselleck: *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, 2002.

⁵R. Koselleck: *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1991

⁶*Ibidem*, p. 42

⁷*Ibidem*, p. 49

singular, es la historia con mayúsculas, e incluye a todo el género humano en clave universal, no particular. El otro se disipa en el todo. Así, la enseñanza concreta desaparece en pro de una pedagogía global. Se sustituye, además, la creencia en que se puede aprender del pasado por una fascinación por el futuro. Estas ideas son aplicables, dice Koselleck, a Europa en general, lo cual se aprecia en el objetivo que tenía la Enciclopedia: “[...] acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad un nuevo futuro”⁸. De esta manera, la historia entendida como *geschichte* se singulariza y se temporaliza dando lugar a la historia moderna, al tiempo histórico entendido como progreso. En este sentido, Koselleck considera que la modernidad se caracteriza por la asimilación de la *historie* por parte de la *geschichte*, por la disolución de la alteridad en la generalidad.

En atención a esta caracterización, la introducción de la utopía en la filosofía de historia europea del siglo XVIII la hace formar parte de los atributos de la *geschichte*. Por este motivo, para Koselleck, las utopías están condenadas a ser perniciosas y a proporcionar infelicidad a pesar de la felicidad que prometen. Y eso es así porque pertenecen a un tiempo histórico que futurizamos. Para el autor, futurizar, que es creer en el progreso, implica cerrar la historia en un punto determinado, aquel hacia el que avanzamos, y eso trae consigo muchos más defectos que virtudes. Vincula, por tanto, la utopía a la escatología, palabra que deriva del griego *éschaton* –punto final- y hace referencia a una mirada al final de la historia donde ésta concluye de forma definitiva en una suerte de final feliz. Es esta visión de la utopía, entendida como cierre feliz de una historia que progresa, la que ha sido criticada, fundamentalmente en el siglo XX, por esconder innumerables peligros ligados al terror y al totalitarismo. No es gratuito que las denominadas distopías o utopías negativas, como las de Orwell, Huxley, etc, nazcan en este momento.

Hemos llegado, pues, a un asunto clave sin cuya resolución no podremos responder el interrogante inicial, a saber, si el concepto de utopía tiene interés para el análisis de los problemas del presente. Los temas por discernir serían: ¿es la idea de utopía, en tanto que función crítica con el presente y posibilidad -“todavía-no”- futura, inseparable de la idea de progreso ilustrada, con todos sus peligros y defectos? ¿Puede desarrollar la utopía una función más propia? ¿Es el concepto de utopía una mera heredera de la concepción del tiempo moderna o puede dar un salto más, como ya lo dio

⁸ *Ibidem*, p. 61

desde el espacio hasta el tiempo, y plantear que lo “todavía no”, la permanente posibilidad, puede formar parte de otras lecturas del tiempo? En última instancia, ¿Se pueden desligar utopía de escatología?

Sólo alcanzando de alguna manera una respuesta afirmativa a estas cuestiones, podemos concluir que la utopía posee una función operativa en el pensamiento actual, sólo si conseguimos disociarla de la clausura de la historia y del *éschaton* definitivo, el concepto utopía puede ser válido y útil para nosotros. Pero esto nos adentra en el complicado terreno de la definición del tiempo, uno de los más difíciles para el pensamiento humano. Deberemos aquí, pues, analizar qué visión del tiempo implica la modernidad y como la utopía se introduce dentro de ella; seguidamente, consideraremos otras visiones del tiempo y, por último, investigaremos si el concepto utopía, entendido en su función crítica y definido como “todavía-no”, puede salirse de la visión temporal moderna y ser operativo en otras interpretaciones temporales. No ayudaremos para ello de un texto de Agamben: “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo”⁹.

En este escrito, Agamben analiza de forma sucinta las diferentes visiones del tiempo que se han dado a lo largo de la historia occidental y plantea la necesidad de cambiar el tiempo, más que de cambiar el mundo, si lo que se quiere es una revolución del presente. Esta idea es la que nos resulta interesante pues la función crítica de la utopía, que llevamos planteando desde el principio, pasaría por una transformación de la visión del tiempo moderno, algo que también propone Agamben.

Analicemos, pues, dice exactamente el autor en el mencionado artículo. Según Agamben, hay fundamentalmente dos experiencias del tiempo diferenciadas en occidente, la grecorromana y la cristiana. La experiencia del tiempo moderno sería, desde su punto de vista, una secularización del tiempo cristiano. La concepción del tiempo en Grecia y Roma, implicaría representarlo espacialmente como circular y continuo. Esto se asociaría a su idea de ser idéntico a sí mismo que, en tanto que recurrente, es eterno e inmutable. El ser es inmovilidad absoluta en realidad por lo que el movimiento circular es aquello que mejor expresa esta realidad. La primera consecuencia de esta concepción del tiempo es que no hay dirección, ni principio, ni fin. Aristóteles da cuenta de ello cuando en *Problemas* plantea que es imposible saber si somos anteriores o posteriores a la guerra de Troya.

⁹ G. AGAMBEN: “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo” en: G. AGAMBEN *Infancia e Historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editoria, 2001

Pero hay otra característica del tiempo griego que según Agamben ha determinado la experiencia del tiempo occidental, la que plantea Aristóteles en su *Física*. En esta obra define el tiempo como un *continuun* puntual infinito y cuantificado en instantes, a saber, el número de movimiento según el antes y el después. El instante es lo que los griegos llaman *nyn*, el ahora. Este *nyn*, es la continuidad del tiempo, el límite que reúne y divide pasado y futuro. Es, por tanto, algo inasible.

En este sentido es significativo, dice Agamben, que los griegos traten siempre el problema del tiempo en la física. Para ellos el tiempo es algo natural y objetivo. Es una especie de funda que envuelve las cosas que están dentro de él. Para el autor, esta concepción griega del tiempo implica una ausencia de experiencia histórica pues la palabra historia se asocia, etimológicamente, a *hístôr*, que significa testigo ocular, esto es, el que ha visto. Pero para los griegos el ser está presente ante la mirada, no hay una distancia de observador.

En cuanto a la experiencia cristiana del tiempo sería según Agamben, opuesta a la griega. Se trata de una línea recta con principio y fin, génesis –Apocalipsis, que tiene una dirección y un sentido. Los acontecimientos no se repiten. El punto central es la encarnación de cristo que implica una suerte de progresión que anticipa la redención o salvación final. En principio, en el cristianismo, todo ocurre sólo una vez. Según Agamben, es el cristianismo el que pone las bases para una experiencia de la historicidad. Ya el tiempo no depende del movimiento de los astros. Deja de ser natural y objetivo y se convierte en humano y subjetivo. Sin embargo, el cristianismo, dice el autor, asume la visión del tiempo griego como sucesión continua de instantes temporales, sólo que lo sitúan en el interior.

Con la modernidad, nos dice Agamben, se produce una laicización del tiempo cristiano. Éste sigue siendo rectilíneo e irreversible pero se le ha sustraído toda idea de un fin. Se trata de un proceso estructurado conforme al antes y al después, un tiempo homogéneo y vacío que surge del trabajo industrial. A partir de la Ilustración, la sucesión de horas adquiere sentido gracias a la idea de progreso continuo e infinito.

La caracterización de los dos modelos temporales que acabamos de presentar resulta muy significativa para nuestro propósito, pues los peligros y la inoperatividad atribuible al concepto utopía formaría parte de la experiencia temporal de la modernidad, y la propuesta de Agamben pasa por una crítica de la visión del tiempo moderno. Para él, la condición indispensable para una nueva experiencia del tiempo es una crítica del instante y, para ello, va a proponer una nueva experiencia del tiempo a

partir de la *Gnosis* y de la *Stoa* de la antigüedad. Esta nueva visión del tiempo es la que consideramos relevante a la hora de abordar una nueva interpretación del concepto utopía.

Para los gnósticos, explica Agamben en el mismo artículo, la representación del tiempo se hace a partir de una línea interrumpida. Con esta perspectiva se elimina, hasta cierto punto, la idea de duración, de tiempo puntual y continuo (Griego y cristiano). Se basan en la idea de la extrañeza de Dios ante el mundo que no mantiene las leyes cósmicas sino que las interrumpe. Se trata de una visión completamente revolucionaria del tiempo tal y como se ha entendido hasta ahora. Para ellos, la resurrección no es algo que se espera en el tiempo y que ocurrirá en un futuro relativamente lejano, sino que es algo que siempre ha ocurrido. Estamos, pues, ante un tiempo incoherente, no homogéneo, que expresa la verdad a través de una interrupción en la que el hombre toma conciencia de su condición de resucitado.

Los estoicos, por su parte, entienden que el tiempo que divide el presente en instantes es el tiempo irreal. En la *Stoa*, se dice que el sometimiento humano a ese tiempo inasible constituye una suerte de enfermedad pues impide concebir nuestra existencia humana como única y acabada. Los estoicos proponen el tiempo *kairós* que, según ellos, contiene los diferentes tiempos, por lo que el sabio es el dueño de sí mismo en este tiempo. Se trata de un tiempo que sustrae al hombre del sometimiento al tiempo cuantificado.

Pero detengámonos un poco en esta visión del tiempo como *Kairós*. Se trata de un término presente en Grecia antes de que Aristóteles convirtiera el tiempo en un continuo de instantes inasibles. Y para caracterizar mejor al tiempo *kairós* es importante ponerlo en relación con las otras dos palabras que usaban los griegos para hablar del tiempo: *kronos* y *Aión*. Así los define Amanda Nuñez en su artículo “Los pliegues del tiempo”:

Kronos: el eterno nacer y perecer; y *Aión*: el eterno estar y retornar, lo que hay entre nacer y morir. Entre nada y nada. Lo pleno. *Kronos*: La duración. El *espacio* de tiempo que hay entre la vida y la muerte; y *Aión*: el tiempo pleno de la vida sin muerte. *Kronos*: El presente con su pasado y su futuro y *Aión*: el pasado - futuro independientes del presente. [...] El tiempo de los libros, de los cuadros: tan antiguos y, sin embargo, todos nosotros siempre corriendo detrás de ellos. Esos libros, esos cuadros, esas músicas siempre nuevos aunque se lean, se miren, se escuchen infinitas veces. *Kronos*: El tiempo del movimiento, del trabajo, de lo que Aristóteles llama las acciones imperfectas que tienen su fin desgarrado fuera de ellas: adelgazar, construir

una casa...Estas acciones se caracterizan por ser inservibles cuando se llega a la meta requerida. [...] Aión, por el contrario, como el éxtasis que sobrevuela los movimientos. Como acción perfecta que tiene el fin en sí mismo: veo y continuo viendo, amo y continuo amando. Acción sin muerte aunque todos muramos, porque el amor y el ver no dependen de nosotros, sino más bien nosotros de ellos. Kronos: el tiempo del reloj, del antes y el después. Aión, el tiempo del placer y del deseo donde el reloj desaparece...¹⁰.

Por otro lado estaría el kairós,

Momento oportuno [...] Ocasión. En griego se utiliza en atletismo, el punto justo donde un atleta tiene que entrar para ganar. En surf el momento en el que se coge la ola, el pliegue, antes no se puede y después tampoco, o caerás [...] Kairós. También en medicina: momento más apropiado para intervenir. Y en retórica: tema y estilo, lo invisible que hace que todo lo demás se articule con gracia, pero que si no se alcanza hace que todo sea un desastre. El Kairós, el instante. Es un *tiempo*, pero también un *lugar*, un espacio distinto del espacio de la duración o del recorrer las manillas del reloj. Lugar-tiempo donde se nos arrebatara de Kronos y se nos sitúa en Aión. Es el Acontecimiento. Aquello respecto a lo cual siempre vamos detrás. Lo que hace aparecer el tiempo puro o Aión en medio de Kronos, violentando la normalidad de Kronos y haciendo que todo cambie. Kairós es un Momento-lugar único e irrepitible que no es presente sino *siempre está por llegar y siempre ya ha pasado*. Que nos sobrevuela¹¹.

Es kairós lo que nos puede hacer salir de kronos, tiempo medible y cuantificado hacia aión, instante eterno. Es kairós el que es capaz de transformar la visión histórica de la modernidad entendida como línea y progreso. Es kairós el que puede salvar la utopía de la escatología y el totalitarismo.

Algo parecido a esta perspectiva del tiempo kairós es lo que propone, según Agamben, Benjamin. Éste habla de un estado de la historia en el que el acontecimiento fundamental siempre está sucediendo y la meta no está lejana en el futuro sino que ya está presente. Se trata de un estado de emergencia que contrapone al instante vacío un tiempo pleno, un tiempo-ahora que significa una detención mesiánica del acontecer y una historia de la humanidad resumida en una sola abreviatura. Se trata del tiempo mesiánico que creía que cada segundo era un umbral por donde pasaba el mesías.

Agamben está de acuerdo con la definición de revolución que hace Benjamin. Revolución como detención del tiempo, como irrupción de la cronología para que surja una transformación cualitativa del tiempo, un tiempo kairós. Así, Agamben relaciona el

¹⁰ A. Nuñez: "Los pliegues del tiempo", *Paperback*, nº 4, Abril 2007. p. 3

¹¹ A. Nuñez: "Los pliegues del tiempo", p. 5

tiempo kairós, que tanto nos interesa, con el tiempo mesiánico de Benjamin. Recordemos que para Benjamín cada instante conlleva una oportunidad revolucionaria. Y, según Agamben, ese instante puede compararse con el tiempo Kairós.

En este marco es donde creemos que puede tener sentido la función crítica de la utopía, como todavía- no, como revolución, pero al margen de la temporalidad del tiempo-progreso moderno. Se trataría de una utopía vinculada a una nueva experiencia de la temporalidad al margen de la escatología. Y esta nueva temporalidad sólo tiene sentido desde concepciones temporales no lineales y continuas, como la de los estoicos, los gnósticos o la de Benjamin.

En este sentido, cabe mencionar a Paul Tillich quien también advirtió la posible vinculación entre utopía y tiempo Kairós a la hora de desvincular la utopía de la escatología. Este autor hace una distinción muy importante en *Kairós und Utopie*¹² entre dos modelos diferentes de utopía: el modelo horizontal y el modelo vertical. El primero interpreta la utopía como la consumación del desarrollo lineal de la historia en la que el deber ser acaba realizándose en el ser. Esta sería la perspectiva de Koselleck que identifica la utopía posterior al siglo XVIII con la fe en el progreso. El segundo modelo o modelo vertical de utopía, tendría una perspectiva perpendicular sobre el proceso histórico destacando el contraste entre la realidad y el ideal, entre el ser y el deber ser, que, desde esta óptica sería irresoluble pues la historia queda abierta. Es esta visión de Tillich, de una utopía abierta, de una utopía de instantes oportunos y de tiempo discontinuo y perpendicular la que puede convertirla en un concepto operativo y fundamental en el pensamiento filosófico de las sociedades del siglo XXI.

¹² P. Tillich: "Kairos and utopie" (pp.149-156); (trad. Ingl. Como "Between Utopianism and Escape From History" en el Bulletin XXXI, 2, 1878 del Colgate Rochester Dvinity School)