

# Tesis: Fantasía, distopía y justicia. La saga de Harry Potter como instrumento para la enseñanza de los derechos humanos



→ Premios INJUVE para  
tesis Doctorales 2010

Accésit



MINISTERIO  
DE SANIDAD POLÍTICA SOCIAL  
E IGUALDAD

**injuve**



→Premios INJUVE para  
tesis Doctorales 2010

**Tesis: Fantasía, distopía y justicia.  
La saga de Harry Potter como instrumento  
para la enseñanza de los derechos humanos.**

Accésit:  
Luis Gómez Romero

→Premios INJUVE para  
tesis Doctorales 2010

**Autor**

Luis Gómez Romero

**Directora**

Dr. Miguel Ángel Ramiro Avilés  
Universidad Carlos III de Madrid.  
Instituto de Derechos Humanos  
"Bartolomé de las Casas".

**Edición**

© Instituto de la Juventud

**Redacción**

Observatorio de la Juventud en España  
Servicio de Documentación y Estudios  
C/ Marqués de Riscal, 16  
28010 Madrid  
Tel: 91 363 78 09  
E-mail: estudios-injuve@injuve.es  
web injuve: www.injuve.es  
NIPO: 869-11-014-7

**Maquetación**

Advantia, S.A.



Las opiniones publicadas corresponden a su autor.

El Instituto de la Juventud no comparte necesariamente el contenido de las mismas.



A Macarena, la auténtica Maga, porque conoce las artes secretas para espantar el desconsuelo: su abrazo disipa la tormenta, su voz derriba a los falsarios y su mirada ilumina mi futuro.

TOMO I

Agradecimientos.....	XI
Introducción .....	XIII

PRIMERA PARTE. LA EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS MEDIANTE EL TEXTO LITERARIO DISTÓPICO, O LA MARCHA (TEÓRICA) DE HARRY POTTER HACIA EL REVERSO DE UTOPIA .....	1
---	---

Capítulo 1

Apuntes para un(a) profesor(a) de derechos humanos .....	3
1. ¿Qué son los derechos humanos? .....	4
2. La enseñanza de un modelo ideal para una sociedad justa .....	12
3. Repensar la ley de los débiles .....	25
4. Democracia y derechos humanos: asignaturas complementarias ..	31
5. Hacia un acuerdo universal sobre la enseñanza de los derechos humanos .....	42
6. Una pedagogía política desde la perspectiva de los débiles .....	50
7. Leer para la libertad: el texto literario en la enseñanza de los derechos humanos .....	67

Capítulo 2

Hogwarts y sus críticos (o por qué lo serio no necesariamente debe ser aburrido) .....	81
1. Leer o no leer: el dilema de la cultura chatarra .....	84
2. Del consumidor conformista al lector avisado: otro Harry Potter es posible .....	91
3. Brujería, hogueras y ética pública.....	105
4. Coda: ¿Potter hipodérmico?.....	117

Capítulo 3

Claves para la lectura política de un cuento de hadas, o cómo convertir <i>Cenicienta</i> en <i>1984</i> .....	119
1. Harry Potter vs. Cenicienta: ¿un clásico cuento de hadas? .....	123
1.1. La inocencia como prejuicio: literatura infantil e ideología .....	123
1.2. Preludios utópicos: la fantasía literaria.....	134
1.3. Maravilla y política en el cuento de hadas .....	143
2. “Había una vez...”: cuento de hadas y utopía.....	161
2.1. Función utópica: inteligencia de la esperanza .....	163
2.2. Entre forma, contenido y función: utopía como motor para la historia .....	170
2.3. Del <i>novum</i> al extrañamiento cognitivo .....	179
2.4. Un punto de encuentro para Utopo y las hadas.....	189
3. ¿Rocky Balboa o Winston Smith?: Los enrevesados senderos que van desde el héroe de acción hasta el rebelde distópico .....	203

SEGUNDA PARTE. LAS LECCIONES POLÍTICAS DEL (INJUSTO) MUNDO DE HARRY POTTER .....	213
---	-----

Capítulo 4

El registro independiente: la dignidad de la persona según las enseñanzas de Albus Dumbledore .....	215
1. Registro independiente y <i>continuum</i> distópico.....	219
1.1. Breve recuento antiutópico: del homo <i>miserabilis</i> al horror <i>utopiae</i> .....	219
1.2. La distopía como fábula para rebeldes (con causa) .....	229
2. Las razones del hechicero ilustrado .....	239
2.1. El más fascinante secreto guardado en la <i>Cámara     de los Secretos</i> : la autonomía moral.....	241
2.2. Entre lo correcto y lo cómodo: una ley para sí mismo.....	248

TOMO II

Capítulo 5

Primera aproximación al registro icónico: De la democracia (deficiente) al imperio de la (trampa a la) ley ..... 261

1. Modalidades contemporáneas del registro icónico: utopía y distopía críticas ..... 262
2. La maravilla ensombrecida ..... 270
3. Harry Potter y el desastre institucional ..... 284
  - 3.1. Historia de la Constitución (difícilmente) republicana de la comunidad mágica ..... 288
  - 3.2. Los avatares de la democracia: secretos, medias verdades y mentiras ..... 301
  - 3.3. Las veleidades de la ley mágica ..... 315
  - 3.4. La tiranía del Ministerio de Magia ..... 323
  - 3.5. Maldiciones imperdonables: los (escasos) derechos humanos de la comunidad mágica ..... 331

Capítulo 6

Segunda aproximación al registro icónico: Vuelta a las añejas (e insatisfechas) aspiraciones del socialismo ..... 339

1. Los dos paradigmas socialistas ..... 341
  - 1.1. El paradigma autoritario ..... 341
  - 1.2. El paradigma democrático (en perspectiva utópica) ..... 345
2. Una polémica temporal: Harry Potter y la poética socialista ..... 354
  - 2.1. La (mala) conciencia retrolucionaria, o el mundo mágico como nostalgia social ..... 354
  - 2.2. ¿Técnicos o artistas? El dilema del utopismo socialista ..... 359
  - 2.3. La memoria como resistencia ..... 369
  - 2.4. Memorias del ahora (es decir, el tiempo de Hogwarts) ..... 375
3. La seducción de Don Dinero, o Weasley el unidimensional ..... 378
4. “¡Elfos domésticos del mundo, uníos!” ..... 383

Capítulo 7

Tercera aproximación al registro icónico: Una gestión de la diferencia entre el orientalismo (a la inversa) y la política sexual (como siempre) ..... 393

1. La cuestión *muggle* ..... 397
  - 1.1. Introducción a los Estudios *Muggles*, o la cuestión del orientalismo ..... 399
  - 1.2. Eichmann en Hogwarts, o el ideal (mortifago) de la pureza de sangre ..... 406
2. Una generación (de licántropos) es suficiente: discapacidad y justicia ..... 418
3. La ausente vindicación de los derechos de las brujas ..... 425

Capítulo 8

El gran final: Harry Potter y la lucha por los derechos ..... 433

1. Diecinueve años antes: el trasfondo utópico de la comunidad mágica como horizonte para la educación del deseo ..... 437
2. El poder del lector, o las metamorfosis (políticas) de Harry Potter ..... 445
  - 2.1. De Hogwarts a Disneyland, o la degeneración de la distopía .. 446
  - 2.2. Distopía crítica y garantía social de los derechos humanos: las luchas por Harry Potter ..... 454

Conclusión ..... 461

Anexo 1 ..... 469

Anexo 2 ..... 473

Bibliografía ..... 475

Apéndice Mención “Europaeus” ..... 515





TOMO I



## Agradecimientos

Todo aquel que haya pasado por la experiencia (en gran medida apasionante y grata pero también, por momentos, francamente agotadora) de elaborar una tesis doctoral sabrá reconocer que, una vez que se ha colocado el punto final, la memoria convoca a las numerosas personas que, directa o indirectamente, contribuyeron a llevarla a buen término. Quisiera dejar constancia de mis deudas hacia ellas en esta primera y humilde publicación de mi obra ante la comunidad universitaria. La vida puede mostrarse poco complaciente con nuestros planes y proyectos, de modo que siempre me ha parecido imprudente postergar cualquier expresión de gratitud.

No hay investigación posible sin unas mínimas dosis de ese estado anímico que podríamos llamar *tranquilidad espiritual*. Este peculiar Nirvana requerido por las labores académicas es inasequible en la medida en que no se tenga asegurado el sustento. Yo he podido concluir este trabajo, cuya gestación se ha extendido a lo largo de casi cinco años, gracias a las becas que me fueron concedidas sucesivamente por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de la República Mexicana y por el proyecto de investigación *Derecho, Cine y Literatura*, dirigido por Benjamín Rivaya y financiado por la Dirección de Investigación del antiguo Ministerio de Educación y Ciencia de España. Asimismo, los meses que invertí en retocar los detalles finales de mi proyecto recibí financiamiento del despacho Gaxiola, Calvo, Sobrino y Asociados, S. C. Confío en que Jorge Gaxiola Moraila, entrañable amigo y socio fundador de este excelente equipo de abogados, tenga plena conciencia de cuanto significó para mí este apoyo y la medida en que lo agradezco.

Igualmente estoy en deuda con el Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, que me procuró durante la etapa de mi formación doctoral un marco de estudio y debate riguroso donde, por añadidura, tuve la fortuna de encontrar múltiples amigos y amigas. Debo un especial reconocimiento a mi tutor, Miguel Ángel Ramiro Avilés, quien leyó pacientemente todas las versiones de este trabajo (cinco en total) y, en cada ocasión, tuvo comentarios constructivos sobre mis avances, dudas y ocasionales retrocesos. Mercedes Sánchez Requena y sus hijos, Pedro y Pablo, me obsequiaron asimismo con sendas muestras de generosidad que difícilmente olvidaré.

Debo reconocer también el cordial recibimiento que me dispensó la Universidad de Winchester durante los meses en que me acogió como investigador. Vaya mi más efusiva gratitud a Andrew Blake, cuyas críticas y perspicaces comentarios enriquecieron sustancialmente mi visión sobre el universo de Harry Potter.

Los escritos que figuran en los anexos me fueron respectivamente provistos por Monique Trotter, Directora de Marketing por Internet de Raincoast Books en el 2005, y por Heather Lawver, vocera del boicot contra Time Warner orquestado desde la página *web* del proyecto (significativamente) titulado “The Defense Against the Dark Arts”. Ambas contribuyeron de ma-

nera desinteresada en mi investigación al proporcionarme copias de documentos vitales para la comprensión del desarrollo del fenómeno cultural *potteriano* que, dadas mis particulares circunstancias, difícilmente hubiese podido conseguir de otra manera.

Por último, quiero agradecer a Leticia –mi madre– las batallas que libró para dotarme con la libertad primigenia que me ha permitido reivindicar, incluso al día de hoy, una entrega apasionada a cuanto he considerado justo o verdadero. El trabajo diario de Leticia –su tozudez por alcanzar una vida independiente en un mundo patriarcal, y por asegurar mi autonomía aún en tiempos del neoliberalismo– fueron mi primera instrucción en la utopía, mucho tiempo antes de que yo escuchase por vez primera esta palabra.

Evidentemente, los errores o imprecisiones en que yo hubiese podido incurrir a lo largo de las páginas subsecuentes no deben achacarse a cualquiera de las personas o instituciones que he enumerado. Todos ellos son exclusiva responsabilidad mía.

## Introducción

Scorto da te, mio nume,  
Speranza, unico bene  
degli'afflitti mortali,  
omai son gionto  
a questi mesti e tenebrosi regni,  
ove raggio di sol già mai non gionse.

Alessandro Striggio  
*L'Orfeo*

### I

Corren tiempos oscuros. Podrá parecer lastimoso comenzar una tesis doctoral con semejante lugar común, pero es cierto. Siempre lo ha sido. Tan lejos como pueda remontarse la memoria de la humanidad, generaciones enteras de hombres y mujeres han atestiguado sucesivamente tiranías, guerras, latrocinios, hambrunas y, en fin, mil y un formas de sufrimiento carente de causa y sentido. En el siglo VIII a. C., Hesíodo ya desesperaba por estar obligado a vivir bajo la égida de la *estirpe de hierro* que, insensata y cruel, había confiado la justicia a la fuerza desnuda y gustaba de honrar a los malhechores. Añoso como la angustia misma, el deseo expresado por Hesíodo en *Trabajos y Días* sigue tan vigente como puede serlo el titular de cualquier periódico publicado esta misma mañana: *quisiera haber muerto antes o haber nacido después*<sup>1</sup>.

Sin embargo, como diría Ernst Bloch, *pensar significa traspasar*<sup>2</sup>. Nombrar los males provoca que la voluntad no sólo anhele hacer estallar la prisión del dolor y la indigencia, sino que la insta a concebir lo nuevo, *otro lugar* que todavía no ha llegado a ser. Hesíodo vuelve la mirada hacia el pasado y sitúa la felicidad en una *dorada estirpe* que vivió libre de preocupaciones, *sin fatiga ni miseria*<sup>3</sup>. Extinta mucho tiempo antes de que nosotros viéramos la luz –puesto que, a fin de cuentas, somos legítimos herederos de aquellos *herrumbrosos* villanos denostados por el poeta–, podríamos pensar que la Edad de Oro nos está definitivamente vedada. Hesíodo, empero, tiene

<sup>1</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*, en IBID, *Obras y fragmentos*, trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Gredos, 1982, 176.

<sup>2</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, vol. 1, p. 26.

<sup>3</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*, cit., 112.

otra opinión y anticipa que, aunque a los hijos y las hijas del hierro les están destinadas ásperas inquietudes, *también se mezclarán alegrías con sus males*<sup>4</sup>.

La historia es el lugar de la necesidad y la prueba. Por eso siempre nos han acompañado los tiempos difíciles y, con ellos, el anhelo de otros en que una vida mejor resulte posible. Muchos siglos después que Hesíodo, Thomas More figuró Utopía, una insula imaginaria regida por un gobierno ideal que, como hace la belleza franca de la luz, reveló en toda su detestable magnitud la negrura inscrita en las injusticias que prevalecían bajo una Inglaterra convulsionada por grandes cambios sociales. No obstante, aunque coinciden en su sustancia –la indisputable vaguedad del *vivir mejor*–, estas aspiraciones hacia algo *distinto* que triunfe sobre las mezquindades cotidianas también han variado sustancialmente a lo largo de los años. La Edad de Oro, tal como fue vislumbrada por Hesíodo, no es idéntica a la Utopía proyectada por More. Cada época moldea sus propios sueños y pesadillas, y la nuestra puede reivindicar el dudoso honor de haber conocido horrores nunca antes vistos. El lastre del siglo XX, cuyo catálogo *pánico* (en la acepción clásica del término) abarca desde el campo de concentración hasta el derretimiento de los casquetes polares, pesa sobre nuestras conciencias y condiciona nuestra esperanza.

Hemos llegado al concepto clave que norma esta investigación: *esperanza*, afecto de espera e inteligencia proyectada hacia un futuro más benigno que el presente. El siglo XX se vio precisado a reinventar la esperanza. Desde sus albores, la centuria pasada –cuesta calificarla así, parece que no hubiese terminado todavía– impregnó todos los ámbitos del quehacer cultural con una experiencia constante de penuria existencial y pérdida de vitalidad en los ideales de perfectibilidad humana. Con su característica perspicacia, Fernando Pessoa pudo resumir el espíritu del siglo XX sólo con registrar, desde Lisboa, las impresiones que sobre él dejaron sus tres primeras décadas. “Este culto a la Humanidad”, escribe en el primer fragmento recogido en el *Livro do Desassossego*, “con sus ritos de Libertad e Igualdad, me pareció siempre una revivificación de los cultos antiguos, donde los animales eran como dioses, o los dioses tenían cabezas de animales”. La existencia de Dios, afirma Pessoa, es ciertamente improbable. Colocar en su lugar a la Humanidad, empero, no soluciona el vacío dejado por la pérdida del sentido de lo divino: por el contrario, es preferible la Decadencia (precedida con esa enfática mayúscula) a “creer en una suma de animales”<sup>5</sup>.

Pessoa refrenda y augura (puesto que conoció el siglo XX, pero no vivió lo suficiente para calibrar las verdaderas dimensiones de los espantos que fue capaz de forjar) la indeleble cicatriz que las dos (G)randes (G)uerras dejaron sobre el concepto que el ser humano tenía de sí mismo. A la caída de la humanidad siguió la corrupción del tiempo. Los ciclos de los antiguos, la evolución de las eras que surgían y desaparecían para volver de nuevo, fueron desplazados por el optimismo ilustrado que asentó la recta vía del progreso, siempre en marcha hacia adelante. El siglo XX a su vez desbancó el progreso, y en su lugar nos dejó un perpetuo penúltimo instante de vida, concedido por la arrogancia de silos, aviones y submarinos que acechan ocultos, a la espera de arrojar su carga de destrucción indiscriminada que podría arrasarse al planeta una y otra vez. No ha sucedido todavía, pero tampoco poseemos la certeza de que las pocas personas que tienen en sus manos ese poder demencial no optarán algún día por hacer uso de él. Asomado al abismo, el tiempo ha perdido su rumbo: simplemente, enfila hacia la fatalidad.

En tanto que los Estados poseedores de armas nucleares se niegan a conceder a la humanidad el indulto de un desarme total, la morosidad del destino que ha extendido indefinidamente ese instante cercano al final tiene el gusto acre de un aplazamiento de condena que ha acentuado los síntomas de la catástrofe. La promesa emancipadora del socialismo fue traicionada, dejando tras de sí un reguero de cadáveres y vidas rotas. Amparados en el mundo virtual de cifras exorbitantes de dinero acumuladas exclusivamente en las pantallas de los ordenadores, los prestidigitadores del capital financiero arrasan con la industria, el ahorro y el empleo. Mientras que en algunas regiones del planeta todavía hay personas que saben (porque lo viven a diario) que el hambre *duele*, en otras la salvaguarda de la estabilidad en los precios se emplea como coartada para destruir toneladas de alimentos. El ozono adelgaza en las capas superiores de la atmósfera y, a la vez, aumenta en las inferiores: no nos protege de los peligrosos rayos ultravioleta provenientes del sol, pero favorece el “efecto *invernadero*”.

Asqueado de la miseria que le rodeaba, Hesíodo miró hacia atrás en búsqueda de una esperanza capaz de sobrellevar y –quizás– superar los rigores de la sociedad en que vivió. Los visionarios del siglo XX, en cambio, miraron hacia delante, pero lo hicieron despojados del ingenuo dogma ilustrado que mantenía una fe ciega en el progreso perpetuo. Al extravío de la Edad de Oro

<sup>4</sup> *Idem*, 178.

<sup>5</sup> Pessoa, Fernando, *Libro del desasosiego*, trad. de Perfecto E. Cuadrado, Barcelona, Acontilado, 2002, p. 15.

sumaron el oscurecimiento de Utopía (o, mejor dicho, de *eucronía*, el mejor tiempo por-venir). Autores como Yevgeni Zamyatin, Aldous Huxley y George Orwell imaginaron sociedades degeneradas y perversas cuyo carácter ficticio potencia sus alcances cognitivos: alertarnos sobre la encrucijada en la que nos encontramos, llamarnos a cambiar las tendencias históricas que podrían conducirnos hasta los infiernos sociales que describen en sus respectivas obras. Es infamante, como se ha hecho durante años, achacarles el propósito de ridiculizar la posibilidad del utopismo. Antes bien, pretendían exponer la dolorosa realidad del siglo XX a la eficaz lucidez de la crítica paródica. Tal es la función de la *distopía literaria*: redefinir las estrategias utópicas bajo circunstancias hostiles y preparar la esperanza para resistir en una época que le ha negado con saña.

## II

El objeto del presente estudio son las distopías literarias, que son analizadas bajo un enfoque que les sitúa como artefactos heurísticos útiles para delimitar una concepción de la sociedad justa. Bajo su modalidad clásica, la visión distópica registra nuestro presente en términos apocalípticos que le identifican como el momento en que se torció el rumbo de la historia: una oportunidad perdida para evitar el advenimiento de la pesadilla social. En este sentido, la distopía enfatiza el impacto a largo plazo de ciertas prácticas o criterios normativos actuantes en nuestra convivencia cotidiana cuya familiaridad nos impide percibir los peligros que encierran. Un autor distópico, por ejemplo, preferiría escribir un relato que describiese la zozobra que experimenta un sujeto en una sociedad donde el agua escasea a tal grado que ha adquirido la función de moneda, que un memorial sobre la situación actual de los acuíferos o un sermón sobre el deber de solidaridad hacia las generaciones que nos sucederán. La ficción distópica presupone estos dos últimos textos, pero recurre a maniobras de persuasión distintas.

La *mise-en-scène* distópica, por regla general, comienza en el centro de *otro lugar* enfáticamente peor que el mundo real. Al igual que en los textos utópicos, la estructura y el funcionamiento de esta sociedad alternativa son descritos con cierto detalle. No obstante, lo que singulariza a este género literario no es la perfidia de esa otredad imaginaria, sino *cómo es evaluada por uno de sus habitantes*. La trama se desarrolla entonces alrededor del protagonista inadaptado que consigue trascender la enajenación imperante en su entorno social, discierne las (sin)razones que le sustentan y, a partir de ello, les opone una resistencia cuyo destino es variado, según el talante del autor: puede ser irremisiblemente aplastada; o bien, a pesar de la derrota, inspirar a otros sujetos a desafiar el poder establecido; o, incluso, configurar un movimiento político que amenace con abatir el sistema hegemónico. En cualquier supuesto, el texto distópico constituye un artificio intelectual que nos convoca a afirmar *aquí y ahora*: esto no lo toleraré, no podemos llegar a esta situación, haré cuanto esté a mi alcance para evitarla.

## III

La justicia se asemeja a la utopía en que no nos es obsequiada gratuitamente: sólo existe en la medida en que nos intereseamos por ella y luchemos por realizarla. El siglo XX, que tantas otras cosas escatimara a la humanidad, sentó en cambio las bases para consolidar –y no debemos desdeñar este hito histórico, signo de la supervivencia de las *alegrías* previstas por Hesíodo aún bajo nuestra *edad de hierro*– uno de los más eficaces instrumentos para dotar a la justicia con la fuerza irrefutable de la facticidad: los derechos humanos. En el filo entre la esperanza y la realidad, los derechos humanos constituyen un reducto para la resistencia utópica aún en el seno de las más atroces distopías. Pocos han sabido expresar la promesa de justicia que encierran tales derechos con la vehemencia utópica con que lo hiciera Rafael Alberti<sup>6</sup>:

Por ti la luz del hombre es más amada  
y la sombra, por ti, más escondida.  
Por ti altas cumbres pueden ser la vida  
y la muerte por ti ser enterrada.  
Por ti la noble mano encadenada  
puede ser justamente desceñida.  
Y por ti en la mañana conseguida  
puede la Libertad ser libertada.

<sup>6</sup> Alberti, Rafael, "A la Liga por los Derechos del Hombre", en IBID, *Obras Completas. Poesía III*, edición de Jaime Siles, Barcelona, Seix Barral, 2006, p. 254.

No más, por ti, las nieblas, el espanto.  
No más, por ti, la angustia, el duelo, el llanto.  
No más, por ti, la sorda y triste guerra.  
Sí, por ti, el despertar de la armonía.  
Sí, por ti, el sueño humano en pleno día.  
La paz, por ti, la paz sobre la tierra.

El soneto de Alberti expresa algo que no es fácilmente traducible en términos teóricos, pero que intentaré explicar pese a ello: los derechos humanos, en cuanto expresión jurídica e institucional de una específica concepción de la justicia, sintetizan un proyecto utópico, esto es, un espacio y un tiempo alternativos en los que está perfilada una vida mejor que aquella que actualmente tenemos. Esta utopía –como lo confirman a diario incontables violaciones de los susodichos derechos– está en proceso de ser realizada, pero todavía no puede ser afirmada como un hecho irreversible. La justicia contenida en los derechos es una utopía latente que exige ser afirmada a cada momento porque los procesos históricos nunca están concluyentemente decididos y toda esperanza, por definición, puede resultar frustrada.

Uno de los mayores retos que enfrenta el proyecto político y social que pre-suponen los derechos humanos reside en afianzar unas condiciones culturales que auspicien su eficacia. El éxito de cualquier ideal de convivencia política depende de su arraigo entre la ciudadanía, dado lo cual la preservación y ennoblecimiento de los principios éticos que le sostienen dependerá, en buena medida, de que las nuevas generaciones, mediante la educación, sean incorporadas en la obra común organizada conforme a éstos. Los derechos humanos son sólo palabras vacías en ausencia de ciudadanos y ciudadanas acostumbrados a apreciar su valor y dispuestos a defenderlos. De ahí la necesidad de instrumentar una educación para los derechos que puede calificarse también como una *didáctica utópica* o, dicho en otros términos, como *una técnica de enseñanza enfocada hacia la realización de una utopía concreta*.

Los derechos humanos imponen sobre el acto educativo unos requisitos de legitimidad que excluyen cualquier adoctrinamiento. La exigente utopía de los derechos humanos, en obsequio del irrestricto respeto a la dignidad y la autonomía moral inherentes a cada individuo en que se basa, sólo permite adhesiones voluntarias bajo su faceta educativa (otra cuestión es que, fuera de las aulas, tales derechos sean vulnerados: en este supuesto, los sujetos refractarios deben ser sometidos al ejercicio de la coacción pública). Es necesario, por consiguiente, identificar técnicas didácticas *ad hoc* a los derechos humanos que, sin lesionar la autonomía de los sujetos educados, al propio tiempo les instruyan en –recojo la expresión de Paulo Freire– la *futuridad revolucionaria* que éstos anticipan.

La presente investigación sostiene que la lectura y debate de textos literarios en general y, especialmente, de aquéllos adscritos a los géneros utópico y distópico, constituye una herramienta didáctica idónea para este fin. A efecto de demostrar esto, he centrado mi análisis en un caso específico de distopía literaria: la aclamada (y, casi en la misma medida, igualmente vituperada) serie de novelas sobre Harry Potter publicada por Joanne “Kathleen” Rowling entre los años de 1997 y 2007.

## IV

Harry Potter es un producto cultural tan grato a las masas y la industria cultural que *a priori* resulta sospechoso desde el punto de vista académico. Habrá sin duda quien se pregunte cómo es posible que, siendo mi propósito dilucidar e ilustrar los procesos de una didáctica utópica, haya elegido una fábula *tan comercial* para una finalidad declaradamente educativa en vez de decantarme por algún texto clásico. Me parece que las razones que puede haber tras semejantes objeciones ocultan cierta nostalgia ilustrada. La ilustración vislumbró al *citoyen* (aunque no fuera en igual medida generosa respecto a la *citoyenne*) discutiendo con sus pares en la plaza pública tanto los asuntos comunes concernientes al día como, digamos, los últimos avances científicos o sus impresiones personales acerca de la metafísica aristotélica. Sobre estos presupuestos, toda faena educativa efectivamente debería aspirar a elevar *el nivel cultural* del pueblo.

Por desgracia, independientemente de las dificultades que trae aparejado determinar en qué consiste *elevantar* la cultura de una persona y bajo qué criterios puede legitimarse, esa noble visión aún no se ha visto cumplida. En la primera década del siglo XXI, la realidad a la que nos enfrentamos –y la utopía es eminentemente realista– refleja décadas hegemonía cultural televisiva: un público apático y hastiado demanda imágenes que se agotan vertiginosamente y deben ser su-

plantadas de inmediato por otras. Aunque a muchos nos pueda causar pesar (por citar un par de ejemplos), los textos de William Morris no figuran entre los títulos que engrosan las bibliotecas personales de millones de individuos, del mismo modo en que han pasado varias décadas desde que el pensamiento de Charles Fourier fuese directamente invocado en los panfletos revolucionarios. Harry Potter, por el contrario, *está en la calle*: sus andanzas son leídas, comentadas e inclusive, por extraño que nos pueda parecer, han motivado en diversas ocasiones una apasionada vindicación cívica de las libertades fundamentales.

Aún así, debo reconocer que la parafernalia publicitaria y mercantil que rodea la obra de J. K. Rowling ha eclipsado fuertemente su fiabilidad en los ámbitos educativo, académico o inclusive estético. Decenas de oficiosos *protectores del público* han recomendado en todos los tonos que la saga de Harry Potter sea arrumbada en el olvido. Sus detractores más drásticos incluso han reivindicado prácticas premodernas y han condenado los textos *potterianos* a la hoguera. Algunos de los antagonistas de Harry Potter temen que la serie idiotice a sus lectores, haciéndoles incapaces de apreciar el *verdadero* goce estético; otros, prevén que les convertirá en máquinas de consumo condenadas a reproducir *ad infinitum* las condiciones culturales que están en la base del capitalismo más salvaje; los últimos, aseguran que entre sus páginas se encuentra agazapado Satanás ante las mismísimas puertas del infierno.

Por muy distintas que puedan parecer estas posturas (y así lo manifiesto posteriormente en este trabajo), en el fondo coinciden en que denotan una profunda desconfianza hacia las aptitudes analíticas del público lector que, llevada hasta sus últimas consecuencias, indica asimismo cierto desprecio hacia la democracia. A fin de cuentas, la legitimidad democrática supone que cada individuo es capaz de razonar, por sí mismo y en diálogo con otras personas –bajo condiciones de igualdad–, cuáles son las decisiones colectivas justas desde el punto de vista de los intereses comunes a todos los integrantes de la sociedad política. Aquel a quien se presume totalmente inepto para elegir sus lecturas, difícilmente se le concederá la potestad para gobernarse a sí mismo.

## V

Como sucede con el escenario inscrito en cualquier relato distópico, la comunidad mágica que acoge a Harry Potter hace las veces de un laboratorio en el cual experimentar con nuestra imaginación política. Metodológicamente, la utopía (y lo mismo puede señalarse con relación a la distopía) exige desplegar una compleja hermenéutica que, por un lado, asume un estado de cosas ficticio como efectivamente realizado y, por otro, recurre a esta misma ficción como criterio de contraste respecto a las realidades sociales y políticas operantes en un momento histórico determinado. La hermenéutica utópica es, ante todo, un ejercicio de ponderación que puede dividirse en dos momentos: primero, una crítica de la sociedad “real” que pone de relieve aquellos aspectos de ésta que deban ser transformados para mejorarse en función de un criterio normativo definido (por ejemplo, la *justicia* o el *bienestar*) y, segundo, el planteamiento de alternativas para corregir los vicios discursivos e institucionales previamente identificados.

En esta investigación he involucrado un tercer elemento en el referido ejercicio de ponderación: el modelo de sociedad justa inscrito en los valores que sustentan los “derechos humanos” reconocidos en los documentos internacionales rotulados bajo este rubro (particularmente la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*). El contraste que realizo, por ende, abarca tres extremos: el inicuo escenario de la comunidad mágica perfilada en las novelas *potterianas*, las críticas que los personajes rebeldes típicamente distópicos manifiestan contra ésta, y los mencionados valores que respaldan éticamente los derechos humanos (la libertad, la igualdad, la certeza jurídica o la solidaridad, entre otros), interpretados bajo una óptica republicana.

Dicho en términos más simples, a lo largo del presente trabajo (especialmente en su segunda parte) procuro efectuar un balance valorativo entre tres alternativas sociales: i) la injusta comunidad mágica; ii) esta misma sociedad, tal cual sus miembros disidentes desearían que fuera, y iii) una república óptima estructurada a partir del sustrato axiológico de los derechos humanos. El resultado de las sucesivas comparaciones entre estas opciones de organización política, a la postre, habrá de habilitarnos para formular una definición fundamentalmente explicativa de sociedad justa.

## VI

He procurado combinar en mi análisis de la narrativa *potteriana* una perspectiva descriptiva (¿qué es una distopía?) con una aproximación procesal (¿qué *hace* una distopía?). El propio objeto de estudio impone esta dinámica discursiva: tanto las utopías como las distopías son textos literarios con poderosa vocación *performativa*. Mientras que las primeras llaman a sus lectores a ejecutar las visiones de la sociedad ideal que perfilan, las segundas demandan que se tomen en serio sus advertencias relativas a las tendencias sociales del presente que pueden degenerar en un estado de injusticia y opresión insoportables.

La investigación se encuentra dividida en dos partes articuladas bajo estas premisas. La primera define las bases para el empleo de los relatos *potterianos* como instrumentos para la educación en derechos humanos, y está a su vez fraccionada en tres capítulos. El primero aborda los presupuestos y las condiciones del proceso enseñanza/aprendizaje de los aludidos derechos, con especial énfasis en el empleo de textos literarios (y, concretamente, de ficciones utópicas o distópicas) a modo de herramientas didácticas idóneas para ajustarse a los objetivos, principios y contenidos que le norman. El segundo pretende responder –en una disposición más inclinada hacia la esfera procesal de la fábula– a las tres grandes corrientes críticas que al día de hoy ofrecen una radical oposición al fenómeno cultural simbolizado por Harry Potter. Finalmente, el tercero está enfocado a la definición de los distintos géneros literarios involucrados en las historias protagonizadas por el célebre mago (la literatura infantil, la fantasía literaria en la variante del cuento de hadas y la distopía política). En términos generales, el género literario dispone un modelo creativo para el autor, un horizonte de expectativas para el lector y, en general, una señal para la sociedad. La caracterización del género, por consiguiente, es indispensable para establecer el uso que, en cuanto artefactos culturales, propiamente corresponde a las novelas de Harry Potter (incluido su potencial como dispositivos didácticos al servicio de la enseñanza de los derechos humanos).

La segunda parte está dedicada a una detallada lectura política de las ficciones *potterianas*, y está compuesta por el capítulo cuarto y los que le siguen. *Grosso modo*, puede describirse como un análisis que *toma en serio* la comunidad mágica descrita en la narrativa *potteriana*, dado lo cual le examina –tal como lo demanda el método utópico– como si se tratase de una sociedad *realmente* involucrada en nuestro acontecer histórico. Así, el capítulo cuarto desarrolla una reflexión sobre los valores que inspiran a Albus Dumbledore, personaje que, por un lado, lidera la resistencia contra el injusto régimen que impera en la antedicha comunidad mágica y, por otro, prevé y combate asimismo su ulterior derivación hacia el terror fascista. Los capítulos quinto, sexto y séptimo abordan respectivamente los elementos sobresalientes del escenario distópico donde tienen lugar las aventuras de Harry Potter: la democracia y el Estado de Derecho, la llamada *cuestión social* (cuyo reconocimiento y estudio ha precedido a todo socialismo), y el valor político de las diferencias. El capítulo octavo cierra con una valoración sobre el desenlace de la saga y retoma su plano procesal al sopesar las principales lecturas políticas de las que ha sido objeto.

Prácticamente la totalidad de los capítulos están implicados, en mayor o menor medida, en el discernimiento de las semejanzas y diferencias entre las estrategias narrativas propias de la utopía y la distopía. En este contexto, ambos géneros literarios son debidamente distinguidos de su Némesis común: la anti-utopía, una desesperanzada mofa o reprobación del utopismo que a menudo es confundida con las convenciones distópicas. La didáctica utópica que subyace a la educación en (y para) los derechos humanos requiere discernir con la mayor claridad posible la constante *negociación* entre la esperanza y la realidad que traen aparejados estos tres géneros literarios: por un lado, rechaza el pesimismo nihilista que niega la posibilidad de un mundo más justo, pero en la misma medida no admite el optimismo fácil que, ciego ante la injusticias del presente, insiste en calificarle como el mejor estado de cosas que podemos anhelar. Tanto la utopía como la distopía pueden contribuir a formar en el lector el deseo de una realidad distinta –más justa, más bella, más plena– que anticipe la esperanza lúcida e ilustrada demandada por la práctica de los derechos humanos, pero para ello es preciso identificar y rehuir la seducción de cualquier variante del conformismo anti-utópico.

La estructura del trabajo prefigura hasta cierto punto el tratamiento que he dispensado a las fuentes. Mi investigación está centrada en una ficción narrativa para cuyo análisis he recurrido a diversas obras temáticamente referenciadas a los Estudios Utópicos, la Teoría de la Literatura, la Filosofía Política y la Teoría del Derecho. En el listado bibliográfico que he elaborado, consecuentemente, los textos literarios (situados en principalísimo lugar, por supuesto, los siete que conforman la serie *potteriana*, así como sus respectivas adaptaciones filmicas) son considerados como *fuentes primarias*. Me parece que la agitación política que ha suscitado entre los menores de

edad la creación de J. K. Rowling es prueba suficiente de que la literatura (sin que ello menoscabe su dimensión estética) entraña una esfera discursiva extremadamente relevante en el debate público de las democracias contemporáneas. El inter-texto configurado por mi lectura, por consiguiente, *desde* la fábula desemboca en el discursar filosófico sobre la sociedad justa: aunque la meta es la teoría, el punto de partida es el arte.

Para facilitar al lector o la lectora hispanoparlantes el seguimiento de mis argumentos, los múltiples reenvíos que hago a la versión castellana de las novelas *potterianas* están especificados en el texto mismo, entre paréntesis que identifican el título donde se extrajo la cita correspondiente mediante sus iniciales (por ejemplo, *PF* para *Harry Potter y la Piedra Filosofal*). No obstante, en aquellos casos en que me ha parecido que dicha traducción no es enteramente fiel a las connotaciones políticas inscritas en los relatos originales publicados en lengua inglesa, así lo he hecho notar en las notas al pie de página.

## VII

*Personal is politics* ("lo personal es político"). Cuando Carol Hanisch agitó las filas del feminismo con esta consigna en el año de 1969, aludía al desequilibrio provocado en las relaciones de género por el hecho de que sean catalogados como problemas personales ciertas cuestiones que realmente atañen a la esfera pública: por ejemplo, el trabajo doméstico o la libertad sexual. No obstante, este eslogan revolucionario también tiene otro sentido que afecta profundamente cualquier ejercicio de hermenéutica utópica: ninguna lectura está exenta de pre-judicios porque inevitablemente teñimos los horizontes desde los cuales realizamos la interpretación de un texto con ciertos matices provistos por las experiencias coleccionadas en nuestras biografías. Quisiera concluir, entonces, con una breve alusión a los motivos íntimos que me impulsaron a emprender esta investigación.

Crecí en un paisaje urbano monstruoso, sombrío, absurdo: la Ciudad de México. Segundo y último hijo de una pareja de profesionistas, mi primer horizonte existencial fue esa periferia que no es plenamente Occidente (con su correspondiente mayúscula), pero no deja de ser occidental. Mi infancia estuvo marcada por una espeluznante crisis económica cuya solución, orquestada en los despachos de la elite tecnócrata al servicio del régimen autocrático que gobernó México por espacio de siete décadas, determinó también mi juventud. Los años de mi educación primaria transcurrieron entre una inflación galopante que, cuando alcanzó su cenit, llegó a incrementar los precios de los bienes y servicios más básicos a un delirante ritmo de ciento cincuenta por ciento mensual. Después vinieron los severos ajustes neoliberales y, con ellos, un lento pero constante descenso social que mi familia no podría revertir sino hasta mediados de la década de los noventa.

Para ser justo con la Ciudad de México, debo reconocer que el manto de miseria tercermundista que le cobija convive con la paradoja constante de barrios enteros que exudan desde el más espléndido cosmopolitismo hasta un lujo exorbitante, cuya risueña ostentación arroja un fulgor obscuro sobre la sudead y la pobreza omnipresentes. Esta segunda faceta de la capital mexicana, empero, largo tiempo estuvo fuera de mi alcance, y ahora ya no me interesa. Míos han sido el asfalto y el hormigón que se confunden en horizontes grises, la costra negra que delata la pringosa caricia del *smog* sobre los tejadillos, las ratas que corretean entre árboles raquíticos desprovistos de follaje, los famélicos perros callejeros de pelaje atigrado, la lucha inmisericorde de diez millones de personas desplazándose presurosos en direcciones opuestas cada mañana, o el pavor cerval que a determinadas horas de la noche provoca el encuentro lo mismo con un sujeto vestido de paisano que con un agente del orden público.

Las escenas descritas por Octavia Butler en *Parable of the Sower* son carta corriente en mi ciudad desde hace lustros. Los barrios ricos construyen bardas alambradas y contratan sofisticados servicios de seguridad privada que les resguarden de los peligros que les acechan *afuera*. Los barrios de clase media no escapan a esta frenética espera de Godot, levantan rejas en la vía pública y confían su cuidado a hombres de aspecto humilde que dormitan en garitas construidas directamente sobre la acera. En esta ciudad de calles mutiladas, el acceso a ciertos lugares -por mi edad, por mi aspecto, por el humor del guardián en cuestión- me ha estado vedado en más ocasiones de las que quisiera recordar. La mayor parte de mi vida ha transcurrido entre tales feudos urbanos, desde cuyas precarias atalayas vigilan perpetuamente mortificadas, pertrechadas en proporción a sus posibilidades y posesiones, las potenciales víctimas de la violencia injusta e irreparable que la realidad urbana impone.

El anecdotario esperpéntico de la Ciudad de México es inagotable. Mi intención no es tanto hacer un recuento pormenorizado de sus atrocidades como afirmar mi calidad de ciudadano de la distopía y, a pesar de ello, mi convicción de que la voluntad humana todavía es señora de la maravilla. Yo lo he visto, y doy fe de ello. No había cumplido doce años aún cuando, en septiembre de 1985, un terrible terremoto sacudió al Valle de México. Edificios enteros desaparecieron, literalmente tragados por la tierra. Desconcertado, el régimen autocrático guardó silencio durante horas: aquel suceso ajeno al fraude electoral, la represión y las corruptelas le excedía totalmente. Los habitantes de la Ciudad de México –hombres y mujeres normalmente atrincherados en el recelo– tomaron en sus manos la situación. Trasladaron y cuidaron a los heridos. Formaron equipos que, armados sólo con palas y picos, intentaron rescatar a quienes habían quedado sepultados. Salieron a la calle, a riesgo de sus propias vidas, para proveer con mantas y comida a quien lo necesitase. Cuando el gobierno por fin reaccionó, parecía que no hiciese falta alguna. En ese crudo páramo de cemento que Octavio Paz llamara *trono de la ira*, durante unas cuantas semanas la humanidad resurgió. Este libro expresa el tributo que le debo a la Ciudad de México por esos penosos días en que me enseñó la virtud de la esperanza.

El mundo al revés nos enseña a padecer la realidad en lugar de cambiarla, a olvidar el pasado en lugar de escucharlo y a aceptar el futuro en lugar de imaginarlo [...] En su escuela [...] son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación. Pero está visto que no hay desgracia sin gracia, ni cara que no tenga contracara, ni desaliento que no busque su aliento. Ni tampoco hay escuela que no encuentre su contraescuela.

**Eduardo Galeano**

*Patas arriba. La escuela del mundo al revés*



# 1

## APUNTES PARA UN(A) PROFESOR(A) DE DERECHOS HUMANOS

En el quinto episodio de esa fábula contemporánea que, entre los años de 1997 y 2007, forjó gradualmente la escritora británica J. K. Rowling –*Harry Potter y la Orden del Fénix (OF)*–, el célebre aprendiz de brujo es instado por sus compañeros a compartir sus conocimientos en una de las asignaturas más relevantes incluidas en el imaginario currículo académico de la Escuela Hogwarts de Magia y Hechicería: “Defensa contra las Artes Oscuras” (*OF*, pp. 341 y ss). Las aptitudes didácticas del joven Harry, empero, no se limitan a la fantástica escuela mágica imaginada por Rowling. Las narraciones en torno a Harry Potter, según intentaré demostrar a lo largo de estas páginas, pueden constituirse en herramientas capitales para la instrumentación de un proyecto educacional de carácter moral y cívico, orientado hacia la difusión (pero también hacia el análisis crítico) de los principales valores –dignidad, libertad, igualdad, solidaridad y certeza jurídica, entre otros– que fundamentan los derechos humanos en tanto pautas definitorias de un específico modelo de sociedad justa.

La puesta en práctica de cualquier acción educativa requiere que sean resueltas varias cuestiones previas, como la delimitación de los conocimientos abarcados por la materia que se pretende enseñar, el planteamiento de los objetivos formativos que persigue o la identificación de los medios idóneos para facilitar su comprensión al escolar. La propuesta pedagógica que se desarrolla en el presente estudio no escapa a dichas exigencias, de manera que, antes de abordar la temática que propiamente le concierne, será necesario prestar atención a algunos de los presupuestos que podrían conformar el bagaje mínimo de todo docente interesado en la enseñanza de los derechos humanos: la formulación de un concepto fundamentado que integre las facetas éticas y jurídicas de éstos; el discernimiento del papel que juegan los derechos humanos en la definición de un modelo ideal de sociedad justa; el esclarecimiento de su perfil histórico en tanto herramientas jurídico-políticas para la tutela de los débiles; la imbricación entre los principios democráticos y la educación en torno a los valores que infunden los aludidos derechos; la síntesis de las principales líneas normativas establecidas por los tratados internacionales de índole universal que regulan su enseñanza; la proyección de un modelo pedagógico *ad hoc* para el aprendizaje de dichos derechos y, finalmente, el reconocimiento del rol que puede desempeñar el texto literario –en general, puesto que las peculiaridades narrativas y políticas de los textos utópicos y distópicos son analizadas con mayor detalle a partir del capítulo III– en el diseño problematizador que exige un currículo respetuoso de los proyectos vitales de las personas en lo individual pero, al propio tiempo, consciente tanto de la dimensión social de éstas como de la responsabilidad que trae aparejada, habida cuenta de la capacidad que cada cual posee para asumir a quienes les rodean como interlocutores en la construcción del mejor mundo posible.

## 1. ¿Qué son los derechos humanos?

“Es indudable”, afirma Carlos Santiago Nino, “que los derechos humanos son uno de los más grandes inventos de nuestra civilización”<sup>1</sup>. Nino no realiza una aclaración sobre cuál es esa *civilización* a la que alude, de manera que habremos de glosarlo para precisar el sentido de sus palabras, y suponer que hace referencia (según se desprende del contexto de sus obras) al Occidente contemporáneo. Sobre otros aspectos del citado aserto, en cambio, el filósofo argentino es menos vago y aclara tener la intención de destacar tres ideas. Primero, que el reconocimiento efectivo de los derechos humanos podría equipararse al desarrollo de los modernos recursos tecnológicos aplicados, por ejemplo, a la medicina, las comunicaciones o los transportes en lo que respecta a la penetrante influencia que han producido en el curso de la vida humana en sociedad. Segundo, que dichos derechos son “artificiales”, esto es, que como el avión o el ordenador, son un producto del ingenio humano. Por último, que “la circunstancia de que los derechos humanos consistan en instrumentos creados por el hombre no es incompatible con su trascendencia para la vida social”<sup>2</sup>.

La voz *derechos humanos*, ciertamente, representa hoy en día uno de los tópicos fundacionales de la cultura política y jurídica en todo el mundo. Debido a su función reguladora de la legitimidad requerida por los sistemas políticos y los ordenamientos jurídicos, los derechos humanos han alcanzado un inmenso prestigio ético que desborda las declaraciones, los tratados internacionales, los textos constitucionales o las leyes que les han dado expresión jurídico-normativa. De ahí que los derechos humanos constituyan en la actualidad uno de los principales cauces para las reivindicaciones de dignidad, libertad e igualdad que animan la conciencia y alientan la acción de millones de mujeres y de hombres. Los derechos humanos, en suma –según los reveladores términos con que, inspirado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, les describe Norberto Bobbio–, verdaderamente entrañan un nuevo ideal común de la humanidad<sup>3</sup>.

La grandeza de los derechos humanos, empero, también es el germen del mayor peligro que les acecha. El poderoso ideal emancipador que simbolizan ha estado en el núcleo de múltiples y seculares luchas políticas que, a la postre, han teñido sus contenidos con una formidable emotividad positiva. De este modo, tales derechos se han convertido en un objeto especialmente atractivo para la manipulación propagandística. Interpretaciones interesadas o inclusive cínicas de los derechos humanos han servido para instrumentalizarlos, en ocasiones, a modo de pretexto para el avasallamiento de las mismas personas cuya dignidad deberían tutelar. Como apunta Gregorio Peces-Barba Martínez, existe “una retórica de los derechos humanos” que “desde sectores políticos alejados del ideal moral último que los fundamenta” hace “un uso semántico de justificación y legitimación de sistemas no democráticos, lo que evidentemente desorienta”<sup>4</sup>. Puesto que los derechos humanos han sido empleados con frecuencia para cobijar realidades o proyectos políticos contradictorios entre sí –algunos virtualmente situados en las antípodas de lo que fueron sus fundamentos–, resulta difícil reconducirlos hacia una significación incontestable, libre de toda ambigüedad o vaguedad. Aun en el ámbito estrictamente teórico, la utilización indiscriminada de la expresión “derechos humanos” en contextos heterogéneos ha generado un intenso –y aparentemente interminable– debate terminológico y conceptual<sup>5</sup>.

La razón de las querellas políticas (y académicas) que se han suscitado alrededor de los derechos humanos reside en que éstos representan uno más entre los *conceptos esencialmente controvertidos* –según la expresión acuñada por Walter Bryce Gallie– típicos de la Filosofía Política y las disciplinas sociales<sup>6</sup>. Dichos conceptos se distinguen por estar sujetos a pautas de aplicación múltiples y diversas, respecto a las cuales no existen criterios de prioridad definidos.

<sup>1</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> Bobbio, Norberto, “Presente y porvenir de los derechos humanos”, en *IBID, El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Madrid, Sistema, 1991, pp. 65 y 66.

<sup>4</sup> Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 22. En el mismo sentido, véase Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, 8ª ed., Madrid, Tecnos, 2003, pp. 21 y 22.

<sup>5</sup> Para una síntesis sobre los términos en que se ha planteado dicho debate, véase Barranco Avilés, María del Carmen, *El discurso de los derechos. Del problema terminológico al debate conceptual*, Madrid, Dykinson, 1996; y Fernández, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid, 1984, pp. 77 y ss.

<sup>6</sup> La noción de los *conceptos esencialmente controvertidos* fue propuesta por vez primera en el año de 1956, durante una conferencia dictada ante la Sociedad Aristotélica por el profesor W. B. Gallie, con miras a discutir las construcciones conceptuales características de la Estética, la Filosofía Política y Social, y la Filosofía de la Religión. Cfr. Gray, John, “On the contestability of social and political concepts”, *Political Theory*, Vol. 5, Núm. 3, Agosto de 1977, p. 332.

Gallie asienta que son conceptos disputados, ordinariamente empleados en términos defensivos y/o agresivos, puesto que existen dos (o más) bandos que impugnan el uso que les confieren los adversarios<sup>7</sup>. Este es el caso en que se encuentran nociones tales como *obra de arte*, *doctrina cristiana* o *democracia*<sup>8</sup>.

La comparación entre los usos atribuidos a este tipo de expresiones y un campeonato deportivo puede resultar sumamente esclarecedora. El mismo Gallie sugiere, a efecto de facilitar la comprensión de la forma en que operan los referidos conceptos, imaginar una competición en que cada equipo se encuentra especializado en un método distintivo y ha desarrollado una estrategia y un estilo propios, con relación a los cuales cada uno de sus integrantes ha empeñado lo mejor de su esfuerzo y habilidad. El campeonato requiere un esfuerzo continuado de los jugadores en tanto que no está limitado a un periodo específico, y no se adjudica al equipo que acumula el mayor número de tantos, sino que es otorgado a aquél que “ha jugado mejor el juego”. No existe un jurado que defina al ganador, sino que cada equipo cuenta con cierto número de hinchas a quienes eventualmente se adhieren simpatizantes “flotantes”, convencidos por la calidad del juego ofrecido por el equipo en cuestión. En un momento dado, algún equipo resulta efectivamente triunfante –en algunas ocasiones porque ha mostrado un juego excelente, en otras sencillamente porque sus hinchas son los más “vociferantes”–, pero los adictos al resto de los equipos continuarán refiriéndose a éstos –los perdedores– como “los *verdaderos* campeones”, “los campeones *morales*”... y así sucesivamente<sup>9</sup>.

Bromas aparte, el hecho de clasificar un concepto como esencialmente controvertido implica reconocer la existencia de “usos rivales” no sólo en cuanto humanamente factibles, sino también como notas críticas relativas al uso o interpretación que personalmente asignemos al concepto en cuestión<sup>10</sup>. Las consecuencias epistemológicas que derivan de aceptar la falibilidad del propio uso son considerables. Al calificar un concepto en tales términos –esto es, al abonarle una índole controversial “fuerte”– sin mayores matices, nos adherimos a cualquiera de las siguientes dos afirmaciones: que el debate relativo a los criterios de aplicación de aquél no ha sido concluyente puesto que no existen razones suficientemente poderosas para privilegiar algunos entre dichos criterios sobre los demás; o que su variabilidad es, por su propia naturaleza, insuperable, de modo que siempre existirán razones para disputar la plausibilidad de cualquiera de los usos que le sean adjudicados<sup>11</sup>.

La primera opción deja abierta la posibilidad de una solución racional a la polémica conceptual, mientras que la segunda nos conduce a un escepticismo radical conforme al cual careceríamos de cánones para identificar en qué casos empleamos el concepto en cuestión adecuadamente. Esta última posición, empero, resulta difícilmente sostenible dado que, como señala Alasdair MacIntyre, aunque no exista una serie finita y determinada de condiciones necesarias y suficientes para decidir la correcta aplicación de un concepto dado, por regla general actuamos como si dicho conjunto de condiciones existiese por la sencilla razón de que, a partir del señalamiento de un concepto como *potencialmente* controversial, no se sigue que siempre y en todo momento *deba ser* controvertido<sup>12</sup>. Además, el lenguaje político a menudo construye el sentido general de los términos disputados mediante una recapitulación de las significaciones beligerantes que, pese a su mutua oposición, provienen de tradiciones que guardan alguna similitud entre sí, como sucede, por ejemplo, con el concepto de *democracia* según sea analizado desde la perspectiva de la Revolución Francesa o de la llamada Revolución Americana: en ambos supuestos, la referida voz alude a movimientos que perseguían una mayor igualdad política<sup>13</sup>. Quizás no logremos establecer un uso completamente objetivo de la palabra *democracia*, pero sin duda –y en este punto me adhiero a la opinión de Barbara Goodwin– seremos capaces de obtener un entendimiento comprensivo de ésta y otras ideas políticas cardinales<sup>14</sup>.

---

La conferencia aludida se encuentra recogida en Gallie, Walter Bryce, *Philosophy and the historical understanding*, Londres, Chatto & Windus, 1964, pp. 157-191. (capítulo 8).

<sup>7</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>11</sup> Cfr. Gray, John, “On the contestability of social and political concepts”, cit., p. 338.

<sup>12</sup> MacIntyre, Alasdair, “The essential contestability of some social concepts”, *Ethics*, Vol. 84, Núm. 1, 1973, p. 2.

<sup>13</sup> Gallie, W. B., *Philosophy and the historical understanding*, cit., p. 180.

<sup>14</sup> Goodwin, Barbara, *Using political ideas*, 4ª ed., Chichester, John Wiley & Sons, 2005, pp. 29-30.

Parece razonable, entonces, asumir un desacuerdo en curso cuyos extremos no han sido resueltos aún para explicar el carácter esencialmente controvertido de un concepto, de modo que presu- mamos que se trata de una condición epistemológica superable. Sobre esta base, John Gray des- glosa el perfil de los conceptos esencialmente controvertidos en tres aspectos. En primer lugar, son identificables mediante la referencia a un núcleo central de significado cuya historia se encuentra marcada por una disputa persistente en torno a los criterios que determinan su correcta aplica- ción<sup>15</sup>. Segundo, los contendientes en tales disputas usualmente se encuentran en desacuerdo también con relación a una categoría entera de conceptos vinculados entre sí –por regla general, dentro de un marco ideológico–, de modo que no cabe calificar la desavenencia como esporádica o fortuita, sino que más bien es necesario contextualizarla con miras a su cabal comprensión<sup>16</sup>. Tercero y último, la controversia conceptual sugiere un enfrentamiento entre distintas cosmovisio- nes que no es posible zanjar mediante el recurso a la evidencia empírica, el uso lingüístico o los meros cánones de la lógica, puesto que involucra tesis filosóficas cuya defensa y/o refutación re- quieren una argumentación más compleja que la usual en dichas instancias discursivas<sup>17</sup>.

Las tres facetas enunciadas se encuentran presentes en el debate sobre los derechos huma- nos, puesto que éstos se encuentran referidos a un sistema jurídico que, para su funcionamiento, requiere definiciones que esbozen un núcleo central de significado y que, en esta medida, pre- cluyan parcialmente la discusión conceptual<sup>18</sup>. Sin embargo, ésta no resulta eliminada del todo mientras sea necesario delimitar qué es lo que debe incluirse en dicho sistema, lo cual en el caso que nos ocupa equivale a formular la pregunta sobre qué debe considerarse un derecho humano y, una vez resuelto esto, a plantear qué supuestos deben incluirse bajo el enunciado normativo de un derecho determinado. Las discrepancias en torno a estas cuestiones habitualmente se en- cuentran inscritas en disputas ideológicas más amplias (verbigracia, la confrontación entre libe- ralismo y socialismo) que involucran diversos conceptos éticos (digamos, la ponderación axioló- gica dirigida a establecer la conciliación entre la igualdad y la libertad o, por el contrario, a justificar la preeminencia de una u otra). Así, la discusión en torno a los derechos trasciende los ámbitos empírico, lingüístico y lógico para incidir, en cambio, sobre la estructura misma de los discursos morales en tanto se aboca a la solución de problemas éticos básicos, entre los que contamos la delimitación de las esferas privada y pública de la persona, los alcances y límites de la agencia individual, o los criterios para definir la distribución de los bienes sociales en función del igual (o desigual) valor atribuido a cada ser humano.

La raigambre esencialmente controvertida de los derechos humanos no ha impedido que el categórico ascendiente que gozan en el debate político contemporáneo haya derivado hacia un peculiar *optimismo teórico* sustentado sobre su reconocimiento en variados textos jurídicos. El propio Bobbio, por ejemplo, llegó a aseverar, durante los debates del Coloquio del Instituto Inter- nacional de Filosofía que tuvo lugar en L'Aquila en 1964, que el principal problema de nuestro tiempo respecto a dichos derechos reside en *protegerlos* antes que en *fundamentarlos*. “El pro- blema que se nos presenta”, argumentaba el profesor italiano, “[...] no es filosófico, sino jurídico y, en este sentido más amplio, político. No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados”<sup>19</sup>.

En este punto, es imprescindible realizar algunas aclaraciones terminológicas. La dogmática jurídica ha atribuido dos significados básicos a la expresión “*fundamentar los derechos huma- nos*”: a) dar razones de su existencia, y b) señalar las fuentes de donde proceden. No obstante, entre los diferentes sentidos que los distintos autores asignan al término “*fundamentar*” cuando se encuentra referido a los derechos humanos, hay uno que concita la mayoría de las preferen- cias: aquel que identifica la fundamentación con la búsqueda del por qué éstos han de ser reco- nocidos y protegidos. “*Fundamentar los derechos*”, por consiguiente, equivale a ofrecer razones que justifiquen su existencia<sup>20</sup>. En este sentido, la acción de fundamentar excede el objeto de la dogmática jurídica y entra plenamente dentro del ámbito de la reflexión filosófica, puesto que

<sup>15</sup> Gray, John, “On the contestability of social and political concepts”, cit., p. 344.

<sup>16</sup> *Idem*, pp. 333 y 344.

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 344-345.

<sup>18</sup> Cfr. MacIntyre, Alasdair, “The essential contestability of some social concepts”, cit., p. 9.

<sup>19</sup> Bobbio, Norberto, “Presente y porvenir de los derechos humanos”, cit., p. 64.

<sup>20</sup> Véase Junquera, Rafael, “La fundamentación de los derechos humanos: un intento de sistematización”, *Derecho y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año VII, Núm. 11, enero/diciembre de 2002, pp. 401-402.

persigue motivar racionalmente la aceptación del interlocutor respecto a la argumentación ética o axiológica que justifica la afirmación normativa de tales derechos<sup>21</sup>.

Hecha esta precisión, podemos estimar plenamente la propuesta de Bobbio, que constituye un llamamiento a los filósofos para abandonar las discusiones bizantinas en que –por desgracia– degenera con alarmante frecuencia la vida académica, a la vez que una invitación para asumir un compromiso con su realidad histórica. Bobbio, en síntesis, postula la praxis como alternativa al envilecimiento improductivo de la teoría. Semejante planteamiento, por supuesto, resulta intensamente atractivo, pero requiere someterse a un cuidadoso escrutinio crítico si realmente deseamos que resulte útil para los fines que le motivaron, esto es, para fortalecer la práctica de los derechos humanos. Por un lado, es falso que exista un consenso definitivo sobre *cuáles* y *cuántos* son éstos, cuestiones ambas cuyo análisis presupone determinar *qué* son o, mejor dicho, *cuál es su naturaleza y fundamento*. Por otro, circunscribir la problemática inherente a los derechos exclusivamente a los mecanismos para su protección denota una excesiva confianza en la funcionalidad del ordenamiento jurídico. Es cierto que, bajo un entorno político democrático, el Derecho es un medio de socialización basado en el consenso (puesto que es elaborado, bajo el patrón de la democracia indirecta actualmente generalizado, por los representantes de las personas a quienes obliga), pero no debemos olvidar que, de igual forma, se encuentra respaldado en la coercibilidad. Encomendar los derechos humanos principalmente a las vías jurídicas implica reconducirlos, ante fallos en el consenso (esto es, en el supuesto de inconformidades tocantes a las normas dictadas por los legisladores), a la imputación –legítima, pero a fin de cuentas coactiva– de sanciones sobre los renuentes.

Las instituciones jurídicas cardinales en la organización de la vida política –como la supremacía de las normas constitucionales, el principio de división de poderes o los propios derechos humanos, entre otras– requieren un esfuerzo de fundamentación que trascienda la mera coacción. Las nefastas consecuencias que derivan de una conceptualización primordialmente coercitiva de tales instituciones fueron puntualizadas, con fina ironía, por Jean-Jacques Rousseau en los siguientes términos: “La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad pueda resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es todo lo más un acto de prudencia [...] Porque tan pronto como sea la fuerza la que haga el derecho, el efecto cambia con la causa; toda fuerza que supere a la primera, sucede a su derecho [...] dado que el más fuerte tiene siempre la razón, no se trata sino de obrar de suerte que uno sea el más fuerte”<sup>22</sup>. En otras palabras, la coacción es una condición necesaria, pero no suficiente, para explicarnos por qué debemos obediencia a los derechos humanos, cuyo perfil jurídico-político excede aquel correspondiente a un conjunto de órdenes dictadas por un legislador que nos conminara a cumplirlos bajo la amenaza de un castigo.

Incluso bajo una óptica estrictamente jurídica, las teorías que definen al Derecho (en general, y no solamente referido al subsistema de los derechos humanos) como un conjunto de órdenes respaldadas en amenazas dictadas por un soberano en ejercicio del poder legislativo resultan insatisfactorias para explicar determinados rasgos de los sistemas jurídicos contemporáneos. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre tales amenazas y las normas que no imponen sanciones, sino que confieren potestades a los individuos para regular jurídicamente sus relaciones sociales, como las relativas a la formación de los contratos y el otorgamiento de los testamentos?; o bien ¿cómo se explica la persistencia de las normas jurídicas, esto es, el hecho de que éstas sigan vigentes después de que quien las expidió haya sido apartado del poder que respalda la intimidación atribuida a la norma? El simple reenvío a la coacción supone una pobre respuesta para estas interrogantes<sup>23</sup>.

Podemos convenir, por tanto, que requerimos un esfuerzo analítico que trascienda la coercibilidad de las normas jurídicas para justificar los derechos humanos. Son muchas las teorías que han abordado el problema que supone la fundamentación de dichos derechos desde las múltiples metodologías –ética-política, jurídica o sociológica, entre otras– a partir de las cuales éstos pueden ser analizados<sup>24</sup>. Un estudio detallado de ellas desbordaría el objeto de este trabajo, de

<sup>21</sup> Cfr. Rodríguez-Toubes Muñoz, Joaquín, *La razón de los derechos. Perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 81 y 82.

<sup>22</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762, Libro I, cap. III.

<sup>23</sup> Cfr. Hart, Herbert Lionel Adolphus, *The concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 27-41 y 50-64.

<sup>24</sup> Una apretada síntesis de las distintas fundamentaciones posibles de los derechos humanos puede consultarse en Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 132-184; así como en Junquera, Rafael, “La fundamentación de los derechos humanos: un intento de sistematización”, cit., pp. 402 y ss.

modo que me limitaré a explicar brevemente aquella que, a mi juicio, elucida con mayor nitidez la cuestión: la llamada *teoría dualista*, formulada como tal, originalmente, por Gregorio Peces-Barba. La teoría dualista de los derechos humanos considera necesaria, para elaborar una formulación conceptual plena de dichos derechos, la concurrencia de un elemento jurídico y otro ético-filosófico bajo el signo de los procesos históricos que conocemos como *modernidad*<sup>25</sup>. De este modo, el dualismo asume como instrumentos para la identificación de los derechos humanos la satisfacción de las exigencias que derivan de su incorporación al ordenamiento jurídico y de su fundamentación en el ámbito de la ética pública, concepto que habré de comentar más adelante. Por el momento, será suficiente establecer, con Rafael de Asís Roig, que un defensor de la aproximación dualista “mantendrá que no basta [para la caracterización de un derecho específico] con la justificación ética, sino que es necesaria la incorporación de la pretensión al Derecho. Al mismo tiempo señalará que no basta con la mera incorporación al Derecho, sino que es necesario que la pretensión posea una justificación ética. Esto significa que: a) sin justificación moral no hay derecho fundamental y, b) sin incorporación al Derecho no hay derecho fundamental”<sup>26</sup>.

La reunión de ambos extremos –jurídico y ético– en la fundamentación de los derechos humanos no implica, evidentemente, un retorno al *iusnaturalismo*, esto es, al conjunto de doctrinas iusfilosóficas que asumen cualquiera de las siguientes dos perspectivas en el análisis del fenómeno jurídico: a) la afirmación de la existencia de un orden ético objetivamente válido (o con validez intersubjetiva), el cual a su vez sirve de criterio valorativo para los ordenamientos jurídicos positivos; o b) la convicción (más radical) de que existe un orden moral objetivamente válido que, además, sirve como criterio para la definición del Derecho<sup>27</sup>. Lejos de postular la subordinación del ordenamiento jurídico a determinado canon ético, el dualismo propugna, a partir de los parámetros del positivismo jurídico –aquella corriente iusfilosófica que afirma que el Derecho es, en sustancia, un sistema de normas positivas respaldado por un aparato coactivo organizado y reglado<sup>28</sup>–, por la *coherencia* entre las normas que expresan los derechos humanos, por un lado, y los criterios de justicia formulados desde el punto de vista de la ética pública moderna, por otro.

Según Asís Roig, “no es contradictorio con el positivismo afirmar que toda pretensión jurídica que se denomina como derecho humano posee una dimensión moral, sea esta la que sea, y hacerlo además defendiendo que existen unos mínimos que permiten identificar lo moral de lo que no lo es, por lo que si el Ordenamiento jurídico denomina a algo como derecho humano que no es posible integrarlo en ese mínimo identificativo del discurso moral, está utilizando incorrectamente ese término, independientemente de su validez jurídica”<sup>29</sup>. Esta inclusión de determinados contenidos morales, y no otros, evita la admisión de aquellos planteamientos voluntaristas extremos que afirman la absoluta ausencia de cualquier tipo de límite en la actuación de los poderes públicos respecto a la integración de los contenidos de los derechos humanos<sup>30</sup>. Cabe por tanto suscribir la conclusión a la que, tras analizar el dualismo, llega Rafael Junquera, quien asegura que dicha doctrina aspira a razonar y fundamentar los derechos humanos “evitando que por apropiación lingüística o por tentaciones del Poder se construyan arbitrariamente normas que reciban el nombre de derechos fundamentales sin serlo, y constatando que existe una conciencia prácticamente universal que reconoce a la persona como un ser de eminente dignidad que se caracteriza

---

Para un examen más acucioso de la cuestión, es recomendable la lectura de Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, *La razón de los derechos*, cit., pp. 118 y ss.

<sup>25</sup> Cfr. Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Madrid, Dykinson, 1997, p. 19. *Grosso modo*, la *modernidad* puede definirse como el conjunto de profundas transformaciones políticas, sociales y económicas que despuntaron con la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Industrial. Cfr. Pasquino, Gianfranco, voz “modernización”, en Bobbio, Norberto, Matteuci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, 12ª ed., reedición castellana de José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, México, Siglo XXI, 2002, tomo II, pp. 988 y ss.

<sup>26</sup> De Asís Roig, Rafael, *Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 17.

<sup>27</sup> Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, *La razón de los derechos*, cit., p. 258. “Por iusnaturalismo”, anota de manera similar Norberto Bobbio, “entiendo aquella corriente que admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y sostiene la supremacía del primero sobre el segundo”. Bobbio, Norberto, “Giusnaturalismo e positivismo giuridico”, en IBID, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 3ª ed., Milán, Edizione di Comunità, 1977, p. 128.

<sup>28</sup> Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, *La razón de los derechos*, cit., p. 134. Para Bobbio, el positivismo jurídico “no admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo”. Bobbio, Norberto, “Giusnaturalismo e positivismo giuridico”, cit., p. 128.

<sup>29</sup> De Asís Roig, Rafael, *Sobre el concepto y fundamento de los derechos*, cit., p. 18.

<sup>30</sup> Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, cit., pp. 21-22.

por su razón”, reconocimiento que cimienta a su vez la exigencia de que “se le respete y trate como sujeto al que hay que garantizar su independencia y libertad en la sociedad”<sup>31</sup>.

En efecto, los derechos humanos –o “*derechos fundamentales*”, como suele designárseles con mejor destreza técnica– recogidos en textos jurídicos invariablemente se encuentran asociados con alguna pretensión moral: por ejemplo, el reclamo de que nunca más se cometan contra una persona determinados actos que se juzgan indignos e intolerables (digamos, la privación arbitraria de la libertad o la tortura), o la reivindicación de que sean colmadas algunas necesidades humanas concretas (como el sustento, la habitación o la participación en los bienes de la cultura)<sup>32</sup>. A partir de estas consideraciones, cabe adelantar –puesto que abordaré esta cuestión en el siguiente apartado– que la ética de los derechos humanos se encuentra asentada sobre un ideal de sociedad justa basado a su vez en la noción de que los seres humanos –todos ellos– requieren, para su pleno desarrollo personal, la satisfacción social de determinadas exigencias morales, mismas que han sido articuladas y expresadas jurídicamente en derechos especiales dotados de una singular protección.

No todas las pretensiones morales, sin embargo, son idóneas con miras a sustentar los derechos humanos: es preciso analizar los factores sociales que han influido en su génesis y las corrientes de pensamiento que se han enlazado en sus contenidos a efecto de determinar si es legítimo que se encuentren tuteladas por el ordenamiento jurídico. Desde la perspectiva ética, una pretensión moral proyectada para constituirse en derecho humano debe encontrarse justificada, esto es, debe ser generalizable y favorecer la autonomía y la independencia personales (en dos palabras, la dignidad humana), en tanto sendas concreciones de los valores de libertad e igualdad –debidamente matizados por las ideas de solidaridad y seguridad jurídica– que, mediante la reflexión racional, han sido construidos en la historia del mundo moderno con las aportaciones sucesivas e integradas, por un lado, del pensamiento liberal, democrático y socialista<sup>33</sup>; y, por otro, de una tradición política que corre paralela a éstos y los atraviesa bajo la forma de una verdadera *conciencia crítica*: el feminismo<sup>34</sup>.

Aunque la convivencia entre dichas doctrinas políticas ha sido frecuentemente problemática, las pretensiones morales en que se fundan los derechos humanos deben conciliar –con las contradicciones y conflictos que ello inevitablemente trae aparejado–, las exigencias de justicia formuladas desde estos cuatro pilares de la modernidad. Corresponde a los derechos la difícil función de minimizar, por un lado, las restricciones sobre las libertades y reforzar correlativamente los límites impuestos a las actividades represivas del Estado (liberalismo); por otro, promover la participación de las personas en las decisiones colectivas que inciden en su esfera de acción (democracia); asimismo, involucrar al Estado en las tareas de distribución de la riqueza mediante la corrección de las desigualdades económicas y sociales *no elegidas*, es decir, aquéllas que son tales porque el agente no puede ser racionalmente tenido por responsable de ellas (socialismo); y, por último, redefinir sobre bases igualitarias tanto la adjudicación como la jerarquización valorativa de los espacios sociales –verbigracia, las labores domésticas o las funciones de representación política– según el género (feminismo).

<sup>31</sup> Junquera, Rafael, “La fundamentación de los derechos humanos: un intento de sistematización”, cit., p. 417.

<sup>32</sup> Generalmente, la fórmula “derechos fundamentales” es preferida en los foros jurídicos en cuanto indica dos ideas: i) una moralidad básica, y ii) una juridicidad fundante. En palabras de Gregorio Peces-Barba, dicha expresión “puede comprender tanto los presupuestos éticos como los componentes jurídicos, significando la relevancia moral de una idea que compromete la dignidad humana y sus objetivos de autonomía moral, y también la relevancia jurídica que convierte a los derechos en norma básica material del Ordenamiento”. Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., p. 37. No obstante, en lo sucesivo continuaré empleando de manera preferente la locución “derechos humanos”, que responde mejor al uso lingüístico de los ciudadanos y también –aunque es cierto que en forma más imprecisa– abarca las dos nociones apuntadas. Podemos, consecuentemente, adherirnos al parecer de Riccardo Guastini cuando establece que esta segunda voz alude a “derechos universales [...] que la Constitución atribuye [...] a todo aquél a quien el sistema jurídico le pueda ser aplicado”, pero que igualmente designa pretensiones morales básicas asignadas a todo ser humano “antes de la existencia del Estado e independientemente de ella”. Véase Guastini, Riccardo, *Estudios de Teoría Constitucional*, trad. y edición de Miguel Carbonell, Fontamara/Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 221-223 y 224-225.

<sup>33</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., p. 109.

<sup>34</sup> Las raíces modernas e ilustradas del feminismo se encuentran excelentemente descritas y examinadas en Amorós, Celia y Cobo, Rosa, “Feminismo e Ilustración”, en AAVV (Amorós, Celia y De Miguel, Ana, eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005, Vol. 1, pp. 91-144. Amelia Valcárcel resume el carácter eminentemente crítico del feminismo respecto a la parcialidad patriarcal de los ideales emancipatorios modernos en los siguientes términos: “El feminismo es el hijo no querido de la Ilustración”. Valcárcel, Amelia, *La memoria colectiva y los retos del feminismo*, Santiago de Chile, Organización de las Naciones Unidas/Comisión Económica para América Latina, 2001, p. 8.

Además de encontrarse referidas a estas cuatro fuentes de legitimidad ideológica, es preciso que las mencionadas pretensiones morales –bajo la óptica jurídica– sean incorporables a normas vinculantes –es decir, que puedan obligar al Estado y, en ciertos casos, según el tipo de derecho del que se trate, también a los particulares–, y susceptibles de garantía o protección judicial, de manera que puedan realizar eficazmente la finalidad para la cual fueron proyectadas<sup>35</sup>. Los derechos humanos únicamente pueden considerarse *completos* cuando han alcanzado su positivación. “En los derechos fundamentales”, asienta Peces-Barba, “el espíritu y la fuerza, la moral y el derecho están entrelazados y la separación los mutila, los hace incomprensibles. Los derechos fundamentales son una forma de integrar justicia y fuerza”<sup>36</sup>.

Tales son, en síntesis, las principales tesis dualistas respecto a la caracterización de los derechos fundamentales. No obstante, es imperativo aclarar que, en las derivaciones más recientes de su pensamiento, Peces-Barba se ha alejado del dualismo que defendió en un primer momento al añadir un *tertium datum* al esquema original de su teoría. “[L]os derechos fundamentales” anota, “son una realidad [...] actuante en la vida social, y por tanto condicionados en su existencia por factores extrajurídicos de carácter social, económico o cultural que favorecen o impiden su efectividad”<sup>37</sup>. El catedrático español agrega así la nota de *eficacia* a la noción de los derechos humanos. “La eficacia”, explica, “es un concepto ambivalente utilizado en la teoría del Derecho para señalar la influencia del Derecho sobre la realidad social o, al contrario, de la realidad social sobre el Derecho. En el primer supuesto se trata del impacto del Derecho sobre la sociedad, de sus niveles de seguimiento u obediencia, y en el segundo del condicionamiento de la justicia o la moralidad de las normas o de su validez o legalidad, por factores sociales”<sup>38</sup>.

La inserción de este último factor en la formulación de un concepto fundamentado de los derechos humanos trae aparejadas graves dificultades. La realidad social, en efecto, influye sobre el contenido de las normas jurídicas pero, tal como Peces-Barba expone la revisión de sus tesis parecería que, a la postre, la subsistencia –ética y jurídica– de los derechos fundamentales depende principalmente de su eficacia. Con objeto de hacer evidente el riesgo que entraña tal postulado teórico, pensemos en los llamados *derechos económicos, sociales y culturales*, a los que algunos sectores conservadores niegan cualquier posible valor, caracterizándoles como instrumentos de *fraude consolador* o, en el mejor de los casos, como meras *declaraciones de buenas intenciones o compromiso político*<sup>39</sup>. Pese a las dificultades que envuelve su observancia, es innegable que los mencionados derechos contribuyen a humanizar diversos ambientes sociales en tanto que pretenden nivelar la desigual distribución de la riqueza –que opera como obstáculo para que incontables seres humanos puedan satisfacer por sí mismos sus necesidades básicas y, a raíz de esto, estén en aptitud de escoger con plena autonomía sus respectivos planes de vida– con miras a garantizar un disfrute igualitario de la libertad. La ineficacia de tales derechos ciertamente no constituye un argumento apropiado para cuestionar la *justicia* de las pretensiones morales que les respaldan. Menos aun será posible disputar, con base en dichas premisas, su *validez jurídica* en vista de cierta añeja apostilla sobre los sistemas jurídicos contemporáneos trazada por Hans Kelsen: “Una norma es considerada como válida sólo bajo la condición de que pertenezca a un sistema normativo, a un orden que, *considerado en su totalidad*, es eficaz [...] Una norma no es válida *porque* es eficaz; es *válida si el orden al cual pertenece tiene, en general, eficacia*”<sup>40</sup>.

Incluso las clásicas libertades civiles y políticas resultarían severamente adulteradas en caso de que su justicia o validez fueran subordinadas al requerimiento de eficacia. Imaginemos un país en el que, verbigracia, la policía sistemáticamente torture a las personas acusadas de haber cometido un delito; o se encuentre prohibido criticar la actuación de las autoridades, o se niegue el derecho de voto a un sector de la población por razones de etnia o género. Si admitiéramos la nota de eficacia como componente sustancial del concepto de los derechos humanos, en tales supuestos no cabría argumentar violaciones a la integridad personal, la libertad de pensamiento o la participación política puesto que, simplemente, no implicarían derecho alguno al estar ausente una de las notas taxativas que les proveerían de tal carácter.

<sup>35</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., p. 109.

<sup>36</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Lecciones de derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 2004, p. 31.

<sup>37</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., p. 112.

<sup>38</sup> *Ibidem*

<sup>39</sup> Abramovich, Víctor y Courtis, Christian, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid, Trotta, 2002, p. 19.

<sup>40</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General del Derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 49. El subrayado es propio.

Es necesario, entonces –según sugiere Luigi Ferrajoli–, distinguir entre las *posibilidades de realización técnica* y las *posibilidades de realización política* de los derechos humanos. En el plano técnico, nada autoriza a sostener que la ineficacia de los derechos es determinante para el reconocimiento de sus dimensiones éticas o jurídicas: afirmar lo contrario implica una doble falacia de índole *realista* (puesto que reduce el deber ser al ser) y *determinista* (dado que identifica lo que acontece con lo que no puede dejar de suceder)<sup>41</sup>. “[L]a ausencia de garantías [de los derechos humanos]”, expresa Ferrajoli, “debe ser considerada como una indebida *laguna* que los poderes públicos internos e internacionales deben colmar; del mismo modo que las violaciones de derechos cometidas por los poderes públicos deben ser concebidas como *antinomias* igualmente indebidas que es obligatorio sancionar como *actos ilícitos* o anular como *actos inválidos*”<sup>42</sup>. Los obstáculos a la eficacia de los derechos –entre otros, los costes que implica su satisfacción, la dificultad que envuelve una redistribución efectiva de recursos o, en ciertos casos, su incompatibilidad con la lógica de la economía de mercado– son de naturaleza política y, como tales, deben ser superados en vez de constituirse en limitantes –o factores *debilitantes*– para el reconocimiento y protección jurídica de la eminente dignidad de la persona. Afirma Ferrajoli:

En los procesos actuales no hay nada de natural, ni de necesario, ni por tanto de inevitable. Estos procesos son el fruto de elecciones políticas o, si se prefiere de un vacío de política, que es igualmente fruto de una elección, y requieren por ello [...] de la cultura política y jurídica [...] para la proyección de las nuevas y específicas garantías de un Estado de Derecho [...] capaz de enfrentárseles. Siempre ha sido así en la historia de las instituciones. No confundamos por tanto problemas teóricos con problemas políticos. No presentemos como utópico o irreal, ocultando las responsabilidades de la política, lo que simplemente no se quiere hacer porque contrasta con los intereses dominantes y que solamente por esto es inverosímil que se haga. Ya que este tipo de “realismo” acaba por legitimar y secundar como inevitable lo que es obra de los hombres, y sobre lo cual tienen gran parte de responsabilidad los poderes económicos y políticos más fuertes<sup>43</sup>.

Basta, por consiguiente, la suma de los dos elementos primeramente apuntados –la pretensión moral y su recepción en el ordenamiento jurídico– para comprender el concepto y fundamento de cada uno de los derechos humanos que han sido reconocidos hasta el momento, así como de aquéllos que lo sean en el futuro. A partir de estas consideraciones, parece plausible recoger, como punto de partida para la construcción de un proyecto de educación en derechos humanos, una caracterización de éstos próxima –aunque distinta en algunos detalles– a la que ha formulado Antonio Enrique Pérez Luño, quien, sin adherirse expresamente a la doctrina dualista, ha sabido compendiar la referida doble exigencia de fundamentación ética y tutela jurídica en la siguiente definición: los derechos humanos son un conjunto de facultades, libertades, potestades e inmunidades “*que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional*”<sup>44</sup>.

La fórmula propuesta por Pérez Luño constituye un sólido apoyo conceptual para un proyecto de educación en derechos humanos en tanto se encuentra conscientemente formulada con miras a evitar los vicios inherentes a las definiciones *tautológicas*, que no aportan elementos que permitan caracterizar tales derechos (por ejemplo, “los derechos humanos son los que corresponden al ser humano por el hecho de ser humano”); *formales*, que no especifican el contenido de estos derechos, limitándose a alguna indicación sobre su estatuto deseado o propuesto (verbigracia, “los derechos humanos son aquéllos que pertenecen o deben pertenecer a todas las personas, y de los que ninguna debe ser privada”), o *teleológicas*, que apelan a ciertos fines u objetivos susceptibles de diversas interpretaciones (digamos, “los derechos humanos son aqué-

<sup>41</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, en IBID, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999, pp. 64-65.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>43</sup> Ferrajoli, Luigi, “¿Democracia sin Estado?”, trad. de Miguel Carbonell, en AAVV (Cienfuegos, David y López, Miguel, coord.), *Estudios en homenaje a don Jorge Fernández Ruiz. Derecho constitucional y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 234. Aunque coincido en líneas generales con los planteamientos de Ferrajoli sobre el tema, es pertinente destacar que la comparación entre lo “*utópico*”, lo “*irreal*” y lo “*inverosímil*” que dicho autor realiza en el texto citado es atribuible a una conceptualización sesgada e imprecisa del concepto de *Utopía*, cuyo análisis se encuentra desarrollado en el capítulo III.

<sup>44</sup> Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 48-51.

llos imprescindibles para el progreso social o el desarrollo de la civilización”)<sup>45</sup>. Sin embargo, con miras a una mayor claridad analítica me ha parecido preferible vincular el concepto de derechos humanos a cuatro posiciones jurídicas fundamentales –facultades, libertades, potestades o inmundades–, en vez de circunscribirlo a referencias más ambiguas, como hizo Pérez Luño al definirlo en términos de un “conjunto de facultades e instituciones”<sup>46</sup>.

Dicho sumariamente, una *posición jurídica* expresa cierta cualificación normativa de una persona o acción, como cuando afirmamos que un sujeto es *propietario* de un inmueble, o cuando calificamos el asesinato como un *delito*<sup>47</sup>. Las posiciones jurídicas enunciadas, por tanto, cualifican a las personas o a sus actos en términos de derechos humanos. La referencia a ellas en nuestro concepto nos permitirá, a lo largo de la sección siguiente, desarrollar en términos más o menos amplios un listado, así sea enunciativo y sin pretensiones de definitividad, de los susodichos derechos.

## 2. La enseñanza de un modelo ideal para una sociedad justa

“El hombre”, afirma Kant, “puede considerar como los dos descubrimientos más difíciles: el arte del gobierno y el de la educación y, sin embargo, se discute aún sobre estas ideas”<sup>48</sup>. Ambos *descubrimientos* están reciamente vinculados. Quien es ciudadano en una democracia debe gobernar: el ideal de la educación democrática, por tanto, es a la vez pedagógico y político. En mayor o menor grado, las cuestiones más relevantes en torno a esta índole de educación cívica pueden rastrearse hasta los orígenes mismos de Occidente, en la Atenas clásica. La ambición social de moldear el físico y el intelecto de los más jóvenes –la llamada *paideia* (παιδεία)– integró un componente fundamental de la mentalidad griega que, a la postre, derivó hacia un conjunto de conocimientos teóricos y prácticos singularmente especializados.

Desde la remota época homérica, la educación de los jóvenes constituyó un fuerte motivo de preocupación para las clases dominantes, empeñadas en conservar para sí la *areté* (αρετή), es decir, la excelencia requerida por la nobleza de sangre. Con este fin, la educación se normó por un principio ético (y estético) que puede resumirse en una sola palabra: *kalokagathia* (καλοκαγαθία), “ser un hombre hermoso y bueno”. Esta expresión envuelve la totalidad de los objetivos perseguidos por la instrucción nobiliaria: formar personas honorables, físicamente agradables y dotadas de buenos modales<sup>49</sup>. El ideal del *kalos kagathos* –el caballero ateniense– estaba inspirado en una clara y delicada percepción del comportamiento apropiado para cada ocasión que proveyera al individuo, sin esfuerzo o afectación, de cierto estilo de vida libre que todos pudiesen apreciar y admirar.

El auge de la democracia transformó tal concepción educativa. La lucha por el poder es inevitable bajo un régimen democrático, y la propia nobleza pronto advirtió la necesidad de dominar el arte de persuadir a sus conciudadanos con objeto de inclinarles hacia tal o cual decisión. A este requerimiento democrático respondió el movimiento sofístico. Es cierto que realizar una aproximación al pensamiento de los sofistas con algún apego a la verdad resulta extremadamente difícil por la sencilla razón de que, así como de ellos nos han quedado apenas escasos fragmentos de sus obras, de Platón –su implacable adversario– conservamos, en cambio, todos y cada uno de sus diálogos, incluyendo los que se tienen por dudosos y apócrifos. El terrible veredicto dictado por la elocuencia platónica ha tenido una vigencia secular y virtualmente incontestable. La evolución semántica del vocablo “sofista” (σοφιστής) da cuenta de este influjo. En un principio, y como derivado inmediato del verbo σοφίζομαι (inventar, imaginar, enseñar), designó a toda persona hábil, experta o sobresaliente en cualquier arte o actividad. A mediados del siglo V a. C., en

<sup>45</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>46</sup> Para una primera aproximación al contenido de las posiciones jurídicas enumeradas en el concepto propuesto, véase Hohfeld, Wesley Newcomb, “Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning”, *Yale Law Journal*, Vol. 23, Núm. 1, 1913-1914, pp. 28 y ss. Un desarrollo conceptual posterior puede examinarse en Ross, Alf, *Sobre el derecho y la justicia*, trad. de Genaro R. Carrió, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1994, pp. 155 y ss. (capítulo V).

<sup>47</sup> Alexy, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 177 y ss.

<sup>48</sup> Kant, Immanuel, *Pedagogía*, trad. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Akal, Madrid, 2003, p. 35.

<sup>49</sup> Barrow, Robin, *Greek and Roman education*, Walton-on-Thames, Nelson, 1992, pp. 31-32.

Atenas, pasó a nombrar el maestro de retórica y filosofía; y con Platón, por último, asumió el sentido peyorativo de charlatán, impostor o embaucador<sup>50</sup>.

No obstante, pese a la mala fama que le ganó la obra platónica no tenemos más remedio que reconocer que la sofística reviste una considerable trascendencia en la historia occidental de la educación. En este sentido, Werner Jaeger señala a los sofistas como los artífices de la *paideia* estrictamente entendida. Debido al prestigio que éstos alcanzaron dicho concepto, en el siglo IV y durante el helenismo y el Imperio Romano, habría de extenderse cada vez más tanto su importancia práctica como la amplitud de su significación. En un principio referido a la “crianza del niño”, con el paso de los años llegó a comprender en sí el conjunto de las perfecciones humanas ideales tanto en la esfera espiritual como en la corporal, esto es, una *kalokagathia* total conscientemente ejercida para proveer al individuo de una genuina formación intelectual<sup>51</sup>.

Hasta la aparición de los sofistas, los jóvenes eran formados para la *areté* por vía de la frecuentación del mundo adulto, aunque sin especialización alguna. Fueron los sofistas quienes inventaron la educación en un medio artificial, constituyéndose así en auténticos profesionales de la enseñanza<sup>52</sup>. Mediante el pago de un sueldo, instruyeron a sus alumnos –miembros de las clases acomodadas, puesto que de otra forma no hubiesen sido capaces de cubrir las cuotas de *matricula*– en las fórmulas para ejercer exitosamente el liderazgo político<sup>53</sup>. En la Atenas del siglo V, una oratoria elocuente era la llave para acceder a prácticamente cualquier cuota de poder cívico, de modo que los sofistas ejercieron y enseñaron una materia en común: la retórica o arte de la palabra (λόγος)<sup>54</sup>. Como medio para ganar la convicción de un auditorio, educaron a la juventud ateniense en todo aquello que pudiese servir a la persuasión, contribuyendo de esta manera a la difusión de una cultura general sumamente rica (ciencia, geometría, astronomía, historia y jurisprudencia, entre otras disciplinas). En tiempos de Sócrates y Platón, esta nueva y amplia concepción de la educación se hallaba plenamente establecida<sup>55</sup>.

Otro importante cambio en los contenidos de la *paideia* habría de tener lugar merced a la influencia de Sócrates. Por obra de la prédica socrática, la *areté* trocaría en un conocimiento ético deliberadamente cultivado con miras a hacer germinar la virtud o nobleza del alma<sup>56</sup>. “Sócrates, el viejo”, indica Aristóteles, “pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos” al igual que, “en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras”<sup>57</sup>. Contra la opinión generalizada entre los sofistas, Sócrates afirmaba la imposibilidad de instrumentar significativamente una buena educación para la convivencia en la ciudad sin haber dilucidado en forma previa qué son una sociedad justa y una persona virtuosa, según quedara asentado en el célebre cuestionamiento que dirigiera a Gorgias de Leontini:

¿Respecto a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las otras artes, y, desconociendo en ellas qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es justo o injusto, se ha procurado sobre estas cuestiones un medio de persuasión que le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe, aunque él no lo sepa? ¿O bien es necesario que quien tiene el propósito de aprender retórica posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y en caso contrario, tú, que eres maestro de retórica, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, porque no es función tuya, y harás que ante la multitud parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la retórica, si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? [...] Si has

<sup>50</sup> Véase Guthrie, William Keith Chambers, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, Vol. III, pp. 27-34.

<sup>51</sup> Cfr. Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 263.

<sup>52</sup> Cfr. Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, cit., Vol. III, pp. 35 y ss.

<sup>53</sup> Beck, Frederick A. G., *Greek education 450-350 B. C.*, Londres, Methuen & Co., 1964, p. 147.

<sup>54</sup> Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, cit., Vol. III, p. 44.

<sup>55</sup> Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., p. 263.

<sup>56</sup> Cfr. Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, cit., Vol. III, p. 450.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*, en IBID, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998, 1216 b. Para un comentario (relativamente) contemporáneo sobre la ética socrática, véase Taylor, Alfred Edward, *Socrates*, Edinburgh, Meter Davies Limited, 1932, pp. 141 y ss.

de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto, bien lo sepa antes de recibir tus lecciones o bien lo aprenda contigo<sup>58</sup>.

En *La República*, Platón también reprocha a los sofistas –por boca de Sócrates– que no enseñen sino “las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega” y que las presenten bajo la apariencia del verdadero conocimiento<sup>59</sup>. Esto, en opinión del fundador de la Academia, equivale a la irresponsabilidad de quien “puesto a criar una bestia grande y fuerte” llegara a conocer “sus impulsos y deseos”, y tras aprenderlos “durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de ‘sabiduría’, lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal”<sup>60</sup>. Lo mismo que su maestro, Platón considera que es incorrecto definir el concepto de la (buena) educación política sin haber esclarecido antes en qué consiste la (buena) naturaleza humana<sup>61</sup>. Ambos filósofos estiman que la vida moral puede echarse a perder por una falsa estimación del bien, dado lo cual centran su atención en la búsqueda de un *principio común a la epistemología y a la ética* que norme la educación destinada a formar los futuros ciudadanos y ciudadanas.

La pedagogía política ideada por Platón se encuentra desarrollada básicamente en dos de sus obras: *La República* y *Las Leyes*. El modelo educativo propuesto en cada una de ellas es distinto en la medida en que el ideal de sociedad justa que respectivamente bosquejan es diferente. A grandes rasgos, mientras que el primero sostiene que el gobierno absoluto de los filósofos es el mejor sistema político, el segundo parecería apartarse de este planteamiento para defender, en cambio, la limitación de las autoridades mediante el imperio de la ley<sup>62</sup>. Sin embargo, por lo que a la tarea educativa concierne en ambos casos es apreciable un enérgico estatismo que impone estrechos límites a la libertad individual. Tanto en uno como en otro, asimismo, la educación juega un papel central en la vida del Estado, ya que de ella depende la virtud de los ciudadanos que, a su vez, determina el orden y la justicia de la comunidad política.

En términos generales, Platón va más allá que Sócrates al establecer que el objetivo primario de la educación cívica radica en enseñar a los niños y las niñas en qué consiste la (única) vida buena, inculcándoles a la vez el deseo de alcanzarla por encima de cualesquiera opciones éticas inferiores. Esta aspiración formativa puede ser ilustrada mediante la célebre alegoría de la caverna, que describe la educación como un arte consistente en liberar el alma, encadenada entre las “tinieblas” de la ignorancia, para que vuelva a la “luz” que entraña la Idea del Bien<sup>63</sup>. Bajo la perspectiva platónica, las personas así educadas están llamadas a gobernar (o legislar) porque, al haber comprendido las exigencias que trae aparejada una vida buena, son quienes están mejor preparadas para ordenar la convivencia social en tanto que su discernimiento ético también sirve para establecer lo que conviene al comunidad entera. Dicho en otras palabras, una sociedad justamente ordenada requiere que los ciudadanos y los gobernantes sean agentes morales virtuosos. La persona educada conforme a estos principios debería comprender que la bondad personal es coextensiva al bien común, según afirma el propio Platón en *La República*:

<sup>58</sup> Platón, *Gorgias*, en IBID, *Diálogos*, trad. de J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1992, Vol. II, 459 d-460 a.

<sup>59</sup> Platón, *República*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992, Vol. IV, Libro VI, 493 a.

<sup>60</sup> *Idem*, Libro VI, 493 b-c.

<sup>61</sup> La distinción entre las respectivas tesis filosóficas de Sócrates y Platón representa una ardua tarea en virtud de que el primero no dejó texto alguno en que consten sus reflexiones, de modo que debemos confiarnos casi enteramente al testimonio platónico. No obstante, es factible establecer un principio de diferenciación entre ambos pensadores a partir del discernimiento de las diversas épocas de las que datan los escritos platónicos. Así, a modo de criterio orientador he asumido la clasificación canónica entre diálogos de juventud, en los que se aprecia una mayor influencia socrática (*Apología*, *Hippias I y II*, *Eutifrón*, *Critón*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*); diálogos de madurez, cuya redacción es contemporánea a la fundación de la Academia (*Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, *Ión*, *Menexeno*, *Eutidemo*, *Cratilo* y los primeros libros de *La República*); y, finalmente, diálogos de vejez, que corresponden a la época en que Platón desarrolla plenamente su propia doctrina (los últimos libros de *La República*, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Las Leyes*). Cfr. Wahl, Jean, “Platón”, en AAVV (Parain, Brice, coord.), *Historia de la filosofía*, 19ª ed., trad. de Miguel Bilbao, México, Siglo XXI Editores, 1997, Vol. 2, pp. 51 y 52. En términos análogos, véase Taylor, A. E., *Socrates*, cit., pp. 24 y ss.

<sup>62</sup> Dada la aparente contradicción entre tales posiciones, no es extraño que las diferencias y semejanzas entre ellas se hayan convertido en una de las cuestiones más debatidas en el seno de la exégesis platónica. Para un análisis comparativo de las dos obras mencionadas, véase Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia recast. His later ethics and politics*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 72-88 y 374 y ss.

<sup>63</sup> Platón, *República*, cit., Libro VII, 514 a y ss. Véase también, del propio autor, *Las Leyes*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, Vol. VIII-IX, Libros I y VII.

[...] lo que uno ama al máximo es aquello a lo cual considera que le convienen las mismas cosas que a sí mismo, y de lo cual piensa que, si lo que le acontece es favorable, lo será para él también; y en caso contrario, no [...] hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto [...] necesitamos buscar los mejores guardianes de la convicción que les es inherente, y según la cual lo que se debe hacer siempre es lo que piensan que es lo mejor para el Estado. Los debemos observar [...] desde la niñez, encargándoles tareas en las cuales más fácilmente se les haga olvidar aquella convicción y dejarse engañar [...] Con ello los pondríamos a prueba más que al oro con el fuego y se pondría de manifiesto si cada uno [...] es decente en todas las ocasiones, de modo que es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde, y, en fin, tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado<sup>64</sup>.

Es necesario tener presente que la sociedad perfilada en *La República* se encuentra formada, en principio, por dos estamentos fundamentales: los *guardianes* (individuos mansos con sus conciudadanos y feroces con los enemigos, evidentemente destinados a la defensa del Estado,) y los *productores* (artesanos y labradores)<sup>65</sup>. Según Platón, los ciudadanos y las ciudadanas encargadas del gobierno deberían reclutarse entre los integrantes del primer grupo que mostraran mejor juicio y mayor perspicacia. Queda así establecida una tercera diferencia estamental, esta vez entre los *auxiliares* o *ministros* (ἐπίκουροι) y los *magistrados* o *gobernantes* (ἄρχοντες) en sentido estricto. Platón refiere los proyectos educacionales antes aludidos exclusivamente a los niños y las niñas pertenecientes a la casta de los *guardianes* (φύλακες) en general<sup>66</sup>.

La justificación de esta rígida división social está referida a cierto relato mítico (calificado por el propio Platón como una *noble mentira*) según el cual los seres humanos son iguales en cuanto hijos de la tierra, pero diferentes en su composición: en unos (guardianes-magistrados), aquella se mezcló con el oro; en otros (auxiliares) con la plata, y en otros (productores) con el bronce y el hierro. Así, aunque es cierto que en principio los ciudadanos son “como hermanos nacidos del mismo seno”, también lo es que poseen cualidades diferentes que los hacen más aptos para unas tareas que para otras<sup>67</sup>. Platón hace coincidir las partes de la sociedad con las del alma, que a su vez clasifica en tres rubros: la racional, la fogosa y la apetitiva<sup>68</sup>. A partir de estas premisas, concluye que tanto un Estado como un individuo pueden calificarse como justos siempre y cuando las partes que en ellos coexisten hagan “cada una lo suyo” puesto que, por naturaleza, son aptas para realizar una sola tarea<sup>69</sup>.

Ya en el siglo XX, Karl Raimund Popper calificaría estos planteamientos como “totalitarios” en cuanto que, desde su punto de vista, Platón se sirve de ellos para defender una desigualdad política enraizada en el más mezquino espíritu de casta<sup>70</sup>. Trataré esta cuestión con mayor detenimiento en el capítulo IV. De momento, sólo es forzoso destacar que el propio Platón admitió que “puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos”, dado lo cual, en el supuesto de

<sup>64</sup> Platón, *República*, cit., Libro III, 412 e-413 e. Esta idea platónica llegaría a adquirir una fuerza renovada durante el Renacimiento, momento histórico en el que una parte considerable de la literatura política –representada principalmente por los llamados “espejos de príncipes”– se enfocó a determinar la mejor forma de Estado como un ejercicio moral. Véase Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 159 y ss.

<sup>65</sup> Cfr. Platón, *República*, cit., Libro II, 374 a-375 e.

<sup>66</sup> Cabe recordar que uno de los aspectos más positivos del modelo pedagógico propuesto por Platón reside en que, para efectos de la educación política, dicho autor establece un principio de igualdad de género al admitir que “no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre por ser hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre”. *Idem*, cit., Libro V, 455 d-e. Ya en su vejez, empero, pese a considerar que niños y niñas debían ser adiestrados en las mismas materias (incluida la instrucción militar), Platón estableció que a partir de los seis años fuesen separados según su sexo a efecto de adaptar su educación, cuando ello resultara preciso, a las peculiaridades de sus *diferentes naturalezas*. Cfr. *Las Leyes*, cit. Libro VII, 794c, 802d-e, 804d-805d y 813b.

<sup>67</sup> Platón, *República*, cit., Libro III, 414 d-415 a.

<sup>68</sup> *Idem*, Libro IV, 436 a y 439 d-440 e.

<sup>69</sup> *Idem*, Libro IV, 433 a-b, 435 b y 441 d-442 e.

<sup>70</sup> Véase Popper, Karl, *The open society and its enemies*, 5ª ed., Londres, Routledge, 1995, pp. 86 y 87.

que entre los artesanos o los labradores naciera “alguno con mezcla de oro o plata”, los gobernantes debían ascenderlo a la clase que respectivamente le correspondiera<sup>71</sup>. El programa político-educativo formulado por Platón, en consecuencia, es indudablemente *elitista* (porque el lugar que cada individuo ocupa en la comunidad depende de su propia “*naturaleza*”, descubierta mediante el proceso de la educación) y *estático* (porque sostiene que la educación correcta sólo es posible en el Estado ideal, a cuya conservación debe consagrarse por completo), pero en un sentido *meritocrático* que no es reducible a la mera defensa de unos privilegios fincados en el origen social<sup>72</sup>.

Con independencia de estas consideraciones, no es necesario aceptar la visión platónica en torno a las jerarquías estamentales para meditar seriamente respecto a su defensa teórica de una autoridad centralizada que, por vía de la educación, vincule la virtud individual y la justicia social. Dicho en otros términos, podemos descontextualizar históricamente el discurso platónico de modo que el modelo de educación ético-política que postula no represente una ventaja exclusiva de las clases gobernantes, sino que, para hacerlo viable de acuerdo con las ideas modernas, constituya una actividad accesible a toda persona. Al consentir tal extrapolación de las ideas platónicas dentro del contexto de las democracias contemporáneas estaríamos asumiendo las tesis del *perfeccionismo político*, según las cuales el Estado debe contar entre sus cometidos la promoción de opciones de vida moralmente valiosas *aun en contra de las convicciones de los individuos*<sup>73</sup>.

De manera muy simplificada, los argumentos perfeccionistas pueden desglosarse en tres etapas: primero, son identificadas ciertas premisas (filosóficas o morales) relativas a los principios que deben informar una *vida buena* para los ciudadanos; posteriormente, se asigna al Estado el deber de actuar a la luz de dichos juicios; por último, se atribuye al poder público potestad para procurar –léase, incentivar o, en el extremo, imponer– la adopción de esas formas valiosas de vida<sup>74</sup>. Por supuesto que, enunciadas en esta forma, las tesis del perfeccionismo tradicional parecen haber perdido toda relevancia en el pensamiento político dominante en el mundo occidental del siglo XXI. Aunque en el apartado sexto del presente capítulo analizaré algunos argumentos en pro y en contra de las versiones contemporáneas de dicha doctrina, desde esta fase de la exposición es preciso dejar asentado que hoy en día las tesis educativas de Sócrates y Platón, aun dejando al margen el elitismo que las caracteriza, son impracticables por las mismas razones que John Stuart Mill desplegara en el comentario que formuló para rematar su traducción inglesa del *Gorgias*, mismas que cabe citar en toda su extensión:

El lector ha visto ahora la sustancia de aquéllo que el más grande moralista de la Antigüedad pudo decirnos para recomendar una vida virtuosa. Sus argumentos, al igual de los de los moralistas en general, no están por naturaleza destinados a convencer a muchos, salvo a los que no necesitan convicción [...] *Cómo vivir virtuosamente* es una pregunta cuya solución corresponde al entendimiento; pero el entendimiento carece de medios de persuasión que traer en auxilio de quien aún no ha decidido si empeñará sus esfuerzos en vivir una vida virtuosa o no. Es imposible, mediante cualquier argumento, probar que una vida de obediencia al deber es preferible, en lo que respecta al agente mismo, que una vida de circunspecto y cuidadoso egoísmo. Se me responderá, quizás, que la virtud es el camino hacia la felicidad, y que “la honestidad es la mejor política” [*honesty is the best policy*]. Sobre esta celebrada máxima ¿podremos aventurarnos a decir, de una vez por todas y sin dudas o reservas, que no representa la verdad? La experiencia entera de la humanidad marcha en contra de ella. La vida de un buen hombre o una buena mujer está llena de sacrificios que no son aplaudidos ni recompensados. En el presente diálogo [*Gorgias*] que, aunque magro en argumentos concluyentes, es rico en profundas meditaciones, está presente una reflexión que sin duda es universalmente verdadera: el mundo ama a quienes se le asemejan, y rehúsa su favor a quienes se le distinguen. Ser más honesto que los demás es aproximadamente tan perjudicial, en un sentido mundano, que ser el mayor ladrón. Quienes no conciben una honestidad más alta que aquélla practicada por la mayoría de la sociedad en la cual viven, tienen razón en considerar tal honestidad como acorde con la política [...] La ci-

<sup>71</sup> Platón, *República*, cit., Libro III, 415 b-c.

<sup>72</sup> Esta interpretación de la propuesta platónica se encuentra convincentemente argumentada en Dewey, John, *Democracy and education*, Nueva York, Macmillan, 1916, pp. 102-106.

<sup>73</sup> Cfr. Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 147 y ss. Véase también Colomer, José Luis, “Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal”, *Doxa*, Núm. 24, 2001, pp. 252 y ss.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 254.

vilización, con ese *laissez-aller* y *laissez-faire* que llama tolerancia, ha, en doscientos años, hecho mucho por el héroe moral, de manera que ahora corre poco riesgo de beber cicuta como Sócrates, o de morir en la cruz como Cristo. Lo peor que puede sucederle es que se hable mal de él por todas partes y que fracase en todos sus asuntos profanos, pero si es inusualmente afortunado podrá, tal vez, ser tratado con tanta amabilidad por el resto de la humanidad que le sea permitido vivir honestamente en paz<sup>75</sup>.

En esta réplica directa a Sócrates y Platón, Mill manifiesta con cierta respetuosa socarronería una prevención –por otra parte, constante en su obra– contra los enormes riesgos implicados en seguir una pauta de acción política conforme a la cual las convicciones o creencias de algunos sobre lo que es bueno se impongan a los demás, dando así origen a formas de opresión o tiranía moral que, en el caso de las democracias, tendrían que ser ejercidas por la mayoría o sus representantes<sup>76</sup>. Para que florezca la virtud, nos dice el filósofo inglés, es preciso que la sociedad no pueda constreñir a persona alguna a ser virtuosa bajo la forma en que la mayoría entiende la vida buena: la pluralidad en la percepción y ejercicio de la “*honestidad*” es fuente del enriquecimiento moral colectivo en cuanto permite la innovación e incluso el heroísmo ético. Por consiguiente, al trasladar este planteamiento hasta el ámbito educativo bajo la premisa del pluralismo típico de las democracias actuales –mismo que ciertamente no era predicable de las *polis* griegas– habremos de identificar un amplio espectro de propósitos docentes y didácticos competitivos entre sí que los actores sociales pueden elegir a modo de criterios reguladores de las prácticas educativas. Tal como asienta Alf Ross al comentar las tesis de Mill, “el valor de la democracia consiste [...] en el respeto por la personalidad de cada uno y en la posibilidad que ofrece para que esa personalidad crezca y se desarrolle”, lo cual ciertamente también es predicable de la labor educativa ejercida al amparo de dicho régimen de gobierno<sup>77</sup>.

Basados entonces en el reconocimiento de esta pluralidad democrática, cabe suscribir las dos críticas con que Amy Gutmann arremete contra la teoría platónica sobre la educación política. Primero, el *Rey-Filósofo* (o la *Reina-Filósofa*) puede haber asumido la plena convicción de que “cierta clase de vida es objetivamente buena”, aunque incurriría en una equivocación “al asumir que lo objetivamente bueno es bueno para todos” porque “[q]uizás sepa lo que es mejor para nuestros hijos, pero seguramente no debe reclamar el derecho de imponer lo bueno en ellos sin tener en cuenta nuestra idea del bien, en tanto padres y ciudadanos”<sup>78</sup>. Segundo, desde nuestra perspectiva histórica es dable identificar en los argumentos socráticos y platónicos relativos a cuestiones educativas una falacia: pretenden deducir, a partir de axiomas sobre la (buena) naturaleza humana, los rasgos de una educación políticamente significativa sin considerar la influencia que ésta ejerce sobre la persona del educando. El error en que incurren reside en que no advirtieron que la consecución de determinado carácter distintivo (en el caso que nos atañe, el correspondiente a un *buen ciudadano*) depende en gran medida de la educación que recibimos, dado lo cual no es posible determinar los propósitos de ésta invocando una teoría de la (buena) naturaleza humana *a priori*<sup>79</sup>.

El rechazo de las conclusiones a las que llegaron ambos filósofos clásicos, evidentemente, no impide que tomemos en serio la pregunta que les sirvió como punto de partida, cuya vigencia ha perdurado a través de los siglos. Así, desde unos presupuestos filosóficos y un escenario histórico emplazado en las antipodas de aquéllos en que se situaron Sócrates y Platón, John Dewey afirmaría que “puesto que la educación es un proceso social, y hay muchas clases de sociedades,

<sup>75</sup> Mill, John Stuart, “The Gorgias”, en IBID, *The collected works of John Stuart Mill. Essays on Philosophy and the Classics*, edición de J. M. Robson e introducción de F. E. Sparshott, Toronto, University of Toronto Press/Routledge, 1978, Vol. XI, p. 149.

<sup>76</sup> Véase Mill, John Stuart, *On liberty*, en IBID, *On liberty and other essays*, edición, introducción y notas de John Gray, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 7-9.

<sup>77</sup> Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, trad. de Roberto J. Vernengo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 65-66. En el mismo sentido se pronuncia Campoy Cervera, Ignacio, *La fundamentación de los derechos de los niños. Modelos de reconocimiento y protección*, Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid/Comunidad de Madrid, 2006, pp. 1012-1013.

<sup>78</sup> Gutmann, Amy, *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, trad. de Águeda Quiroga, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 45-46. En otro sitio, Gutmann especifica que no sólo aquel hipotético monarca debería tener una potestad limitada sobre los menores de edad sujetos al proceso educativo, sino que también los padres no están facultados para imponer sus criterios sobre ellos cuando eso suponga una merma considerable en la formación de los futuros adultos-ciudadanos de una sociedad democrática liberal. Cfr. Guttman, Amy, “Children, paternalism and education: A liberal argument”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, Núm. 4, 1980, pp. 339-342.

<sup>79</sup> Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 40.

un criterio para la crítica y la construcción educativas implica un ideal social *particular*<sup>80</sup>. El aserto de Dewey puede comprenderse mejor si consideramos, como apunta Amy Gutmann, que la educación cívica usualmente tiene como propósitos *desarrollar* las distintas potencialidades de la persona, *desviarla* hacia propósitos socialmente útiles o *vencerla* reprimiendo sus inclinaciones socialmente destructivas<sup>81</sup>. Por tanto, es indispensable establecer *convencionalmente* un modelo de sociedad justa que sirva para determinar los contenidos atribuibles a tales objetivos, siempre que esto se haga dentro de un marco de respeto al pluralismo ético y la autonomía moral. Dicho marco, cabe precisar, no plantea contradicción alguna respecto a las prevenciones contrarias al perfeccionismo que han sido previamente esbozadas porque atañe a paradigmas de convivencia social (ética pública), sin incidir sobre los proyectos individuales de virtud o salvación personal (ética privada). Volvéré brevemente sobre tal problema en la ya mencionada sexta sección de este capítulo.

Por ahora, en una primera aproximación al modelo de sociedad justa que habrá de inspirar nuestros objetivos educativos cabe referir el vocablo “justicia” a los dos sentidos que, desde Aristóteles, habitualmente se le han atribuido: a) legalidad, y b) igualdad. El Estagirita distingue entre la justicia como virtud total (esto es, como *compendio o suma de todas las otras virtudes*) y la justicia como virtud parcial (es decir, como una virtud específica y dotada de rasgos distintivos). En cuanto virtud total o general, la justicia es lo legal (τό νόμιμον); en cuanto virtud parcial o particular, la justicia es la igualdad (τό ἴσον) y comprende dos especies: una, “es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad”; otra, “es la que establece los tratos en las relaciones entre los individuos”<sup>82</sup>.

Como es sabido, en el análisis aristotélico la primera forma de justicia particular recibe el nombre de *justicia distributiva*, mientras que la segunda es denominada *justicia correctiva*. Esta última, a su vez, tiene dos partes, pues Aristóteles diferencia entre los tratos “voluntarios” (bajo cuyo supuesto cabría considerar, por enumerar unos cuantos casos, la compraventa, el usufructo o el arrendamiento), que interesan a la *justicia conmutativa*; y los “involuntarios”, que son fraudulentos o violentos (por ejemplo, el hurto, el falso testimonio, el homicidio o la mutilación), e involucran la *justicia judicial*<sup>83</sup>. Liborio L. Hierro sintetiza la clasificación aristotélica sobre las diversas especies de justicia en función de su objeto mediante el siguiente cuadro sinóptico<sup>84</sup>:



Posteriormente, la tradición escolástica reelaboró el esquema aristotélico, dividiendo la idea de justicia, conforme al tipo de relación ordenada, en tres rubros: *general o legal*, *distributiva* y *conmutativa*. A raíz de esta reconstrucción triádica, la justicia fue entendida como la virtud o valor que pone orden en la interacción humana, ya sea entre los individuos y la colectividad (justicia general o legal), entre la colectividad y los individuos (justicia distributiva), o entre los individuos entre sí (justicia conmutativa). La clasificación escolástica, asimismo, sirvió como base para definir los tres ámbitos en que opera la justicia: la *ley* (el orden social), la *distribución* y el *intercambio*<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> Dewey, John, *Democracy and education*, cit., p. 115. Una síntesis de las coordenadas históricas y filosóficas que corresponden al pensamiento pedagógico de Dewey -ubicado en una época de grandes transformaciones sociales, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX- puede consultarse en Hernández, Francesc J., Beltrán, José y Marrero, Adriana, *Teorías sobre sociedad y educación*, 2ª ed., Valencia, Tirant Lo Blanch, 2005, pp. 363-372.

<sup>81</sup> Cfr. Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 40.

<sup>82</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, en IBID, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, cit., 1129 a. Sobre la caracterización de la legalidad como virtud total, es preciso recalcar que -con un *optimismo* propio de la Antigüedad- Aristóteles considera que *la ley prescribe todas las virtudes*: desde el coraje (en cuanto exige la defensa de la *polis*) hasta la templanza (puesto que prohíbe el adulterio). Para un detallado comentario sobre las tesis aristotélicas en torno a la justicia, véase Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, cit., Vol. VI, pp. 370 y ss.

<sup>83</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, cit., 1131 a.

<sup>84</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, en AAVV (Díaz, Elías y Colomer, José Luis, eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 18. Véase también Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, cit., Vol. VI, p. 373.

<sup>85</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 18.

Desde el punto de vista de la *justicia general o legal*, que ordena las relaciones de las partes (los individuos) con el todo (la sociedad), justa es una acción llevada a cabo en conformidad con las leyes, y justas son también éstas en tanto, como enseña Aristóteles, “la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios”<sup>86</sup>. Sin embargo, si detuviéramos el análisis de la justicia en la ley, nos encontraríamos ante un concepto vacío, puramente circular. “[E]s evidente”, advierte el propio Aristóteles, “que todo lo legal es, en cierto modo, justo”<sup>87</sup>. La ley es justa, pero sólo *en cierto modo* pues, como toda obra humana, es limitada, está sujeta al error o a la mala fe del legislador: dispone las cosas “rectamente [...] cuando está bien establecida, y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida”<sup>88</sup>.

Las inevitables carencias de la ley nos conducen al segundo sentido que el Estagirita atribuyera a la justicia: la igualdad. Con arreglo a la *justicia conmutativa* (que opera en las relaciones entre las partes –léase, los individuos– que conforman la sociedad como un todo) y la *justicia distributiva* (que tiene lugar en las relaciones entre el todo y las partes), se dice que es justa una acción o una ley que instituyen o respetan (en este segundo caso, siempre que ya haya sido establecida) cierta relación de igualdad, misma que exclusivamente puede considerarse valiosa en la medida en que adquiera determinación, esto es, en tanto responda a las dos preguntas que, según señala Bobbio, resumen la cuestión de lo justo: a) ¿Igualdad entre quiénes?, y b) ¿Igualdad en qué?<sup>89</sup>.

En el supuesto de la justicia conmutativa, la pretensión de igualdad suele presentarse como una cuestión de *equivalencia* entre una acción de dar o hacer y un subsecuente tener o recibir (puesto que aquéllo que se *da* debe ser equivalente a lo que se *recibe*, como sucede en la estimación de las correspondencias salario/trabajo o delito/castigo). Respecto a la justicia distributiva, en cambio, la igualdad aparece como un asunto de *equiparación* de personas en la atribución de ventajas o desventajas, beneficios o gravámenes, derechos o deberes a una pluralidad de individuos pertenecientes a una categoría definida (verbigracia, en las relaciones conyugales, la instauración de una correlación entre los derechos y deberes del varón y la mujer; o, en las relaciones laborales, la paridad en las prestaciones recibidas por dos clases distintas de trabajadores)<sup>90</sup>.

La división triádica de la idea de justicia puede traducirse en sendos estándares normativos vinculados a cada una de las subclases enunciadas: la justicia legal dispone un criterio de desigualdad (la colectividad es superior a los individuos y, por ende, exige la subordinación de los individuos a las leyes), la justicia distributiva ordena un criterio de igualdad proporcional (a cada cual según su necesidad, mérito o capacidad, entre otros factores a ponderar), y la justicia conmutativa establece un criterio de igualdad aritmética (lo mismo por lo mismo)<sup>91</sup>. En el primer caso, como veremos en su oportunidad, la desigualdad es compensada mediante los requerimientos de la legitimidad democrática. En el segundo y el tercero, aún es preciso introducir cierto matiz que también debemos a Aristóteles, quien afirmara que “parece que la igualdad es lo justo, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales; y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero no para todos, sino para los desiguales”<sup>92</sup>.

Bobbio designa este matiz –atinento, como ha quedado dicho, a los tipos de justicia conmutativa y distributiva– con el nombre de *regla de justicia*<sup>93</sup>. La regla de justicia presupone que se han elegido los criterios para determinar cuándo dos cosas deben considerarse equivalentes, y cuándo dos personas deben considerarse equiparables. Únicamente después de que estos criterios hayan sido definidos, interviene la regla de justicia para establecer que se traten del mismo modo aquellas personas que se encuentren en la misma situación. Dicho en breve, los paradigmas de justicia conmutativa o distributiva son, según las circunstancias, constitutivos o reconstitutivos de la igualdad social, mientras que la regla de justicia tiende a mantenerla en los modos y formas en que ha sido instaurada.

<sup>86</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, cit., 1130 b.

<sup>87</sup> *Idem*, 1129 b.

<sup>88</sup> *Ibidem*

<sup>89</sup> Bobbio, Norberto, “Igualdad”, en IBID, *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, p. 54.

<sup>90</sup> *Idem*, pp. 59-60.

<sup>91</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 19. Véase también Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, cit., 1131 a y 1132 a.

<sup>92</sup> Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1998, 1280 a.

<sup>93</sup> Bobbio, Norberto, “Igualdad”, cit., pp. 64-67.

Ahora bien, puesto que la regla de justicia no precisa cuál es el tratamiento mejor, sino que se limita a demandar la aplicación igual de cierto trato cualquiera que éste sea (es decir, se trata de una regla que simplemente exige *imparcialidad*), se le conoce asimismo como *justicia formal*, ya que prescinde completamente de consideraciones sobre el contenido de los criterios empleados para resolver la equivalencia o equiparación requeridas. “Si pensamos que la justicia expresa siempre un tipo de igualdad”, manifiesta al respecto John Rawls, “entonces la justicia formal dispone que, en su administración, las leyes e instituciones se deben aplicar igualmente (es decir, de la misma manera) a aquéllos que pertenecen a las clases definidas por ellas [...] este tipo de igualdad está implícita en la noción misma de una ley o institución, una vez que son pensadas como un esquema de reglas generales. La justicia formal es la adhesión a principios, o como han dicho algunos, la obediencia al sistema”<sup>94</sup>.

Evidentemente, las normas jurídicas y las instituciones pueden aplicarse igualitariamente y, a pesar de esto, ser injustas. Tratar de manera semejante los casos similares no representa una garantía suficiente de la justicia conmutativa o distributiva, cuya actuación depende de los criterios o principios que ordenen las relaciones sociales de una u otra forma<sup>95</sup>. De ahí que la Teoría de la Justicia –las investigaciones iusfilosóficas centradas, como apunta Bobbio, en “el concepto de ‘justicia’ entendida como el conjunto de los valores, bienes o intereses para cuya protección o incremento los hombres recurren a esa técnica de convivencia que llamamos Derecho”<sup>96</sup>– se encuentre empeñada en analizar y discutir los más comunes criterios de justicia, que por lo general se presentan a manera especificaciones de la máxima latina que define ésta como una *constans ac perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo): “según la necesidad”, “según el esfuerzo”, “según el trabajo”, “según el resultado”, y así sucesivamente. Ninguno de estos criterios tiene un valor absoluto ni es perfectamente objetivo, aunque existan situaciones en que se aplique uno con preferencia a otro<sup>97</sup>. Ante la complejidad de los problemas que suscita la ordenación justa de una comunidad, por tanto, resulta explicable que, al interior de la Teoría de la Justicia (con mayúsculas), convivan múltiples *teorías de la justicia* (con minúsculas), propuestas ideales de ordenación social que ofrecen soluciones a los principales conflictos originados por la convivencia humana en sociedad<sup>98</sup>.

Para esclarecer esta aparente paradoja, nos será sumamente útil la distinción rawlsiana entre el *concepto* y las *concepciones* de la justicia. Según el filósofo estadounidense, “[l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como lo es la verdad de los sistemas de pensamiento”<sup>99</sup>. En este sentido, el objeto primario de la justicia estriba en ordenar la *estructura básica de la sociedad*, que consiste en el modo en que las instituciones sociales más relevantes (la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales, esto es, las manifestaciones de mayor importancia de la justicia legal) “distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas derivadas de la cooperación social”<sup>100</sup>. Alrededor de estas cuestiones las personas suelen plantear distintas *concepciones* de la justicia, que expresan los principios que pueden invocarse para asignar los derechos y los deberes, así como los provechos y las cargas resultantes de una sociedad. Quienes sostienen concepciones de justicia encontradas –o incluso opuestas– pueden, no obstante, estar de acuerdo en el *concepto*, esto es, en que las instituciones son justas cuando, por un lado, no hacen distinciones arbitrarias entre los individuos al asignarles derechos y deberes (justicia formal) y, por otro, las reglas que las rigen determinan un balance correcto entre pretensiones competitivas respecto a los beneficios emanados de la vida social (justicia distributiva)<sup>101</sup>. De esta manera, el *concepto* de justicia –al que es posible calificar como *esencialmente controvertido* en los términos anteriormente descritos– no es idén-

<sup>94</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999, § 10.

<sup>95</sup> *Ibidem*

<sup>96</sup> Bobbio, Norberto, “Naturaleza y función de la Filosofía del Derecho”, en *IBID, Contribución a la teoría del derecho*, trad. de Alfonso Ruiz Miguel, Madrid, Debate, 1990, p. 98.

<sup>97</sup> Bobbio, Norberto, “Igualdad”, cit., p. 63.

<sup>98</sup> Cfr. González Amuchástegui, Jesús, *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, Defensoría del Pueblo, Bogotá, 2001, p. 10.

<sup>99</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, cit. § 1.

<sup>100</sup> *Idem*, § 2.

<sup>101</sup> *Idem*, § 1. La distinción entre *concepto* y *concepción* en materia de justicia también se encuentra recogida en Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*, Bristol, Duckworth, 1977, pp. 134 y ss. Para un análisis puntual de las problemáticas relaciones epistemológicas entre un concepto ético y las distintas concepciones que pretenden atribuirle significados precisos, es aconsejable aproximarse a Ruiz Miguel, Alfonso, “Sobre el concepto de igualdad”, en AAVV (Carbonell, Miguel, comp.), *El principio constitucional de igualdad. Lecturas de introducción*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2003, pp. 33-41.

tico a sus variadas concreciones sino que viene *especificado* por el papel que tienen en común estos diversos conjuntos de principios, estas *diferentes concepciones*.

Dentro de la multiplicidad de las teorías de la justicia interesan especialmente, para efectos de la presente investigación, las *teorías de los derechos humanos*, cuyo elemento principal y característico reside en la tesis (según adelanté algunos párrafos arriba) de que todos los seres humanos, en cuanto agentes morales, son titulares de ciertos derechos que requieren una singular protección en tanto representan condiciones necesarias para el desarrollo de la autonomía moral<sup>102</sup>. Dichas teorías entrañan una concepción de la justicia ciertamente ventajosa puesto que resuelven bajo un mismo axioma valorativo tanto los criterios de legitimidad del orden jurídico como aquéllos concernientes a la justicia distributiva y conmutativa: a saber, la idea de que la persona, en cuanto agente autónomo, es el sujeto de la moralidad, para cuyos efectos se considera que toda persona está dotada de idéntico valor moral<sup>103</sup>.

A partir de tal premisa axiológica, la legitimidad del Derecho viene dada por los propios derechos de los individuos que, por una parte, fundamentan un contrato social originario entre iguales del que emanan poderes constituidos sobre la base del consentimiento mayoritario y, por otra, funcionan como “triumfos” –conforme el afortunado tópico acuñado por Ronald Dworkin– que cualquiera puede oponer como justificación última de la justicia de sus pretensiones o actos incluso frente a la voluntad de la mayoría<sup>104</sup>. Al afirmar la legitimidad en tales términos, la concepción de los derechos instaura un criterio de justicia legal. El orden legal que dicha concepción requiere como justo implica, al menos, dos consecuencias básicas: primero, que los derechos humanos queden situados (declarados y protegidos) en un escalón normativo superior al de la legislación ordinaria y, segundo, que sean susceptibles de protección jurisdiccional frente al legislador<sup>105</sup>. Ambos requerimientos son satisfechos bajo el patrón normativo del llamado *Estado de Derecho*.

En lo atinente a los criterios de equiparación que exige la justicia distributiva, desde una primera formulación –extremadamente simplificada– de la teoría de los derechos humanos podemos identificar tres principios normativos: a) la igualdad en las libertades fundamentales<sup>106</sup>; b) la igualdad en la satisfacción de las necesidades básicas<sup>107</sup>, y c) la igualdad (radical) de oportunidades<sup>108</sup>. Los derechos constituyen asimismo los principios de la justicia conmutativa: por una parte, el criterio de corrección de los intercambios que Aristóteles denominara “involuntarios” consiste en proteger o restaurar los derechos de cada uno cuando se encuentran amenazados o han sido violados; por otra, el criterio de corrección de los intercambios “voluntarios” reside en el

<sup>102</sup> González Amuchástegui, Jesús, *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, cit., p. 10.

<sup>103</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 32.

<sup>104</sup> “Los derechos individuales”, afirma Dworkin, “son triunfos políticos en manos de los individuos. Los individuos tienen derechos cuando, por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio”. Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*, cit., p. xi.

<sup>105</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 34.

<sup>106</sup> El criterio de equiparación sobre esta materia puede reconducirse al primer principio formulado por John Rawls bajo el modelo de ética pública que en las traducciones castellanas de dicho autor ha sido llamado *justicia como imparcialidad* (*justice as fairness*), según el cual cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades fundamentales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos. Cfr. Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 11. Para una primigenia formulación del aludido principio véase también, del propio autor, “Justice as Fairness”, *The Philosophical Review*, Vol. 67, Núm. 2, Abril de 1958, pp. 165-169.

<sup>107</sup> En este punto sigo a Gregorio Peces-Barba, quien clasifica las necesidades básicas en tres vertientes: a) *necesidades radicales*, que una vez satisfechas permiten la supervivencia del ser humano (dormir, beber agua, recibir un aporte mínimo de calorías, etc.); b) *necesidades de mantenimiento*, cuya satisfacción preserva una capacidad de elección ilustrada, deducida a partir de una condición humana en niveles normales y generalizados establecida a partir de los actuales estudios científicos (alimentación suficiente y sana, sanidad, vivienda, educación primaria, etc.), y c) *necesidades de mejora*, cuya superación optimiza las posibilidades de desarrollo físico, económico, cultural y social que se encuentran en la condición humana (acceso a la enseñanza superior, participación adecuada en el producto interno bruto de un país, etc.). Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., pp. 222-225.

<sup>108</sup> La igualdad de oportunidades puede plantearse en términos procedimentales o radicales. Desde la perspectiva procedimental pura, simplemente exige la administración imparcial de un sistema justo de instituciones. Véase, a este respecto, Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 14 y § 43. El criterio de igualdad radical de oportunidades es más exigente: ordena que las disparidades en la distribución de los resultados de la convivencia social deben reflejar sólo diferencias de gusto o elección, en vez de potenciar desigualdades debidas a capacidades o poderes naturales y sociales. En otras palabras, bajo la norma de la igualdad radical de oportunidades una sociedad justa debe corregir las desigualdades *no elegidas*, es decir, aquéllas que son tales porque el agente no puede ser racionalmente tenido por responsable de ellas, “ya se trate de desventajas que reflejan desgracias sociales o desventajas que reflejan desgracias naturales”. Cohen, Gerald, “¿Por qué no socialismo?”, en AAVV (Ovejero, Félix y Gargarella, Roberto, comp.), *Razones para el socialismo*, trad. de Luciana Sánchez et al, Barcelona, Paidós, 2001, p. 68.

ejercicio de la autonomía de las partes (la libertad contractual y la libertad de contratar), siempre y cuando se encuentren en condiciones de igualdad<sup>109</sup>.

Sobre esta base, es dable establecer de manera convencional como modelo de sociedad justa aquel que se identifica con el grueso de los derechos reconocidos en los documentos internacionales rotulados bajo el rubro “derechos humanos”, particularmente la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, todos ellos aprobados en el seno de la Organización de Naciones Unidas (ONU). El Preámbulo de la citada *Declaración*<sup>110</sup> dispone que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, puesto que “el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”. Igualmente, el Preámbulo de los *Pactos* mencionados ordena en ambos casos que “conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables”<sup>111</sup>.

La voluntad manifestada en el texto introductorio de tales instrumentos internacionales nos permite constituir los catálogos de derechos en sendos fundamentos de una determinada concepción de la justicia. El recurso a los aludidos textos jurídicos para precisar los principios rectores de la sociedad justa resulta ser una combinación de *definición ostensiva* (que indica ejemplos de uso del término definido, en este caso representados por los textos internacionales) y de *definición explicativa* (que propugna un uso como más adecuado, mismo que en el supuesto que nos atañe remite a factores empíricos, derivados a su vez de razones históricas)<sup>112</sup>. Por supuesto, esta forma de definir la sociedad justa no está exenta de problemas. Alguien podría objetarla argumentando que las definiciones ostensivas exigen una idea previa e implícita sobre la palabra que se pretende definir. No obstante, ello es en cierta medida una condición ineludible de la *explicación* en tanto actividad orientada a perfeccionar la exactitud de un concepto familiar aunque, al propio tiempo, vago o impreciso<sup>113</sup>. Al combinar ostensión y explicación, por ende, efectivamente asumo una pre-comprensión de la sociedad justa referida a la capacidad humana para comprender principios normativos y actuar conforme a ellos que John Rawls denomina *sentido de la justicia*<sup>114</sup>. Una vez admitido este presupuesto, mediante la composición de ambos dispositivos definitorios podemos establecer que una sociedad justa sería aquella en que se encontraran garantizados, cuando menos, los siguientes derechos<sup>115</sup>:

- a) Derecho a la vida.
- b) Derecho a la integridad física y moral de la persona.
- c) Derecho a la libertad de pensamiento y expresión.
- d) Derecho a una información veraz.
- e) Derecho a la libertad religiosa y de creencias.

<sup>109</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 33.

<sup>110</sup> Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

<sup>111</sup> El *Pacto de Derechos Civiles y Políticos* fue adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Comenzó su vigencia, según lo establecido en su artículo 49, el 23 de marzo de 1976. Por su parte, el *Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* fue adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por dicha Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entró en vigor, de conformidad con su artículo 27, el 3 de enero de 1976. Ambos documentos pueden ser consultados en línea: [http://www.unhcr.ch/spanish/html/intlinst\\_sp.htm](http://www.unhcr.ch/spanish/html/intlinst_sp.htm) (consulta del 23 de agosto de 2008).

<sup>112</sup> Para la formulación de este planteamiento me he inspirado en el proceso orientado a establecer una definición del concepto *derechos humanos* propuesto en Rodríguez-Toubes Muñoz, Joaquín, *La razón de los derechos*, cit., pp. 24-25, nota al pie 4.

<sup>113</sup> Sobre las limitaciones semánticas y hermenéuticas inherentes a las definiciones ostensivas, véase Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica, 1988, § 27 - § 30. Para una explicación clásica sobre el estatuto teórico de la explicación, véase Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, § 2.

<sup>114</sup> Cfr. Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 9 y § 48.

<sup>115</sup> El inventario sugerido está basado en aquel que aparece en Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, 9ª ed., Madrid, Taurus, 1998, p. 54.

- f) Derecho a la libertad de reunión y asociación (partidos políticos, sindicatos, etc.).
- g) Derecho a la libertad de circulación y residencia.
- h) Derecho a la inviolabilidad de la vida privada, el domicilio y la correspondencia.
- i) Derechos económicos y sociales tendentes a una efectiva nivelación e igualdad socioeconómica (derecho a la educación, al trabajo, seguridad social, huelga, etc.).
- j) Derechos políticos básicos para la institucionalización de la democracia y del Estado de Derecho (intervención y fiscalización efectiva en las funciones de gobierno, elecciones libres, etc.).
- k) Derecho efectivo de todas las personas a una participación igualitaria en los rendimientos de la propiedad, que podrá adoptar también formas de carácter colectivo.
- l) Derecho de igualdad ante la ley.
- m) Derecho a la seguridad en la administración de justicia, concebida ésta independientemente de toda instancia política (derecho a no ser arbitrariamente detenido, derecho del penalmente imputado a no ser objeto de malos tratos, derecho al debido proceso legal, etc.).
- n) Derecho a participar en la vida cultural y gozar los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones.

Este breve catálogo, por supuesto, no pretende agotar el cuadro de los derechos que deben ser reconocidos y jurídicamente garantizados a todos los seres humanos, sino simplemente establecer un primer punto de referencia *-mutatis mutandis*, similar al exigido por Sócrates y Platón- para dilucidar qué debemos entender por “sociedad justa” para efectos educativos. La noción de los derechos humanos no admite una clausura definitiva por la sencilla razón de que, como apunta Liborio L. Hierro, “los derechos o, por así decirlo, sus contenidos, se expanden al mismo ritmo al que se expande la riqueza material y cultural de una sociedad”<sup>116</sup>. La positivación de los derechos humanos involucra un proceso histórico que aún no ha sido cerrado. El inventario de tales derechos –considerados como sendos principios de justicia–, por ende, no se reduce a aquéllos previstos en los instrumentos internacionales mencionados, sino que puede –y deber ser revisado según lo demanden las condiciones históricas perjudiciales u opresivas en las que están –o estarán– inmersos sujetos cuyas reivindicaciones de justicia se encuentren al margen de los derechos reconocidos. La enseñanza de una concepción de la justicia fundada en los derechos humanos debe desarrollar en los individuos aptitudes críticas tanto para anticipar la introducción de nuevos derechos, como para reformular e incluso admitir la supresión de los viejos en aquellos supuestos en que las razones de su institución hayan sido superadas, como sucede (según apuntan algunos críticos) con el “derecho de los ciudadanos a tener y portar armas” que sanciona la Enmienda II de la Constitución de los Estados Unidos de América<sup>117</sup>.

A efecto de emprender dicha labor crítica desde premisas consistentes, parece pertinente adoptar metodológicamente la estrategia de *equilibrio reflexivo (reflective equilibrium)* formulada por Rawls, cuyo objeto consiste en contrastar, dentro de una determinada concepción de la justicia, los principios generales y las intuiciones particulares de los individuos. Esto significa que los principios de justicia –que hemos identificado con cierto catálogo de derechos– deben someterse a la prueba de nuestros *juicios morales ponderados (considered judgements)*<sup>118</sup>. Tales juicios no entrañan razonamientos morales complejos, sino que consisten en reacciones puntuales de aceptación o rechazo, como cuando realizamos afirmaciones del tipo “esto es honesto”, “esto es deshonesto”, “esto es tolerable” o “esto es intolerable”. Los juicios ponderados son señaladamente confiables en tanto se encuentran vinculados con nuestro sentido de la justicia, esto es, con la

<sup>116</sup> Hierro, Liborio, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos”, cit., p. 51.

<sup>117</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, en AAVV (Cabo, Antonio de y Pisarello, Gerardo, ed.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2001, p. 322. La citada Enmienda II dispone lo siguiente: “Por cuanto una milicia bien ordenada es necesaria para la seguridad de un Estado libre, no se restringirá el derecho del pueblo a poseer y llevar armas”. El texto completo de la Constitución estadounidense se encuentra recogido en Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John, *The Federalist Papers*, edición de Clinton Rossiter, Nueva York, New American Library, 1961, pp. 529-550.

<sup>118</sup> Cabe apuntar que la expresión *considered judgements* ha sido traducida como “juicios madurados” en la ampliamente difundida versión castellana de *A theory of justice* elaborada por María Dolores González. No obstante ello, me ha parecido que el término español “ponderar” (contrapesar, equilibrar, examinar con cuidado algún asunto o idea) responde mejor a la voz inglesa “consider” (pensar, meditar, reflexionar con cuidado).

anteriormente aludida aptitud para juzgar ciertos hechos como justos o injustos, fundar dicho juicio en razones y obrar conforme a ellas.

La mecánica del equilibrio reflexivo consiste en buscar los principios generales que puedan explicar los juicios ponderados; después, en atención al grado en que seamos capaces de hacerlos corresponder entre sí, modificar nuestro principio, nuestro juicio o ambos, y continuar así alternativamente hasta que, al menos en forma transitoria, no existan disonancias importantes entre los principios que elegimos y los juicios que han sobrevivido a este proceso de confrontación. El proceso envuelve un *equilibrio* porque, a final de cuentas, nuestros principios y nuestros juicios ponderados coincidirán; por otra parte, es *reflexivo* dado que nos obliga a identificar los principios que guardan conformidad con nuestros juicios, así como las premisas de las que éstos se derivan<sup>119</sup>.

Los procesos éticos inscritos en el equilibrio reflexivo resultarán de suma utilidad para los propósitos que animan estas páginas en la medida en que los apliquemos a la lectura del texto literario propuesto como objeto de estudio. En la segunda parte del presente trabajo procuraré situar las historias *potterianas* dentro del género literario distópico. Bajo la perspectiva epistemológica y metodológica, consideradas en cuanto géneros literarios tanto la distopía como la utopía persiguen la representación de un estado de cosas ficticio como efectivamente realizado con miras a evaluar sus derivaciones y consecuencias últimas. “El procedimiento utópico”, anota en este sentido Raymond Ruyer, “está muy cerca de la metodología común del descubrimiento científico” puesto que reúne el “método hipotético-deductivo” con el “experimento intelectual”. Ello significa que el utopista (y también el creador de distopías) analiza a modo de hipótesis –según la venturosa expresión del propio Ruyer– *posibles laterales*, esto es, confronta la realidad política y social presente con sus alternativas potenciales<sup>120</sup>. Quizás quien ha recapitulado con mayor claridad las complejidades cognitivas que envuelve esta peculiar forma de exploración política ha sido Ruth Levitas, para quien el método utópico consiste en una *reconstitución imaginaria de la sociedad* (*imaginary reconstitution of society* o IROS, por sus siglas en inglés). El método utópico, señala Levitas, puede desglosarse en dos momentos: uno *arqueológico* o analítico, y otro *arquitectónico* o constructivo. El primero es eminente crítico; el segundo, fundamentalmente especulativo y provocador<sup>121</sup>.

*Especulativo*, empero, no debe tomarse por sinónimo de *engañoso* o *irreal*. El pensamiento utópico parte de una profunda comprensión de la realidad (momento arqueológico) para ampliar nuestro sentido de lo posible mediante el cuestionamiento de las instituciones jurídico-políticas existentes (momento arquitectónico). Toda deliberación filosófica sobre la política está precedida en esta forma por cierto impulso utópico. “La filosofía política es utópica de manera realista”, reconoce John Rawls en sus últimas obras, “cuando expande lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica”<sup>122</sup>. A partir de esta consideración, la literatura utópica y distópica adquiere un sitio privilegiado en la teórica política. El equilibrio reflexivo simplemente intensifica los alcances críticos y constructivos de todo ejercicio intelectual encaminado a la *reconstitución imaginaria de la sociedad*.

Así, en nuestro caso tenemos, por un lado, ciertos principios de justicia expresados en los derechos humanos y sustentados en determinados valores (fundamentalmente la dignidad, la libertad, la igualdad, la solidaridad y la certeza jurídica); por otro, los juicios morales ponderados que podamos realizar con base en la lectura de un texto literario distópico: la colección de novelas sobre Harry Potter. La comparación entre el modelo de sociedad justa fundado en los dere-

<sup>119</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 4 y § 9.

<sup>120</sup> Cfr. Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 9 y 11. Una opinión similar está desarrollada en Cioranescu, Alexandre, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 21-22.

<sup>121</sup> Levitas, Ruth, “The Imaginary Reconstitution of Society: Utopia as Method”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 47 y ss.

<sup>122</sup> Rawls, John, “Introduction”, en IBID, *The law of peoples with “The idea of public reason revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, § 2. El propio autor recoge la misma idea en *Justice as fairness. A restatement*, ed. de Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2003, § 1.4. Sobre el principio realista que informa el pensamiento utópico, véase también Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias. The imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 1-2 y Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “La función y actualidad del pensamiento utópico (respuesta a Cristina Moreneo)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXI, 2004, pp. 447-450. *A contrario sensu*, respecto al elemento utópico inscrito en las principales corrientes del pensamiento político –el liberalismo, el socialismo, el nacionalismo, el feminismo e incluso el conservadurismo–, cfr. Geoghegan, Vincent, *Utopianism and Marxism*, Londres, Methuen, 1987, pp. 3-4.

chos humanos y los principios normativos que rigen la imaginaria comunidad política descrita por J. K. Rowling, sumada a una cuidadosa reflexión sobre las críticas –inevitables en un texto distópico– que algunos personajes creados por ésta emiten sobre su entorno ficticio, nos permitirá, a lo largo de la referida segunda parte de este texto, determinar con mayor precisión algunos aspectos de una concepción substancialmente explicativa (con la consecuente acotación de la ambigüedad inmanente a los aspectos ostensivos de nuestra definición provisional) de lo que hoy en día debe ser una sociedad justamente ordenada.

### 3. Repensar la ley de los débiles

Haciendo gala de sentido común, César Chesnau Dumarsais reconoce bajo la entrada correspondiente de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1755) que nuestro interés en la educación está sobradamente justificado en tanto que “los niños que vienen al mundo deberán formar algún día la sociedad en la que habrán de vivir”<sup>123</sup>. Poco puede añadirse a esta reflexión, de modo que en el sentido más amplio habremos de convenir con James Mill (aunque sin que ello implique una aceptación de las premisas utilitaristas que fundan su pensamiento) en que “el fin de la educación es ofrecer al individuo, tanto como sea posible, un instrumento de felicidad primero para sí mismo, y después para los demás”<sup>124</sup>. No es preciso abrazar el credo utilitario para caer en la cuenta de que no nos educamos sólo para nosotros mismos, sino también para convivir con los demás: para contribuir a construir un mundo más justo y más bello en todos los aspectos o, cuando menos, para no incrementar las cuotas del daño.

“La gran diferencia”, apunta Carlos Thiebaut, “entre lo que llamamos mal y lo que hemos denominado daño, y barbarie, estriba en que el segundo se refiere a las acciones posibles de los seres humanos que no tendrían que haber ocurrido de haber sido otros los agentes, otras sus vidas, otros sus motivos; y se refiere también a que nos sentimos vinculados con ese otro orden posible en el que no acontecerá el daño”<sup>125</sup>. El daño ocurre porque la voluntad absoluta del tirano, del exterminador, del genocida, hace que el sufrimiento aparezca como históricamente necesario y, de esa manera, no revele su terrible contingencia, su tajante injustificación. Y, sin embargo, el daño es innecesario por partida doble: primero, porque podemos impedirlo; segundo, porque debiéramos, de forma moralmente necesaria, impedirlo. El universo moral circunscribe el daño a la esfera de lo puramente negativo: *nunca, nadie, en ningún lugar*<sup>126</sup>.

Una de las más poderosas justificaciones éticas de los derechos humanos reside, precisamente, en argumentar su necesidad sobre la base de que constituyen una técnica para amparar a los débiles frente a la violencia o la arbitrariedad –los torcidos senderos del daño– que sobre ellos ejercen los fuertes. Desde esta óptica, los derechos humanos pueden calificarse, con la elocuencia que exclusivamente provee la sencillez, como sendas *leyes de los débiles*. “Si queremos que los sujetos más débiles física, política o económicamente sean tutelados frente a las leyes de los más fuertes”, manifiesta al respecto Luigi Ferrajoli, “es preciso sustraer su vida, su libertad y su supervivencia, tanto a la disponibilidad privada como a la de los poderes públicos, formulándolos como derechos en forma rígida y universal”<sup>127</sup>. Así, la protección de los débiles se convierte en condición de la convivencia civil y, simultáneamente, en causa del Estado, toda vez que cuando una autoridad política permite o ejerce ella misma abusos sobre quien se encuentra en situación de impotencia, disipa las razones de su institución y debe ser abiertamente cuestionada.

El criterio ético-político de tutela de los débiles recupera así la añeja tesis hobbesiana, precursora de la moderna Filosofía Política, que perfila el contrato social como remedio contra la *bellum omnium versus omnes* (guerra de todos contra todos) que prevalece en cualquier sociedad antes de

<sup>123</sup> Dumarsais, César Chesnau, voz “éducation”, en AAVV (Diderot, Denis y D’Alambert, Jean le Rond, eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, Briasson/David/Le Breton/Durand, 1755, Vol. V, p. 397.

<sup>124</sup> Mill, James, *The article Education, reprinted from the Supplement to the Encyclopædia Britannica*, en IBID, *Essays on I. Government, II. Jurisprudence, III. Liberty of the Press, IV. Prisons and Prison Discipline, V. Colonies, VI. Law of Nations, and VII. Education, reprinted, by permission, from the Supplement to the Encyclopædia Britannica*, Londres, J. Innes, 1828, p. 3. El énfasis es propio.

<sup>125</sup> Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, p. 19.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>127</sup> Ferrajoli, Luigi, “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, cit., p. 362.

que sea instaurado un orden jurídico, y la reelabora con miras a adecuarla a los parámetros éticos y jurídicos de las actuales democracias constitucionales<sup>128</sup>. Thomas Hobbes toma como punto de partida “esa miserable condición de guerra que es necesaria consecuencia [...] de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los mantenga reverentes y sujetos, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes”, para sustentar que “el único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra las invasiones de los extranjeros y contra las injurias ajenas [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad”<sup>129</sup>. Para establecer este pacto social originario, cada uno de sus contrayentes debiera decir: “autorizo y transfiero mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre o asamblea de hombres, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera”<sup>130</sup>. Tal es el origen del cuerpo social: “la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien [...] de aquel dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa [...] Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la defensa común”<sup>131</sup>. Con esta fórmula, Hobbes sentó la simiente filosófica de aquello que, al paso de los siglos, constituiría la vertebración ética y política de los derechos humanos: por principio, el Estado tiene su razón de ser en la protección de la vida de quienes, bajo una situación de debilidad, son incapaces de defenderse del daño que otros seres humanos pueden inflingirles.

La configuración del Estado como una esfera pública instituida para garantía de la paz y de la vida que se encuentra delineada en los planteamientos hobbesianos fue extendiéndose paulatinamente hacia otros derechos que fueron afirmándose como fundamentales. A este respecto, resulta asaz ilustrativo recordar que, según la versión del contrato social formulada por John Locke, “[...] en el estado de naturaleza el hombre [...] está expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros [...] Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones [...]”<sup>132</sup>. Nuevamente encontramos una alusión a ciertas circunstancias de flaqueza humana que justifican la constitución de una sociedad política. “El único modo”, afirma Locke, “en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad para convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad”<sup>133</sup>.

Más allá del pensamiento hobbesiano y lockeano –pero sobre la misma lógica, que atiende al amparo de las personas que, en un momento histórico determinado, se encuentran bajo una si-

<sup>128</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, cit., p. 54. Nótese que he subrayado el carácter *moderno* del postulado hobbesiano, puesto que la tutela de los débiles, en cuanto criterio legitimador de la sociedad política, cuenta con sólidos antecedentes desde la Antigüedad clásica. Pensemos, por ejemplo, en el debate entre Calicles y Sócrates, quien argumenta que cometer injusticia es más perjudicial que sufrirla, dado lo cual obra en forma moralmente reprochable el fuerte que tiraniza al débil; o en el enfrentamiento entre el propio Sócrates y el sofista Trasímaco, que Platón emplea como pretexto para asentar como principio de justicia que “ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que [...] organiza lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte”. Véanse, respectivamente *Gorgias*, cit., 483 b-d y 469 b-c; y *República*, cit., Libro I, 338 c, 339 a y 346 e.

<sup>129</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, edición e introducción de C. B. Macpherson, Londres, Penguin, 1985, Parte II, cap. XVII.

<sup>130</sup> *Ibidem*

<sup>131</sup> *Ibidem*. He conservado, para designar al Leviatán, el término *Estado* que emplean la mayoría de las traducciones castellanas, aunque Hobbes emplea la voz *Commonwealth*, que también puede traducirse como *República* en su sentido clásico, esto es, *res-publica*, la “cosa común”: los asuntos que a todos competen.

<sup>132</sup> Locke, John, *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en *IBID, Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. IX, § 123.

<sup>133</sup> *Ibidem*, cap. VIII, § 95. No debe olvidarse que Locke emplea el término *propiedad* tanto en un sentido amplio como en uno restringido. En sentido amplísimo, Locke utiliza dicha palabra para aludir a las vidas, libertades y posesiones de quienes, mediante el contrato social, se unen en un Estado y aceptan colocarse bajo un gobierno. En sentido restringido, en cambio, entiende por *propiedad* “[C]ualquier cosa que él [el ser humano] saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade algo que es de sí mismo”. *Idem*, cap. IX, §123, y cap. V, §27.

tuación de dependencia o humillación, caracterizada por la privación de medios (variables según las épocas, las sociedades e, inclusive, su circunstancia coyuntural) de poder y de consideración social: dinero, relaciones, influencia, ciencia, cualificación técnica, fuerza física o capacidad intelectual, entre otros factores que podrían enunciarse-, cabe señalar como leyes del más débil, verbigracia, a las garantías del proceso penal, que tutelan a los acusados ante la prepotencia de los aparatos judiciales y policiales. Son leyes del más débil también los derechos generados alrededor del trabajo (Como la jornada máxima y el salario mínimo, la huelga o las pensiones de jubilación), que tutelan a los trabajadores frente al imperio que el control sobre los medios de producción dispensa a los empleadores. Leyes del más débil son asimismo las garantías para la equidad de género que han sustraído a las mujeres de unas potestades patriarcales que les enclaustraron durante siglos en el ámbito doméstico. Los ejemplos que podrían traerse a colación se multiplican hasta el tedio, y en todos ellos destaca un elemento común: los derechos humanos representan límites racionales impuestos sobre sendos poderes que, en ausencia de aquéllos, serían absolutos<sup>134</sup>.

La referencia a la tutela de los débiles en cuanto fundamento ético de los derechos humanos todavía demanda, sin embargo, una precisión final: establecer cuál es la razón por la que no debe permitirse, sencillamente, que los poderosos impongan su voluntad en el seno de la comunidad política. Puesto que abordaré esta cuestión con mayor detenimiento en el capítulo IV, únicamente dejaré asentado, por el momento, que dicha razón estriba en el respeto debido a la dignidad inherente a cada persona, esto es, en la idea de que cada ser humano constituye un fin en sí mismo y, consecuentemente, no debe ser instrumentalizado para la realización de cualquier acto respecto al cual no haya prestado su consentimiento.

Hemos visto que el hecho de argumentar la obligatoriedad de los derechos humanos, como sugirió Bobbio, exclusivamente sobre la base de una coerción jurídica que posterga al segundo plano la indagación en torno a sus basamentos éticos –asi sean provisionales o limitados– soslaya la posibilidad siempre latente de que sean subvertidos hasta constituirse en otra herramienta al servicio de los fuertes. Este peligro fue puesto en evidencia por la perturbadora crítica marxista que les descalificara al hacer manifiesta la parcialidad inherente a un modelo normativo de proclamada igualdad que, sin embargo, solamente asumía como “iguales” –y, más aun, como “personas”– a los ciudadanos varones, blancos, instruidos y propietarios<sup>135</sup>. Aquella mirada marxiana que hizo aparecer los derechos como una mentira destinada a ocultar el señorío ejercido por la burguesía sobre el proletariado resulta igualmente penetrante respecto de otras formas cuestionables de dominación que se encuentran vigentes en nuestros días: el imperialismo enmascarado bajo una figurada lucha global por las libertades democráticas; o la debacle socioeconómica que, disimulada en una “libertad” enclaustrada en los estrechos cauces del intercambio comercial, ha desmantelado las estructuras del Estado de Bienestar en las regiones desarrolladas y agravado la dependencia que secularmente arrastran los países del Tercer Mundo, entre otras que podrían ser enumeradas.

En vista de tales contrasentidos, el reconocimiento de la tutela de los débiles en cuanto criterio axiológico cardinal en la fundamentación de los derechos humanos constituye un recio puntal teórico para impedir cualquier tergiversación –discursiva o práctica– de aquéllos. De ahí la necesidad de que cada persona, en cuanto titular y destinataria de los derechos humanos –esto es, en cuanto débil potencial–, participe en la empresa filosófica que envuelve la identificación de razones en torno a por qué éstos deben existir y ser respetados<sup>136</sup>. Después de todo, a largo plazo incluso los fuertes requieren los beneficios de la *ley de los débiles*, como demostrara Hobbes al

<sup>134</sup> Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, cit., p. 54.

<sup>135</sup> Según Karl Marx, los derechos humanos encubren la explotación capitalista al proveer la enajenación de la fuerza de trabajo con la misma apariencia de relación presidida por la libertad e igualdad que caracteriza a la compraventa de mercancías. Sobre el particular, bástenos recordar la célebre consigna política que Marx y Friedrich Engels lanzaran contra los regímenes jurídicos burgueses: “Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender [...] no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase”. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, en IBID, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, tomo 1, pp. 125-126. Para un acercamiento a la crítica marxista de los derechos humanos, véase Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983.

<sup>136</sup> Cfr. Sauca, José María, *La enseñanza de la fundamentación de los derechos humanos. Conferencia dictada en las Primeras Jornadas Internacionales de Educación en Derechos Humanos, el 21 de septiembre de 1998 en la Ciudad de México, D. F.*, Universidad Nacional Autónoma de México/Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, México, 2001, pp. 8 y 9.

exponer que “por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra”<sup>137</sup>.

Por otra parte, la experiencia histórica ha demostrado que los juristas, jueces y tribunales no son los únicos –ni siquiera los principales– agentes capaces de asegurar el disfrute efectivo de los derechos humanos. El proceso de consolidación seguido por dichos derechos ha sido posible únicamente gracias a la diligencia de aquellas personas que han demandado ya su reconocimiento cuando aun no han sido plasmados en normas jurídicas, ya su aplicación efectiva cuando han sido restringidos o, de plano, negados pese a su sanción normativa. El pedagogo brasileño Paulo Freire plantea los alcances de esta responsabilidad personal en el desenvolvimiento de las libertades en términos sumamente claros: “La realidad social, objetiva, que no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad, y si ésta [...] se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad es tarea histórica, es la tarea de los hombres”<sup>138</sup>. De este modo, la *garantía jurídica* de los derechos destacada por Bobbio ha sido constantemente reforzada por lo que podemos llamar *garantía social*, misma que fue definida en el artículo 23 de la *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* de 24 de junio de 1793 –esto es, en la llamada *declaración jacobina* (o “*montagnarde*”)– como “la acción de todos para asegurar a cada uno el goce y la conservación de sus derechos”<sup>139</sup>.

Ciertamente, los derechos humanos, en tanto instrumentos jurídico-políticos orientados a la tutela de los débiles, han sido siempre afirmados como negación de conflictos insoportables, de poderes arbitrarios y absolutos tenidos por injustificados, o de opresiones impuestas sobre determinados sujetos que fueron advertidas en algún momento como intolerables<sup>140</sup>. Sucesivas luchas históricas han servido para forjar, a su vez, diversas generaciones de derechos: la persecución de los herejes y el anhelo de la libertad de conciencia al inicio de la edad moderna; la represión de los disidentes políticos y su combate por la libertad de imprenta y de opinión bajo las monarquías absolutas; la explotación del trabajo obrero y los movimientos en pro de la igualdad material sobrevenidos con la revolución industrial; las perpetuas discriminaciones padecidas por las mujeres y las consecuentes batallas en aras de su emancipación; o la catástrofe de las guerras mundiales en los orígenes de la refundación del Derecho Internacional sobre el imperativo de la paz. Esta realidad nos conduce a formular ciertas concisiones respecto a la anteriormente mencionada labor de identificación de las razones que sustentan los derechos humanos. Para adquirir un conocimiento cabal sobre tales derechos no bastan los textos jurídicos: se requiere, además, conocer las lidias empeñadas en su conquista no tanto porque la historia represente la razón última de aquéllos, sino porque han aparecido –y es razonable pensar que continuarán apareciendo– como respuesta a problemas contextualizados, en virtud de lo cual el análisis histórico es indispensable para la comprensión de su significado<sup>141</sup>.

John Locke aconsejaba aprender “aquella parte de la política que atañe al arte de gobernar” a través del cultivo de “la experiencia y la historia”, sobre cuya base somos capaces de comprender “los múltiples giros del Estado, y cómo es que se han producido”<sup>142</sup>. Algo similar puede afirmarse con relación a los derechos humanos: el juicio histórico, puesto que informa sobre sus orígenes y vicisitudes, es un elemento imprescindible en toda deliberación ético-política sobre ellos. En el plano de las realidades políticas, no es una mera casualidad que los criterios axiológicos que les sustentan correspondan a las pretensiones reivindicadas en el pasado por aquellos colectivos injustamente excluidos del disfrute de diversos bienes sociales. De ahí que, al prescindir de este legado, los derechos puedan degenerar en fórmulas vacías, útiles solamente para tranquilizar la conciencia de los privilegiados y proveer estabilidad a su dominio. “Hoy los derechos del hombre”, escribe en este tenor Jean Baudrillard, uno de los críticos más incisivos del pensamiento moderno, “adquieren una actualidad mundial. Es la única ideología [...] disponible [...] el grado cero de la ideología, el saldo de cualquier historia”. Acto seguido, pregunta provoca-

<sup>137</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cit., Parte I, cap. XIII.

<sup>138</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 50ª ed., trad. de Jorge Mellado, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 48.

<sup>139</sup> El texto del aludido documento puede consultarse (entre muchas otras fuentes) en Jaume, Lucien, *Les Déclarations des Droits de l’Homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 299-303.

<sup>140</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 4ª ed., trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2000, pp. 942-946.

<sup>141</sup> Cfr. Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., pp. 113 y ss.

<sup>142</sup> Locke, John, “Some thoughts concerning reading and study for a gentleman”, en IBID, *The educational writings of John Locke*, introducción y notas de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 400.

doramente: “¿Hay que ver en la apoteosis de los derechos del hombre la ascensión irresistible de la estupidez, esta obra maestra en peligro que sin embargo promete iluminar el final de siglo con todos los resplandores del consenso?”<sup>143</sup>.

Algo de razón asistirá a Baudrillard mientras los derechos humanos permanezcan confiados al hábito, la costumbre o la mera influencia social, con independencia de cualquier convicción racional en torno a la validez de las pretensiones morales que les subyacen<sup>144</sup>. Es dable concluir, por tanto, que el problema de efectividad de los derechos humanos registrado por Bobbio reclama, amén de sanciones jurídicas, la solución de una problemática cultural que nos remite a la necesidad de que todos y cada uno de sus titulares se involucren personalmente en una auténtica *reconstrucción intelectual* de las razones éticas y los conflictos históricos que les dieron origen. En este sentido, uno de los objetivos últimos de un proyecto educativo centrado en los derechos humanos reside en motivar a la persona –de todas las edades– para *repensar*, por sí misma, *la ley de los débiles*, como sugiriera –en el memorable *Emilio*, una obra irritante por sus prejuicios contra la mujer y por su gazmoñería en el tratamiento de las cuestiones sexuales, aunque luminosa en otros aspectos– Jean-Jacques Rousseau:

*No se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos. “Non ignara mali, miseris succurrere disco”. No conozco nada tan hermoso, tan profundo, tan conmovedor, tan verdadero como este verso. ¿Por qué los reyes son despiadados con sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca hombres. ¿Por qué los ricos son tan duros con los pobres? Porque no temen volverse pobres. ¿Por qué la nobleza siente un desprecio tan grande por el pueblo? Porque un noble nunca será plebeyo [...] No acostumbréis, pues, a vuestro alumno a mirar desde lo alto de su gloria las penas de los infortunados, los trabajos de los miserables; ni esperéis enseñarle a compadecerlos si los considera como extraños a él. Hacedle comprender bien que la suerte de esos desgraciados puede ser la suya, que todos sus males están bajo sus pies, que mil acontecimientos imprevistos e inevitables pueden sumirlo en ellos de un momento a otro. Enseñadle a no contar ni con el nacimiento, ni con la salud, ni con las riquezas [...] No vayáis a decirle todo esto fría y fríamente como su catecismo: que vea, que sienta las calamidades humanas [...] Lo volveremos tímido y cobarde, diréis. Luego veremos eso, por ahora empeceemos por hacerle humano; eso es, sobre todo, lo que nos importa*<sup>145</sup>.

*Hacer humana* a la persona mediante el reconocimiento de las realidades sociales deshumanizadas y deshumanizantes, demanda Rousseau a la faena educativa. La aparente paradoja del requerimiento rousseauiano queda salvada en tanto admitamos que quien asume su fragilidad inherente está mejor dispuesto para com-penetrar en el daño sufrido por los demás y, consecuentemente, com-prometerse en remediarlo. “Si todos son igualmente felices”, argumenta el ginebrino, “¿qué necesidad tengo de molestarme por nadie? Que cada cual se quede como está; que el esclavo sea maltratado, que el enfermo sufra, que el pordiosero perezca; nada ganan cambiando de estado”<sup>146</sup>.

La compasión (del latín *compassio*, “comunidad de sentimientos”) es el inicio de la justicia, lo que no significa que la sustituya o que marque sus límites. La confusión entre una y otra deriva en la escalofriante hipótesis formulada por David Hume, para quien la confrontación entre el ser humano y unas criaturas racionales, aunque “dotadas de una fuerza tan inferior, tanto física como

<sup>143</sup> Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 97.

<sup>144</sup> Cfr. Sauca, José María, *La enseñanza de la fundamentación de los derechos humanos*, cit., pp. 13 y 14.

<sup>145</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, en IBID, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec les notes de tous les commentateurs*, París, Dalibon, 1826, Vol. IV, Libro IV, pp. 33-35. Aunque una crítica detallada, desde la perspectiva de género, de las tesis rousseauianas sobre el estatus femenino excedería el objeto de este estudio, me parece necesario dejar asentada una enérgica censura a la división sexual del espacio público planteada por el ginebrino en su reflexión pedagógica. Para un análisis en profundidad de los prejuicios patriarcales que atraviesan el pensamiento de Rousseau, remito a una de sus contemporáneas y más perspicaces polemistas, Mary Wollstonecraft, quien arremetiera concienzudamente contra los argumentos que Rousseau, amparado en la inane constatación de la superior fuerza física del varón, esgrimiera para inferir “de las indicaciones de la naturaleza” que a la mujer “se la formó para agradarle y someterle a él, y que es su deber hacerse *agradable* a su dueño”, siendo éste “el gran fin de su existencia”. Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman: with strictures on moral and political subjects*, en IBID, *The vindications*, introducción y notas de D. L. Macdonald y Kathleen Scherf, Ontario, Broadview, 1997, pp. 198 y ss.

<sup>146</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, cit., Vol. IV, Libro IV, p. 37.

mental, que les hiciera incapaces de cualquier resistencia”, supondría la suspensión de la justicia: “pienso”, escribe el filósofo inglés, “que estaríamos sujetos, por las leyes de la humanidad, a dar un trato gentil a estas criaturas; pero hablando con propiedad, no estaríamos obligados por ningún deber de justicia a tener consideración con ellas, y ellas no podrían oponer derecho o propiedad alguna a tales dueños arbitrarios [...] A cualquier cosa que codiciáramos, tendrían que renunciar: nuestro permiso es el único título por el cual mantienen sus posesiones; nuestra compasión y nuestra amabilidad son los únicos frenos que contienen nuestra voluntad sin ley”<sup>147</sup>. No hay justicia ni sociedad, concluye Hume, sin “un cierto grado de igualdad”<sup>148</sup>. Conformes, siempre que entendamos la igualdad referida a los *derechos*, y no a la *fuera*: de otra forma, solo podríamos aspirar a la justicia caníbal entre los Eloi y los Morlocks que Herbert George Wells imaginara en *The Time Machine*<sup>149</sup>. Al enlazarse con los derechos humanos, el ejercicio de pedagogía compasiva propuesto por Rousseau prepara el camino de la justicia –aunque sin agotarlo–, porque demuestra que es socialmente necesario amparar a los débiles en virtud del respeto debido a la igual dignidad de las personas, no a los poderes que éstas representan.

La tutela de los débiles nos conduce así a la perspectiva educacional que Paulo Freire denominara *pedagogía del oprimido*, epítome del ideal encarnado en los derechos humanos: la proscripción definitiva del daño. Aprender la concepción de la justicia inscrita en los derechos requiere adquirir una conciencia crítica del daño, pasado y presente, que representa su causa y finalidad. Con toda la dureza que ello conlleva, no es posible separar los derechos humanos de la opresión –eventual o actual– que previenen o acometen. “Por esto”, apunta Freire, “[la pedagogía de la] liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre [sic] que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en la y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos”<sup>150</sup>.

Al margen de la metáfora del *hombre nuevo* –atrayente por su sustrato salvífico pero, a la vez, terriblemente amenazadora en vista de los totalitarismos que se han cobijado bajo ella<sup>151</sup>–, la imagen del quehacer educativo como un parto, al ser referida a los derechos humanos, evoca un redescubrimiento de éstos en cuanto recursos contra el daño que nos impele a un análisis retrospectivo y prospectivo de las razones que les justifican. Como en el alumbramiento, la educación en la esfera de los derechos humanos debe considerar brazo a brazo, sin perder la atención exigida por el momento presente, el pasado y el futuro. Hacia atrás, debe recuperar los espacios de justicia y libertad conquistados por las generaciones pasadas; hacia adelante, debe valorizar la originalidad que cada uno despliega, desde la más tierna edad, en el acto de aprender.

“Pero”, se pregunta Fernando Savater, “¿puede hacer descubrimientos un párvulo?” A continuación, responde: “Naturalmente que sí, cuanto menos se sabe, más se puede descubrir si a uno alguien le enseña con arte y paciencia”<sup>152</sup>. El hallazgo personal de lo que ya es sabido es una condición para inquirir sobre lo que aún no ha sido esclarecido, un aliciente para la curiosidad que precede a toda invención. Esta es una característica que no sólo se predica de la enseñanza de los derechos humanos, sino que involucra la totalidad del esfuerzo educativo orientado –evidentemente– al desarrollo de los educandos y las educandas, pero también al de la sociedad futura en la cual éstos se desenvolverán. Tal es, en general, la conclusión a la que llegó la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI –presidida por Jacques Delors–, instituida en el año de 1993 por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)<sup>153</sup>, al proponer, con miras al Tercer Milenio, un modelo educativo fundado en cuatro principios:

<sup>147</sup> Hume, David, *An enquiry concerning the principles of morals*, en IBID, *Enquiries concerning the human understanding and the principles of morals*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1963, sección III, parte I.

<sup>148</sup> *Ibidem*

<sup>149</sup> En el futuro pesadillesco descrito por Wells, cabe recordar, El Viajero en el Tiempo eventualmente descubre que el linaje de la humanidad ha degenerado en dos razas: los Morlocks y los Eloi. Los primeros han revertido al canibalismo, mientras que los segundos –hermosos, frágiles y exasperantemente infantiles– se han transformado en el “ganado para engorda” de aquéllos. Cfr. Wells, Herbert George, *The Time Machine*, edición del centenario a cargo de John Lawton, Londres, Dent, 1995, p. 56.

<sup>150</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 45.

<sup>151</sup> Sobre el trasfondo religioso que anima el imaginario del *uomo nuovo*, véase Grassi, Giacomo, *Utopia morale e utopia politica*, Florencia, D’Anna, 1980, pp. 56 y ss.

<sup>152</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 124.

<sup>153</sup> Cabe subrayar que desde su fundación –en noviembre de 1945–, la UNESCO fue configurada como un organismo internacional comprometido con la difusión, análisis y defensa de los derechos humanos especialmente desde el ámbito educativo. Conforme al artículo 1º de su Constitución, dicha Organización se propone “contribuir a la paz y la seguridad, estrechando mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre naciones, a fin de

- a) *Aprender a conocer*, esto es, adquirir instrumentos para la comprensión del mundo mediante la combinación de una cultura general suficientemente amplia con la profundización de los conocimientos relativos a un pequeño número de materias, lo cual supone, además, la generación de habilidades necesarias para *aprender a aprender* y así aprovechar todas las posibilidades educativas ofrecidas por la sociedad para el incremento del saber<sup>154</sup>;
- b) *aprender a hacer*, es decir, influir sobre el propio entorno al procurar no sólo la adquisición de una cualificación profesional sino, en términos más integrales, la obtención de competencias para hacer frente a toda suerte de situaciones personales y sociales –incluyendo aquéllas que son imprevisibles– mediante la aplicación práctica de los conocimientos adquiridos<sup>155</sup>;
- c) *aprender a vivir con otras personas*, o sea, participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas gracias al desarrollo de aptitudes para comprender a quienes son diferentes, así como a la aprehensión de diversas formas de interdependencia –por ejemplo, la realización de proyectos comunes y la concienciación sobre la conveniencia de solucionar los conflictos en términos no violentos– basadas en el respeto a los valores del pluralismo, la comprensión mutua y la paz<sup>156</sup>, y
- d) *aprender a ser*, proceso fundamental que recoge los tres principios anteriores en tanto se dirige al mejor desarrollo de la personalidad –por vía del enaltecimiento de las aptitudes de cada individuo (memoria, razonamiento lógico, sentido estético, fortaleza física o facilidad para comunicar ideas, entre otras)–, con objeto de generar condiciones para obrar con creciente capacidad de autonomía, juicio y responsabilidad personal<sup>157</sup>.

En suma, la enseñanza de los derechos humanos requiere concebir la educación como un proceso humano complejo, centrado en el diálogo y orientado hacia un aprendizaje tal que favorezca la comprensión del mundo, un mayor desenvolvimiento de los elementos distintivos de cada personalidad y una búsqueda de las mejores formas posibles para emplear las capacidades de cada cual en la tarea de abordar, con lucidez y creatividad, los problemas que plantea tanto en la esfera individual como en la colectiva una sociedad sometida a constantes y acelerados cambios<sup>158</sup>. En el ámbito personal, el aludido proceso debe, sobre todo, potenciar la *libertad moral*, esa aptitud humana para elegir planes de vida y adoptar ideales de excelencia por cuenta propia<sup>159</sup>. Pensada en tales términos, la educación constituye una perfecta cláusula de cierre para el sistema ético-jurídico que componen los antedichos derechos.

#### 4. Democracia y derechos humanos: asignaturas complementarias

“Nacemos débiles”, escribe Rousseau, “necesitamos fuerzas; nacemos desprovistos de todo, necesitamos asistencia; nacemos estúpidos, necesitamos juicio. Todo lo que nosotros no tene-

---

asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos y a la libertades fundamentales”. La versión en inglés del documento puede examinarse en línea: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001255/125590e.pdf#constitution> (consulta de 5 de marzo de 2005).

<sup>154</sup> AAVV (Delors, Jacques, coord.), *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional para la educación en el siglo XXI*, Madrid, UNESCO/Santillana, 1996, pp. 96-98.

<sup>155</sup> *Idem*, pp. 98-103. En términos pedagógicos, las *competencias* se encuentran referidas a los diferentes niveles de madurez personal –determinados en relación con el saber, la cultura, la ciencia y la experiencia de vida– que permiten consolidar las capacidades intelectuales, afectivas y volitivas de cada persona con miras al uso práctico de los conocimientos adquiridos. Cabe mencionar como competencias relevantes, por ejemplo, la disposición a trabajar en equipo, el potencial de iniciativa o la pericia para asumir riesgos. Véase Natale, M. L., voz “competencia”, en AAVV (Flores d’Arcais, Giuseppe, dir.), *Diccionario de ciencias de la educación*, trad. de José A. de Prado Diez y Nadia Piloni, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990, pp. 354-356.

<sup>156</sup> AAVV, *La educación encierra un tesoro*, cit., pp. 103-106. A diferencia de las *competencias*, desde el punto de vista pedagógico las *aptitudes* son capacidades innatas, existentes en cualquier forma de trabajo, que facilitan el desarrollo de una determinada ocupación. Las aptitudes expresan, pues, las posibilidades de trabajo del sujeto, la disposición congénita a realizar algo de manera eficiente. Cfr. Flores d’Arcais, G., voz “aptitud”, en AAVV, *Diccionario de ciencias de la educación*, cit., pp. 144-152.

<sup>157</sup> AAVV, *La educación encierra un tesoro*, cit., pp. 106-108.

<sup>158</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, “Cultura de paz y educación”, en AAVV (Muñoz, F. ed.), *Manual de paz y conflictos*, Instituto de Paz y Conflictos/Universidad de Granada, 2004, p. 389.

<sup>159</sup> Sobre la determinación conceptual de la libertad moral, véase Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales*, cit., pp. 228 y ss.

mos en nuestro nacimiento, y que necesitamos de mayores, nos es dado por la educación<sup>160</sup>. De manera similar, apunta Kant: “Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es sino lo que la educación le hace ser. Se ha de observar que el hombre no es educado más que por hombres, que igualmente están educados<sup>161</sup>. El don de la educación hace de nosotros quienes somos, pero no nos pertenece por entero: siempre proviene, al menos en parte, de quienes nos han anticipado en la vida, puesto que el mundo no se reconstruye totalmente con cada generación. Parece sensato, entonces, centrar nuestra atención en aquella parte de la educación más susceptible a nuestra influencia: el trabajo intencionadamente desplegado por hombres y mujeres para formar el intelecto y delinear la personalidad de quienes poseen un menor grado de instrucción o, sencillamente, aún no han recibido formación alguna<sup>162</sup>. La pregunta que, sobre la enseñanza de los derechos humanos, debemos formularnos a este efecto salta a la vista: ¿cuál es la educación adecuada para formar, según los requerimientos de legitimidad fijados por tales derechos, los valores políticos, actitudes y formas de comportamiento de los futuros ciudadanos y ciudadanas?

“Lo más importante de todo lo dicho”, anota Aristóteles con relación a las estrategias idóneas para afianzar las distintas formas de gobierno entre las que pueden optar las *polis*, “para que perduren los regímenes, y que ahora todos descuidan, es la educación de acuerdo con el sistema político<sup>163</sup>. El fondo empírico que innegablemente respalda esta observación ha suscitado un amplio consenso que alcanza variadas escuelas de pensamiento. Así, por ejemplo, Charles-Louis de Secondant –el célebre Barón de La Brède y Montesquieu– sostiene que las “*leyes de la educación*” están destinadas a “prepararnos para ser ciudadanos” y vincular “cada familia particular” a la organización de “la gran familia que las comprende todas”; en vista de lo cual “si el pueblo en general tiene un principio, las partes que lo componen, o sea las familias, lo tendrán igualmente” y, por consiguiente, “las leyes de la educación serán distintas en cada tipo de Gobierno<sup>164</sup>.”

Con mayor contundencia, Mary Wollstonecraft –pionera ilustrada del feminismo– asevera que “cualquier tipo de educación pública debe dirigirse a formar ciudadanos<sup>165</sup>, a cuyo efecto urge al gobierno a establecer un sistema de educación nacional estructurado sobre “escuelas diurnas para edades determinadas, en las que los niños y las niñas puedan educarse conjuntamente<sup>166</sup> en cuanto que “para hacer verdaderamente justo el pacto social” es imprescindible permitir que “las mujeres funden su virtud sobre el conocimiento”, lo cual “apenas es posible si no se las educa mediante las mismas actividades que a los hombres<sup>167</sup>. Pese a que el anarquista William Godwin persigue fines opuestos por lo que a la autoridad estatal respecta –concretamente, su extinción y no el fortalecimiento que se sigue de sujetar los maestros bajo su jurisdicción– se expresa en términos sorprendentemente parecidos al preconizar que “el proyecto de una educación nacional debe ser uniformemente desaprobado en vista de su evidente alianza con el gobierno”, misma que, en su opinión, alcanzaría “una naturaleza más formidable” que aquella existente entre “la Iglesia y el Estado” porque este último “no dudaría en emplearla para fortalecer sus manos y perpetuar sus instituciones<sup>168</sup>.”

En el ámbito del socialismo, Robert Owen llega a conclusiones afines en cuanto sostiene que “sólo mediante la educación, correctamente entendida, las comunidades de hombres podrán estar bien gobernadas algún día<sup>169</sup>, toda vez que la *nueva visión de la sociedad* que propone exige “entrenar a los niños desde temprana edad para adquirir buenos hábitos de toda índole” de manera que se imprima en su ánimo “un activo y ardiente deseo de promover la felicidad de cada individuo<sup>170</sup>. Similares tesis supone la crítica que, bajo el signo del utilitarismo, James Mill enfila

<sup>160</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, cit., Vol. III, Libro I, p. 20.

<sup>161</sup> Kant, Immanuel, *Pedagogía*, cit., p. 31.

<sup>162</sup> Cfr. Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 37.

<sup>163</sup> Aristóteles, *Política*, cit., 1310 a.

<sup>164</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, en IBID, *Œuvres de Monsieur de Montesquieu, nouvelle édition, revue, corrigée & considérablement augmentée par l'auteur*, Londres, Nourse, 1767, Vol. I, Libro IV, cap. I.

<sup>165</sup> Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman*, cit., p. 303.

<sup>166</sup> *Idem*, p. 310.

<sup>167</sup> *Idem*, p. 317.

<sup>168</sup> Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, Londres, Robinson, 1793, Vol. II, Libro VI, Cap. VIII.

<sup>169</sup> Owen, Robert, *Report to the County of Lanark*, en IBID, *A New View of Society and other writings*, introducción de John Butt, Londres, Dent, 1977, p. 283.

<sup>170</sup> Owen, Robert, *A New View of Society*, en *idem*, p. 20.

contra el despotismo al afirmar que “la intriga, la adulación, el cotilleo o la traición son el pródigo fruto de esa educación política que el gobierno, ahí donde los intereses del súbdito no son sino un objeto secundario, no puede evitar producir”<sup>171</sup>. Y así sucesivamente...

La lista de autores que han hecho manifiesta la íntima vinculación entre la estabilidad de un régimen político y la educación es virtualmente interminable. Podemos por tanto convenir con el Estagirita en que “nula sería la utilidad de las leyes más beneficiosas y ratificadas por todo el cuerpo de ciudadanos, si no están acostumbrados y educados en el régimen, democráticamente si las leyes son democráticas, y oligárquicamente si las leyes son oligárquicas”. Sin embargo, debemos tener presente que Aristóteles aclara que *educar conforme al régimen* no consiste meramente en “hacer lo que place a los miembros de la oligarquía o a los partidarios de la democracia”, sino que más bien atiende a procurar “aquellas cosas con las que unos pueden gobernar oligárquicamente y otros democráticamente”<sup>172</sup>. Dicho en breve, cualquier proyecto de convivencia política saldrá debilitado o fortalecido en razón del declive o aumento de su arraigo social entre la ciudadanía, dado lo cual la preservación y ennoblecimiento de los principios ético-políticos que le sostienen dependerá, en buena medida, de que las nuevas generaciones, mediante la educación, sean incorporadas en la obra común organizada conforme a éstos. Esta condición imprime a la educación un tinte ciertamente conservador, tal como hace notar Fernando Savater:

[...] conviene afirmar sin falsos escrúpulos la dimensión conservadora de la tarea educativa. La sociedad prepara a sus nuevos miembros del modo que le parece más conveniente para su conservación, no para su destrucción: quiere formar buenos socios, no enemigos ni singularidades antisociales [...] tan intrínsecamente conservadora resulta ser la educación oficial, que predica el respeto a las autoridades, como la privada y marginal del terrorista, que enseña a sus retoños a poner bombas: en ambos casos se intenta perpetuar un ideal [...] la educación es ante todo transmisión de algo y sólo se transmite aquello que quien ha de transmitirlo considera digno de ser conservado<sup>173</sup>.

Bajo esta perspectiva, el quehacer educativo puede calificarse sociológicamente como uno de los pilares del habitus en el sentido en que Pierre Bourdieu emplea esta palabra latina, esto es, como elemento fundante de una estructura estructurada predispuesta a funcionar como estructura estructurante<sup>174</sup>. Es pertinente subrayar la sutil distinción entre la connotación del sustantivo latino habitus, que alude a una manera de ser o tendencia de ánimo; y el castellano hábito (o su equivalente francés, habitude), que significa un modo especial de proceder adquirido por la repetición o el instinto. El concepto de habitus trasciende las conductas maquinales o atávicas: alude a un sistema formado por disposiciones durables de pensamiento, percepción y acción que permiten al individuo conducirse con originalidad y, no obstante ello, adaptarse al mundo social que le rodea. Tal es el motivo por el que Bourdieu le define como una estructura estructurada, dado que innegablemente es un producto de la socialización de la persona (en cuanto integra, por ejemplo, los tabúes, las reglas de cortesía o los cánones del buen gusto); pero, al mismo tiempo, le atribuye la calidad de una estructura estructurante, ya que también entraña un abanico de principios creadores y organizadores (principes générateurs et organisateurs) o, dicho con mayor sencillez, la posibilidad de producir infinidad de nuevas prácticas sociales dentro de sus propios límites<sup>175</sup>.

Una vez admitido en el plano descriptivo el importantísimo rol que juega la educación en los procesos individuales de adaptación sociopolítica, cabe preguntarnos si desde los presupuestos de un modelo de sociedad justa fundada en los derechos humanos sería pertinente proyectar, en el plano normativo, dicha actividad (sobre todo en su vertiente formal o escolar) como instrumento para uniformar las conciencias de las generaciones subsecuentes bajo el canon axiológico de dichos derechos. Norberto Bobbio confiadamente nos situó en el horizonte histórico del tiempo de los derechos y nos instó a buscar las mejores formas para su garantía: parecería justificado obrar en consecuencia y rescatar en pro de su eficacia la visión durkheimeana de la labor educativa. Dice, en efecto, Émile Durkheim:

<sup>171</sup> Mill, James, *The article Education, reprinted from the Supplement to the Encyclopædia Britannica*, cit., pp. 45-46.

<sup>172</sup> Aristóteles, *Política*, cit., 1310 a.

<sup>173</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, cit., p. 148.

<sup>174</sup> Cfr. Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 88. Véase también, del citado autor y Passeron, Jean Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1970, pp. 46-47.

<sup>175</sup> Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, cit., p. 88. Para una breve explicación sobre los contenidos conceptuales del *habitus* en la obra de Pierre Bourdieu, véase Mander, Mary, “Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies: a critique”, *European Journal of Communications*, Vol. 2, Núm. 4, 1987, pp. 428-432.

[...] cada sociedad se hace un cierto ideal de hombre, de lo que debe ser éste tanto desde el punto de vista intelectual como físico y moral; [...] ese ideal es, en cierta medida, el mismo para todos los ciudadanos de un país [...] pero] a partir de un determinado punto, se diferencia según las esferas particulares que toda sociedad alberga en su seno. Es ese ideal, a la vez único y diverso, el que representa el polo de la educación [...] y] es la sociedad, en su conjunto, y cada ámbito social específico, los que determinan ese ideal que la educación realiza. La sociedad no puede subsistir más que si existe entre sus miembros una homogeneidad suficiente: la educación perpetúa y refuerza dicha homogeneidad, fijando por adelantado en el alma del niño las similitudes esenciales que requiere la vida colectiva<sup>176</sup>.

Para Durkheim, en resumen, la educación “consiste en una socialización metódica de la joven generación”<sup>177</sup>. Sin embargo, tal como se encuentran desarrolladas, las tesis durkheimianas más bien apuntan hacia una *sobresocialización* del ser humano. Me explico. Durkheim sustrae el orden social establecido a cualquier voluntarismo, de modo que –para ser congruente con esta premisa– atribuye a las instituciones escolares el siguiente repertorio de funciones: a) dotar a la sociedad de un carácter casi natural, cohesionado y regulado por la lógica que deriva del saber positivo; b) construir personalidades individuales homologadas, y c) conferir al equilibrio social una cobertura axiológica que lo mantenga protegido de convulsiones y conflictos. Durkheim reduce así la educación a un instrumento por medio del cual la sociedad modela al individuo a su imagen y semejanza o, en otras palabras, a una actividad cuyo objetivo final radica en producir el tipo medio de ser humano socialmente disciplinado<sup>178</sup>.

Basta, entonces, con introducir las variables del *conflicto social* (Karl Marx) y la *representación sociocultural de la legitimidad* (Max Weber) en la concepción durkheimiana de la educación para que convengamos con Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron en que todo esfuerzo educativo involucra ineludiblemente un ejercicio de *violencia simbólica* basado en la imposición de significados culturales que son prejuzgados como legítimos mediante el ocultamiento de aquellas relaciones de poder que les dotan de la fuerza necesaria para, justamente, adquirir una posición dominante respecto a otros significados culturales<sup>179</sup>. En cuanto forma de violencia simbólica, la educación simplemente constituye una de las mejores coartadas al alcance de los grupos hegemónicos para imponer en el seno de una sociedad determinada las condiciones culturales que les favorecen<sup>180</sup>.

Aun cuando incurriéramos en una necedad al negar la parte de verdad que poseen tales consideraciones, es preciso matizarlas con cierta observación que ya habíamos adelantado: la reiteración de aquéllo que se considera valioso no agota las repercusiones –individuales y colectivas– que trae aparejada la faena educativa, cuya finalidad no radica exclusivamente en circunscribir al individuo, frente a unas instancias socializadoras incontestables, dentro de la más absoluta impotencia. Más bien al contrario: podemos afirmar con John Stuart Mill que “cualquier educación orientada a hacer de los seres humanos algo más que máquinas, a largo plazo les hace reclamar el control sobre sus propias acciones”<sup>181</sup>. A fin de cuentas, incluso Pierre Bourdieu reconoce que el *habitus* nos provee con una “libertad condicionada y a la vez condicional”, poco propicia a la “creación de imprevisible novedad” pero igualmente distante de la “reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales”<sup>182</sup>. Con mayor razón, bajo la norma de los derechos humanos la

<sup>176</sup> Durkheim, Émile, *Éducation et sociologie*, introducción de Paul Faconnet, París, Félix Alcan, 1922, pp. 47-48.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>178</sup> Cfr. Ortega, Félix, “La educación como forma de dominación: una interpretación de la sociología de la educación durkheimiana”, en AAVV (Fernández Enguita, Mariano, ed.), *Marxismo y sociología de la educación*, Madrid, Akal, 1986, pp. 219-235.

<sup>179</sup> Véase Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude, *La reproduction*, cit., pp. 18-26 y 249.

<sup>180</sup> No debemos olvidar que, sobre premisas marxistas, Louis Althusser atribuye a la educación un rol similar al reconocer que el “sistema de las distintas ‘escuelas’ públicas y privadas” constituye uno de los principales *aparatos ideológicos del estado* destinados a consolidar la hegemonía de las clases sociales dominantes. Véase Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en IBID, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de Oscar del Barco et al, México, Siglo XXI, 1999, pp. 114-120 y 125-128. La diferencia entre los planteamientos de Althusser y Bourdieu estriba en que, para este último, el sistema educativo contribuye a reproducir el orden social dominante no tanto por los puntos de vista que fomenta, sino por la distribución regulada del *capital cultural* que supone, esto es, porque atribuye a los educadores unos conocimientos significativos que el estudiantado presuntamente debe adquirir.

<sup>181</sup> Mill, John Stuart, *Considerations on representative government*, en *On liberty and other essays*, cit., p. 243.

<sup>182</sup> Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, cit., p. 92. En el mismo sentido, del propio autor en colaboración con Wacquant, Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992, p. 239.

educación debe ser, sin duda alguna, una actividad conservadora de los valores que sostienen aquéllos, pero no en el sentido estrecho de una continuidad acrítica del *statu quo*, sino en el sentido amplio que denota el apoyo a cierto conjunto de ideales sociales que son susceptibles de revisión.

Cabe entonces reconocer con Savater que “[a]l entregar el mundo tal como pensamos que es a la generación futura, les hacemos también partícipes de sus posibilidades, anheladas o temidas, que no se han cumplido todavía”<sup>183</sup>. Mediante el estímulo de la inteligencia, la educación abre los cauces de la novedad (y, hemos de señalarlo desde este momento, también de la utopía): quien educa se convierte en partícipe, como señala Amy Gutmann, de una *reproducción social consciente* en tanto realiza un esfuerzo deliberado por perpetuar el entramado institucional vigente<sup>184</sup>, pero también –y esto es inevitable– facilita a quien es educado, al enseñarle a pensar por sí mismo, el acceso a la alternativa, la reforma o la revolución. Esta doble perspectiva ya aparece inscrita en el concepto de educación que, hacia 1792 (es decir, en las raíces mismas de la modernidad), acuñara Mary Wollstonecraft, mismo que mantiene al día de hoy una vigencia innegable:

Por educación individual entiendo, puesto que el sentido de la palabra no ha sido definido con precisión, aquella atención prodigada a un niño para aguzar lentamente los sentidos, formar el temperamento, regular las pasiones según comiencen a fermentar, y preparar al entendimiento para trabajar antes que el cuerpo alcance la madurez, *de modo que el hombre [sic] sólo tenga que proseguir, y no comenzar, la importante tarea de aprender a pensar y razonar*<sup>185</sup>.

*Aprender a pensar*, dice Wollstonecraft: en el acto de educar está inscrita una verdadera provocación a la libertad. Precisamente, el consenso dinámico –puesto que busca la preservación de las libertades adquiridas, pero al propio tiempo admite nuevas demandas de emancipación– que sustenta los regímenes democráticos contemporáneos está estructurado, en términos teóricos, como fruto de una *libre y razonada adhesión* a los principios ético-políticos que históricamente han vinculado la democracia, en cuanto régimen de gobierno, con los derechos humanos: desde la idea de dignidad humana hasta las de libertad, igualdad, solidaridad y certeza jurídica. “[E]l Estado democrático”, escribe Alf Ross, “es aquél en que el poder político [...] se funda en una base ideológica, a saber, en la idea de derecho y no en el temor”<sup>186</sup>. De ahí que, sin una educación que radique y difunda los valores que fundamentan la primacía de los derechos humanos en la convivencia política, los alcances de la norma jurídica que les prevé puedan resultar empobrecidos: existirían instrumentos de protección respecto a concretas violaciones, pero faltarían las convicciones que posibilitan la creación y reforma de las instituciones según los parámetros de justicia requeridos por el concierto democrático<sup>187</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento de la preponderancia que reviste la educación en los valores que sustentan los derechos humanos tanto para la consolidación de la democracia como para la justa transformación de las instituciones sociales no debe tomarse a cuenta de pretexto para suscribir un *idealismo eticista* que limite los cauces de la justicia exclusivamente a la formación moral de los individuos. Una reconversión de este tipo de idealismo, cabe precisar, tampoco implica la negación de la ética como elemento válido y necesario para la instauración de una sociedad justa. Antes bien, trata de colocar en relieve que los esfuerzos encaminados a obtener una mejoría moral de los individuos son insuficientes para rectificar las relaciones sociales injustas.

<sup>183</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, cit., p. 149.

<sup>184</sup> Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 30.

<sup>185</sup> Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman*, cit., p. 128. Las cursivas son propias.

<sup>186</sup> Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, cit., p. 104.

<sup>187</sup> La confianza en el impulso que la formación ética de la persona puede obsequiar al progreso social cuenta con valiosos antecedentes en el ámbito español: por una parte, el krausismo –movimiento filosófico de la segunda mitad del siglo XIX, inspirado en la obra de Karl Christian Friedrich Krause e *importado* a España por Julián Sanz del Río–; por otra, su heredera intelectual, la “Institución de Libre Enseñanza”, fundada por Francisco Giner de los Ríos en el año de 1876. Elías Díaz resume la posición del krausismo español respecto a las relaciones entre una educación ética y la reforma social en los siguientes términos: “Considera la filosofía krausista que las correcciones a los posibles desajustes e injusticias sociales –provenientes éstas, se piensa, de factores predominantemente morales, como serían el egoísmo humano, la avaricia, la falta de amor al prójimo, etc.– deben [...] encomendarse de modo fundamental a instancias éticas –recto cumplimiento de los deberes que a cada uno corresponden–, siendo, por lo tanto, en el fondo un problema de educación moral del hombre y del ciudadano la cuestión principal a abordar y resolver”. Díaz, Elías, *La filosofía social del Krausismo español*, Madrid, Debate, 1989, p. 60. Para una breve historia del movimiento krausoinstitucionista español, véase Jiménez-García, Antonio, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1992, pp. 67 y ss.

tas si no van también dirigidos hacia una reforma concomitante de la sociedad que ha producido las normas de comportamiento moral que se pretende corregir<sup>188</sup>.

Hecha tal acotación, es posible aseverar con cierta seguridad que la aceptación social del carácter vinculante de los derechos humanos es la primera, indispensable condición de su efectividad, y que la educación juega en ello una función insustituible. Así, en vista de la trascendencia que la empresa educativa reviste en la construcción de una sociedad justa, es comprensible que Jacques Delors la percibiese como “una vía, ciertamente entre otras pero más que otras, al servicio de un desarrollo humano más armonioso, más genuino, para hacer retroceder la pobreza, la exclusión, las incomprensiones, las opresiones y las guerras”<sup>189</sup>. No obstante, es preciso admitir que el proyecto de una educación en la esfera de los derechos humanos enfrenta una dificultad práctica ulterior: la historia nos ha ilustrado pródicamente sobre los riesgos que supone una *educación en valores* impartida desde el Estado. En las sociedades democráticas, la memoria sobre el perverso papel que jugaron las instituciones educativas en el afianzamiento de los Estados totalitarios todavía suscita reticencias con relación a la intervención estatal en la formación ética de las personas. De nueva cuenta, el espectro de la manipulación ideológica ensombrece los horizontes emancipadores de los derechos humanos, en este caso, al ser referidos a la educación. Uno de los más firmes (y primigenios) detractores de una formación ético-política dirigida por instancias estatales, John Stuart Mill, manifiesta al respecto:

Las objeciones que con razón se formulan contra la educación por el Estado no son aplicables a que el Estado imponga la educación, sino a que el Estado se encargue de dirigirla; lo cual es totalmente diferente. Me opondré tanto como el que más a que todo o una gran parte de la educación del pueblo se ponga en manos del Estado [...] Una educación general del Estado es una mera invención para moldear al pueblo haciendo a todos exactamente iguales; y como el molde en el cual se les funde es el que satisface al poder dominante en el Gobierno, sea éste un monarca, una teocracia, una aristocracia, o la mayoría de la generación presente, proporcionalmente a su eficiencia y éxito, establece un despotismo sobre el espíritu, que por su propia naturaleza tiende a extenderse al cuerpo<sup>190</sup>.

Una primera salida a esta objeción podría consistir en excluir totalmente la educación moral del ámbito escolar. Con ello, sin embargo, nada se adelantaría en la solución del problema, que simplemente sería ignorado: las instituciones educativas, mediante lo que Ivan Illich denomina *currículo oculto* (*hidden curriculum*) -integrado por aquellas prácticas no curriculares dirigidas a moldear el carácter y las actitudes de los y las estudiantes- forman, de incontables maneras significativas y sutiles, el perfil ético de la persona (por ejemplo, obligándole a levantar la mano antes de hablar, exigiéndole que entregue los deberes en tiempo y, en general, conminándole a que cumpla las reglas escolares). Illich refiere el currículo oculto a la forma subrepticia en que, por medio de la escuela, toda persona (incluso en los países antaño colocados bajo la órbita del llamado *socialismo real*) es preparada, por una parte, para adaptarse a la moral propia del sistema capitalista de producción y, por otra, para perpetuar el monopolio escolarizado del aprendizaje<sup>191</sup>. Desde mi punto de vista, hoy en día el concepto de currículo oculto puede -y debe- trascender los límites dentro de los cuales le inscribió Illich, de manera que incluya toda práctica educativa que implícitamente pretenda influir sobre la formación ética de la persona. Así, la ingenuidad de una supuesta exclusión de cualquier enfoque ético en el currículo explícito (o *visible*, según la

<sup>188</sup> En este sentido, el propio Elías Díaz señala las insuficiencias del eticismo postulado por el krauso-institucionismo: “No ha dejado de ponerse de relieve desde posiciones críticas que esa concepción eticista puede conducir de hecho a la consolidación, cuando no sin más a la aceptación, de un modelo de sociedad que tiende a minimizar el conflicto real [...] sustituyéndolo por un modelo basado en una relación esencialmente armónica de los diferentes grupos y fuerzas sociales”. Díaz, Elías, *Filosofía y derechos humanos en el pensamiento krauso-institucionista español*, texto mecanuscrito, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003, p. 25.

<sup>189</sup> AAVV, *La educación encierra un tesoro*, cit., p. 13.

<sup>190</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, cit., pp. 117-118.

<sup>191</sup> “El currículo oculto”, asienta Illich, “es siempre el mismo sin importar el lugar o la escuela. Exige a los niños de cierta edad reunirse en grupos aproximadamente de treinta, bajo la autoridad de un maestro diplomado, durante 500 ó 1000 ó más horas por año. No interesa si el currículo está diseñado para enseñar los principios del fascismo, el liberalismo, el catolicismo, el socialismo o la liberación [sic], en tanto que la institución reclame la autoridad para definir qué actividades constituyen la legítima ‘educación’ [...] Lo que es importante en el currículo oculto es que los estudiantes aprenden que la educación es valiosa siempre que se adquiera en la escuela mediante un proceso de consumo gradual; que el grado de éxito que el individuo disfrutará en la sociedad depende de la cantidad de conocimientos que consume, y que aprender *sobre* el mundo es más relevante que aprender *desde* el mundo”. Illich, Ivan, “The deschooled society”, en AAVV (Buckman, Meter, ed.), *Education without schools*, Londres, Condor, 1973, p. 10.

terminología empleada por Illich) radica en que, como hemos visto, la transmisión de valores morales es inseparable de cualquier proceso educativo. Cabría afirmar, entonces, que la cuestión en disputa no consiste en decidir si deberían incluirse contenidos morales en la educación, sino más bien en determinar cuáles deben ser tales contenidos.

Otra posible (y más radical) solución al problema planteado podría ser aquella propuesta por el propio Illich: *destruir el currículo oculto mediante una desescolarización la sociedad*, de manera que los aludidos contenidos morales del quehacer educativo resulten liberados de una institucionalización –como aquella provista por la escuela– que “conduce inevitablemente a la contaminación física, a la polarización social y a la impotencia psicológica”, en tanto confunde “enseñanza con saber, promoción al curso siguiente con educación, diploma con competencia y fluidez con capacidad de decir algo nuevo”<sup>192</sup>. Al igual que en la hipótesis anterior, esta alternativa en nada contribuiría a solventar la cuestión: solo trasladaría las cargas de la educación moral a otras instituciones sociales –digamos, la familia o las comunidades más cercanas al individuo, como el vecindario– que, a la luz de los mismos parámetros establecidos por Illich, podrían resultar tanto (o más) cuestionables que la escuela.

En su iniciativa pedagógica –formulada hacia los inicios de la década de los setenta del siglo pasado– Illich era optimista respecto al éxito que podría obtener una revalorización de la educación incidental e informal que, mediante la creación de redes espontáneas de aprendizaje, evitara a toda persona, por una parte, someterse a un currículo obligatorio y, por otra, ser discriminada con base en que poseyera un certificado escolar o no<sup>193</sup>. No obstante, aun obviando las ventajas de la educación formal en ciertas materias que requieren una disciplina especial (verbi-gracia, el álgebra o el análisis químico), es indispensable llamar la atención sobre el hecho de que la supresión de las escuelas no necesariamente habrá de traducirse en una mayor libertad, como lo demuestra el hecho de que, en el año de 1971, Illich vislumbrara en la “Gran Revolución Cultural” china –que, como es sabido, se tradujo en una sanguinaria persecución de miles de intelectuales y profesionistas– un (probable) “primer intento exitoso para la desescolarización de las instituciones sociales”<sup>194</sup>.

A mi modo de ver, la mejor vía para evitar que la educación en valores dirigida desde el Estado (democrático) atropelle la libertad de los educandos y las educandas –ni siquiera merced al currículo oculto– consiste en hacer *explícita* su carga axiológica conforme a lo ordenado por los mismos principios que norman la democracia, esto es, bajo el presupuesto de un entorno ajustado al pluralismo en la expresión de ideas en que ningún grupo de poder está facultado para imponer valores o criterios éticos de manera monolítica, indiscutida o parcial<sup>195</sup>. De manera general, cabe discernir dos dimensiones conceptuales de la democracia: una *procesal* (o procedimental), y otra *sustantiva*<sup>196</sup>. La primera se caracteriza por el respeto a un método decisorio que permite evitar la concentración del poder y asegurar, al propio tiempo, su origen popular bien mediante los procedimientos de designación de los órganos constitucionales (elecciones libres y periódicas en las que compiten diferentes ofertas políticas), bien por razón de las pautas relativas a la adopción de acuerdos en aquellos órganos que son colegiados (por ejemplo, las normas en torno al debate legislativo y a las mayorías parlamentarias). El aspecto procesal constituye así el mínimo a partir del cual un régimen democrático es realizable.

La expresión política de la democracia procedimental está fincada básicamente en la llamada *regla de la mayoría*, según la cual las decisiones que afecten a toda una comunidad o que deban formularse por órganos colectivos, en ausencia de la unanimidad, deben resolverse conforme a los deseos de la *maior pars*, a raíz de lo cual queda establecido el asiento legítimo de la correlati-

<sup>192</sup> Illich, Ivan, *Deschooling society*, Londres, Calder & Boyars, 1974, p. 1. Sendas críticas igualmente demoledoras contra el sistema de educación escolarizada aparecen en la reflexión pedagógica de William Godwin y en la obra utópica de William Morris. Godwin afirma que “toda educación es despotismo” debido a que “quizás es imposible conducir a los jóvenes sin introducir en muchos casos la tiranía de la obediencia implícita”. Godwin, William, *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature*, Londres, John Anderson, 1823, Parte I, Ensayo VII. Morris, por su parte, sostiene que la escuela es poco más que una *granja de niños* cuya misión consiste en proveer al “principiante en el arte de vivir” una “miserable dosis de información poco precisa” incluso “por medio de la tortura”. Morris, William, *News from Nowhere or an epoch of rest, being some chapters from a utopian romance*, en IBID, *News from Nowhere and other writings*, Londres, Penguin, 2004, pp. 65-68 y 97-98 (capítulos V y X).

<sup>193</sup> Illich, Ivan, *Deschooling society*, cit., pp. 75 y ss.

<sup>194</sup> *Idem*, pp. 74-75.

<sup>195</sup> Cfr. Sánchez Ferriz, Remedios y Jimena Quesada, Luis, *La enseñanza de los derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 10-12.

<sup>196</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, cit., pp. 50-55.

va obligación, a cargo de las minorías, de plegarse a la voluntad mayoritaria<sup>197</sup>. En este sentido formal podemos definir la democracia en los términos sugeridos por Agustín Squella, como “un método de adopción de las decisiones colectivas o de gobierno que garantiza la participación directa o indirecta del mayor número de personas –toda la población adulta, por ejemplo–, que luego van a quedar vinculadas por esas mismas decisiones”<sup>198</sup>.

En pro de la regla de mayoría pueden aducirse argumentos tanto técnicos como axiológicos: los primeros intentan demostrar la racionalidad de la regla en orden a los objetivos que persigue, mientras que los segundos atañen a su racionalidad respecto a determinados valores<sup>199</sup>. Desde la perspectiva técnica (la más sencilla de explicar), la regla de mayoría es justificable porque permite la formación de una voluntad colectiva dentro de una asamblea, en vista de que el ideal del consenso unánime es irrealizable en la práctica (o puede realizarse sólo en raras ocasiones). Sobre esta base, la conveniencia de la regla de mayoría resulta demostrada, sencillamente, porque el consenso parcial de la *maior pars* facilita la producción de decisiones colectivas, que son imprescindibles para efectos de la existencia de todo cuerpo comunitario<sup>200</sup>.

Entre los argumentos axiológicos dirigidos a sostener la regla de mayoría destacan aquéllos postulados por Hans Kelsen. Kelsen puso de manifiesto una de las tantas tensiones existentes entre el liberalismo y la democracia al resaltar que ningún orden social podría subsistir en el supuesto de que fuera concedido a cada persona el más alto grado de libertad entendida como autodeterminación: todos los individuos se mostrarían inclinados a autodeterminarse en máximo grado sin consideración de los demás<sup>201</sup>. A partir de esta premisa, Kelsen infirió que es preciso limitar tal capacidad de autodeterminación con miras a hacer posible la convivencia social. Para Kelsen, la regla de mayoría permite esta limitación asegurando a la vez el más alto grado posible de libertad que los individuos pueden gozar en el seno de una comunidad, toda vez que conduce a “la concordia entre la voluntad individual y la voluntad colectiva expresada en el orden social”<sup>202</sup>. Dicho en otro giro, la regla de mayorías permite la instauración de unas reglas comunes –el orden jurídico–, respetando la potestad de autodeterminarse que cada uno tiene. Kelsen concluye que, en virtud de que “todos los individuos tienen valor político igual y cada uno posee el mismo derecho a la libertad”, el principio de mayoría es “una síntesis de las ideas de igualdad y libertad”<sup>203</sup>.

Sin embargo, como hace notar Norberto Bobbio, la argumentación de Kelsen presenta un punto endeble: entre el principio de mayoría y el valor democrático de igualdad no existe una relación de necesidad. En un Estado en el que, por ejemplo, sólo fuera admisible el sufragio masculino, la regla de mayoría no sancionaría el “igual valor político” de los individuos. “[P]ara poder definir un sistema como democrático”, razona el profesor italiano, “no es suficiente saber que el principio de mayoría maximiza la autodeterminación, y por ende el consenso, sino que es necesario saber también cuántos son los que se benefician de las ventajas (admitiendo que efectivamente sean ventajas) que de este principio [derivan], y cuántos son los que tienen posibilidad de autodeterminarse o expresar su consenso mediante él”. Lo que caracteriza a un sistema político democrático, por consiguiente, no es el principio de mayoría, sino el sufragio universal o, en el mejor de los casos, *el principio de mayoría aplicado a votaciones con sufragio universal*<sup>204</sup>.

No obstante, aun bajo este último supuesto, la democracia procedimental presenta múltiples complicaciones axiológicas en tanto que su utilidad se reduce a establecer, tal como advierte Alf Ross, “un método para determinar la ‘voluntad política’”, pero no para discernir “sus objetivos, fines o recursos”<sup>205</sup>. En términos muy simples: la regla de la mayoría indica *quiénes* deben gobernar, pero no *cómo* han de hacerlo. En su calidad de expediente técnico, es indiferente al hecho de que los votos se hayan emitido más o menos libremente: no atiende a la calidad de la decisión pública, sino que se circunscribe a respaldar el mayor número de los que votan en una dirección,

<sup>197</sup> Arblaster, Anthony, *Democracy*, Milton Keynes, Open University Press, 1987, pp. 69-70.

<sup>198</sup> Squella, Agustín, “Democracia y Derecho”, en AAVV (Garzón Valdés, Ernesto y Laporta, Francisco, eds.), *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Boletín Oficial del Estado, 1996, p. 512.

<sup>199</sup> Bobbio, Norberto, “La regla de mayoría: límites y aporías”, trad. de José Fernández Santillán, en IBID, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 466.

<sup>200</sup> *Idem*, pp. 471-472.

<sup>201</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, 2ª ed., trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 337-338.

<sup>202</sup> *Idem*, p.340.

<sup>203</sup> *Idem*, pp. 340-341.

<sup>204</sup> Bobbio, Norberto, “La regla de mayoría: límites y aporías”, cit., p. 469.

<sup>205</sup> Cfr. Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, cit., p. 84.

prefiriéndola a otra distinta<sup>206</sup>. De ahí que algunos autores y autoras se hayan planteado la necesidad de conceptualizar una democracia *sustancial* cuyo objeto es subsanar las limitaciones axiológicas que aquejan al principio de mayoría al trascender el simple respeto a las reglas formales que rigen la decisión popular e incidir sobre los contenidos de ésta, supeditándolos a los derechos humanos.

“[L]os derechos fundamentales”, precisa Ferrajoli, “se configuran como otros tantos vínculos sustanciales impuestos a la democracia política: vínculos negativos, generados por los *derechos de libertad* que ninguna mayoría puede violar; vínculos positivos, generados por los *derechos sociales* que ninguna mayoría puede dejar de satisfacer”<sup>207</sup>. El planteamiento de esta dimensión sustancial impide identificar, de manera simplista, el gobierno democrático con la decisión de las mayorías. Los gobiernos de mayorías no agotan la esencia de la democracia puesto que, de aceptarse esto, múltiples experiencias fascistas o totalitarias deberían ser históricamente legitimadas en aras de la aquiescencia masiva que disfrutaron en su momento. “Los movimientos totalitarios”, observa Hannah Arendt en torno a esta cuestión, “pretenden lograr organizar a las masas [...] Mientras que todos los grupos políticos dependen de una fuerza proporcionada, *los movimientos totalitarios dependen de la sola fuerza del número*”<sup>208</sup>.

En tanto régimen de gobierno, por ende, la democracia no es reducible a la simple suma de los votos. La experiencia histórica del totalitarismo nos ha mostrado que, en ocasiones, los referentes *cuantitativos* y *cualitativos* de la praxis democrática son inversamente proporcionales. Aunque es cierto que los procedimientos que aseguran el respeto a la voluntad de la mayoría representan el fundamento indispensable para la constitución de una democracia; también lo es que son incapaces de garantizar, por sí mismos, la libertad de quienes disienten del parecer mayoritario. Como anotara Alexis de Tocqueville, la tiranía no pierde su carácter opresivo por el mero hecho de que sea multitudinariamente ejercida. “En cuanto a mí”, apuntó bellamente el pensador francés, “cuando siento que la mano del poder pesa sobre mi frente poco me importa saber quién me oprime; y por cierto que no me hallo más dispuesto a poner mi frente bajo el yugo, porque me lo presenten un millón de brazos”<sup>209</sup>.

La democracia, en efecto, demanda con especial apremio ciertas garantías que amparen la libertad crítica de los grupos minoritarios y de los individuos para afirmar plenamente su legitimidad. “Un principio vital de la democracia”, explica Kelsen, “es [...] no la existencia de un liberalismo económico –porque la democracia puede ser liberal o socialista–, pero sí la garantía de las libertades: libertad de pensamiento y de prensa, libertad de cultos y de conciencia; afirmación del principio de tolerancia y, sobre todo, libertad de la ciencia, juntamente con la fe en la posibilidad de su objetividad”<sup>210</sup>. Alf Ross, a su vez, nos provee escuetamente con una recia razón justificativa del indisoluble enlace entre la libertad crítica y los regímenes democráticos: “no puede tomarse como expresión de la voluntad del pueblo un voto que no surge de una libre discusión”<sup>211</sup> puesto que ésta supone que cada actor en el espacio público “no sólo está dispuesto a tolerar las opiniones de los otros, sino también a comprenderlas y a dejarse influir por ellas, de suerte que la propia opinión definitiva se funde también en una justa consideración de lo que otros piensan y desean”<sup>212</sup>. Sólo ahí donde está en juego la libertad intelectual, apunta a continuación Ross, “la democracia es por su propia naturaleza necesariamente liberal”<sup>213</sup>.

Sin el pluralismo crítico que amparan los derechos humanos, para decirlo llanamente, no existe la democracia: el constante y libre diálogo entre diferentes concepciones éticas e ideológicas políticas permite informar y enriquecer la opinión de las mayorías al tiempo que preserva un ámbito de libertad para los disidentes. La instrumentación de los mecanismos jurídico-políticos que preservan este pluralismo en la esfera de la actividad intelectual –incluida en ésta desde el debate estrictamente político hasta los espacios sociales vinculados al arte, la religión, la ciencia o la filosofía– tiñe por tanto el criterio de soberanía popular (o sea, la *regla de mayoría*) con matices moderados, esto es, delimita la voluntad mayoritaria en cuanto asegura que sea atribuida a

<sup>206</sup> Bobbio, Norberto, “La regla de mayoría: límites y aporías”, cit., p. 470.

<sup>207</sup> Ferrajoli, Luigi, “El derecho como sistema de garantías”, en *Derechos y garantías*, cit., pp. 23-24.

<sup>208</sup> Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, 1976, p. 308. El énfasis es propio.

<sup>209</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, París, Pagnerre, 1848, II, I, cap. II (Vol. III, p. 19).

<sup>210</sup> Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., trad. de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Madrid, Guadarrama, 1977, pp. 141-142.

<sup>211</sup> Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, cit., p. 115.

<sup>212</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>213</sup> *Idem*, p. 128.

todo el pueblo –minorías incluídas– la potestad para determinar, en libertad y bajo los cánones marcados por los derechos humanos, el rumbo político que habrá de seguir<sup>214</sup>.

Este principio inevitablemente incide en las instituciones escolares. El pluralismo democrático, según observa John Dewey, supone responder a la demanda de libertad dentro de las aulas, entendida ésta como “la parte que juega el pensamiento –que es personal– en el aprendizaje”, bajo cuyo amparo se desenvuelven “la iniciativa intelectual, la independencia de observación, la invención juiciosa, la previsión de consecuencias y el ingenio para adaptarse a ellas”<sup>215</sup>. Estos parámetros pedagógicos recuerdan, en principio, el añoso reclamo ilustrado de independencia intelectual. “La frase ‘pensar por sí mismo’”, asevera kantianamente Dewey, “es un pleonasmo. Si no se lleva a cabo por uno mismo, entonces no es pensar”<sup>216</sup>. Así, una educación ética centrada en los valores que hacen posible la institución y ejercicio de un gobierno democrático debe constituir “un esfuerzo para liberarles [a los individuos] de modo que puedan buscar y encontrar el bien por su propia elección”, en obsequio de la “diversidad de bienes que la vida puede ofrecer a diferentes personas”, y de la “utilidad social de estimular a todo individuo a realizar su propia elección inteligentemente”<sup>217</sup>. El sistema educativo de una democracia prepara de este modo a la persona con miras a la “eficacia cívica o buena ciudadanía” que “denota capacidad para juzgar los hombres y medirlos discretamente, y para tomar una participación determinante tanto en hacer las leyes como en obedecerlas”<sup>218</sup>.

En cuanto precursor del pragmatismo filosófico, John Dewey aspira a superar el *dualismo* que, desde su punto de vista, asfixia la labor educativa<sup>219</sup>. El dualismo al que Dewey se opone no debe confundirse con la teoría de los derechos humanos descrita en páginas anteriores, sino que se refiere a la escisión artificial entre el pensamiento (*λόγος*) y la acción (*πράγμα*). El principio fundamental del pragmatismo establece que para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto únicamente debemos considerar los efectos concebibles de orden práctico que éste pudiere implicar, así como las acciones que habremos de preparar en consecuencia. Ello significa admitir que los seres humanos basamos la reflexión filosófica, *more epistemología*, en la certeza del conocimiento; aunque matizando que no lo hacemos por ésta en sí, sino por la seguridad que confiere a los resultados de la acción<sup>220</sup>. Aplicado en el ámbito de la educación política, este principio vendría a sostener, en resumidas cuentas, que *aprender es vivir* (*education is life*). “Creo [...]”, declara Dewey, “que la educación es un proceso de vida y no una preparación para la vida futura”<sup>221</sup>. Por consiguiente, “conciérne al profesor no simplemente el adiestramiento de los individuos, sino la formación de la vida social justa”<sup>222</sup>.

Desde la perspectiva pragmatista, empero, la sociedad justa es aquella que sencillamente se adecua al *espíritu de los tiempos*. En palabras de Dewey, “[l]a ampliación del área de intereses compartidos y la liberación de una mayor diversidad de capacidades que caracterizan a una democracia no son, naturalmente, producto del esfuerzo deliberado y consciente”, sino que “fue-

<sup>214</sup> Véase Díaz, Elías, “Socialismo democrático y derechos humanos”, en IBID, *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid, Civitas, 1978, p. 130-134.

<sup>215</sup> Dewey, John, *Democracy and education*, cit., p. 352.

<sup>216</sup> *Idem*, p. 353.

<sup>217</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>219</sup> En concepto de William James, para la comprensión del “movimiento pragmatista” resulta imprescindible la lectura de “los *Studies in Logical Theory*”, de John Dewey”. Véase James, William, *Pragmatism*, Nueva York, Meridian, 1974, p. 13.

<sup>220</sup> *Idem*, pp. 43 y ss. Richard Rorty identifica tres caracterizaciones del pragmatismo. Conforme a la primera, *pragmatismo* significa, sencillamente, la aplicación del antiesencialismo a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad”, y otros objetos propios de la especulación filosófica. La segunda caracterización define al pragmatismo como una doctrina que no admite diferencia epistemológica entre la verdad de lo que es y la verdad de lo que debe ser; que no acepta la diferencia metafísica entre hechos y valores, y que niega la diferencia metodológica entre moral y ciencia. Esta caracterización, por ende, autoriza al pragmatista a defender que toda investigación –sea científica o moral– debe seguir las pautas de una deliberación en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas concretas. Finalmente, la tercera caracterización concibe al pragmatismo como el movimiento que postula que toda investigación no tiene otro límite general que aquel impuesto por la misma conversación: los límites de la investigación filosófica no vienen determinados por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino que únicamente son deducibles de los dictámenes formulados por los propios filósofos. Cfr. Rorty, Richard, “Pragmatism, relativism and irrationalism”, en IBID, *Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Sussex, Harvester, 1982, pp. 160-176.

<sup>221</sup> Dewey, John, *My pedagogic creed*, en IBID, *Dewey on education*, selección, introducción y notas de Martin S. Dworikin, Nueva York, Teachers College Press, 1967, II, § 2.

<sup>222</sup> *Idem*, V, § 13.

ron causadas por el desarrollo de formas de manufactura y comercio, de viajes, emigraciones e intercomunicaciones que nacieron del dominio de la ciencia sobre las energías naturales”. Según el pedagogo estadounidense, sólo una vez que tales factores sociales y económicos se hubieron institucionalizado, resultó provechoso realizar un esfuerzo deliberado por sostener y extender un modelo educativo *ad hoc* a la democracia, porque “una sociedad a la que sería fatal la estratificación en clases separadas tiene que procurar que las oportunidades intelectuales sean accesibles a todos en forma equitativa y fácil”<sup>223</sup>.

En síntesis, Dewey asegura que el principio de igualdad de oportunidades (educativas) es justo porque conviene a la democracia; cuya justicia, a su vez, radica en que conviene a determinadas estructuras socioeconómicas. Esta tesis político-educativa responde a unas premisas epistemológicas que William James resumió en los siguientes términos: “[...] aquello que nos resulte más conveniente creer es verdadero, a menos que la creencia incidentalmente colisione con otra ventaja vital”<sup>224</sup>. Ello supone que el pragmatismo no se aviene enteramente con la fundamentación ética de los derechos humanos, cuya afirmación normativa es independiente de las desventajas prácticas que acarree al conjunto de la sociedad: los derechos, como expliqué en algún epígrafe previo, son *triumfos* del individuo contra la mayoría. “[U]n individuo”, asienta Ronald Dworkin sobre esta cuestión, “tiene *derecho* a un acto político determinado, dentro de una teoría política, si el prohibirle realizar dicho acto, cuando él lo requiere, no está justificado dentro de esa teoría aunque, habida cuenta de todas las circunstancias, los objetivos de la teoría fueran incumplidos por dicho acto”<sup>225</sup>. Aún más categórico declara John Rawls: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Por esta razón la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos”<sup>226</sup>.

Curiosamente, incluso William James se resistió a llevar los basamentos epistemológicos del pragmatismo hasta sus últimas consecuencias en lo que concierne a la justicia. En cierta memorable conferencia dictada ante el *Yale Philosophical Club* en el año de 1891, James afirmó su adhesión al principio de utilidad formulado por “los Bentham, los Mills y los Bains”, a quienes agradeció que hubiesen prestado a la humanidad el servicio de evidenciar que, en términos reales, “muchos entre nuestros ideales humanos” tienen su fuente última en “la asociación con actos de mero placer corporal y alivio del dolor”<sup>227</sup>. No obstante, inmediatamente atemperó esta declaración utilitarista al manifestar que “es imposible explicar todos nuestros sentimientos y preferencias de esta forma tan simple”<sup>228</sup> y, finalmente, la contradujo abiertamente al lanzar al público el siguiente interrogante, en el que resuena la tremenda angustia vital de Ivan Karamazov:

¿O bien, si se nos ofrece la hipótesis de un mundo en que las utopías de los señores Fourier, Bellamy y Morris hubiesen sido todas realizadas, y millones se mantuvieran permanentemente felices bajo la sola condición de que cierta alma perdida en el lejano borde de las cosas tuviese que sobrellevar una vida de solitaria tortura, qué sino una específica e independiente clase de emoción nos haría sentir inmediatamente, aunque se alzara en nosotros un impulso para asir la felicidad así ofrendada, lo odioso que sería su disfrute al haber sido deliberadamente aceptado como el fruto de esa oferta?<sup>229</sup>

Es asaz significativo que uno de los adalides del movimiento pragmatista admitiera que, aun dentro de los parámetros democráticos, la mayoría no necesariamente es poseedora de la verdad o la justicia. Pese a ello, debemos admitir que en una democracia cierta dosis de pragmatismo educativo es admisible –y hasta necesaria–, aunque para ello es preciso que epistemológicamente se mantengan separados dos de los problemas que hemos discutido en las páginas

<sup>223</sup> Dewey, John, *Democracy and education*, cit., p.101.

<sup>224</sup> James, William, *Pragmatism*, cit., p. 60.

<sup>225</sup> Dworkin, Ronald, *Rights taken seriously*, cit., p. 169. Para Dworkin, cabe aclarar, “un estado de cosas es un *objetivo* dentro de una teoría política determinada si, dentro de esa teoría, el que un acto político favorezca o preserve ese estado de cosas cuenta en favor de dicho acto, y el que lo retarde o amenace cuenta en contra de él”. *Ibidem*

<sup>226</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 1.

<sup>227</sup> James, William, “The moral philosopher and the moral life”, *International Journal of Ethics*, Vol. 1, Núm 3, 1891, p. 332.

<sup>228</sup> *Ibidem*

<sup>229</sup> *Idem*, p. 333.

previas: de un lado, la fundamentación de los derechos en razones de justicia (principalmente, el reconocimiento de la igual dignidad de las personas que, a su vez, justifica la tutela de los débiles) y no de utilidad; del otro, la búsqueda de medios pedagógicos que acorten la distancia entre la teoría y la práctica de los principios democráticos (tanto en su vertiente procedimental como en la sustancial).

“La escuela”, anota Dewey, “llega a ser una forma de vida social, una comunidad en miniatura y en íntima interacción con otros modos de experiencia asociada más allá de los muros escolares”<sup>230</sup>. Los planteamientos pragmatistas –en el segundo sentido anotado– nos permiten discernir claramente que, bajo contextos democráticos, la enseñanza de la ética subyacente a los derechos humanos desdibuja la frontera que tales muros trazan entre las aulas y el mundo social: la escuela es la sociedad (*school is society*) que anticipa, reproduce y proyecta la experiencia de una convivencia política fundada en el reconocimiento de la igual libertad atribuible a cada individuo.

Podemos convenir, pues, con Gregorio Peces-Barba en que una educación en los valores que nutren los derechos humanos, lejos de crear ciudadanos sumisos, impulsa “la libertad crítica, la independencia y la autonomía de todos para rechazar a gobernantes corruptos, autoritarios o falaces, y para desterrar la manipulación y la mentira de la vida pública”<sup>231</sup>. La educación en derechos humanos no es adoctrinamiento: en tanto instancia cultural que mantiene y profundiza los regímenes democráticos, por obra de estos últimos se encuentra, a su vez, acotada en sus métodos y contenidos. El juego democrático confiere al proceso educativo que involucra tales derechos una complejidad específica que también es expresión de cierta majestad. Pocos esfuerzos humanos procuran tan prodigiosa esperanza en la promesa que entrañan –y tan oscuro espanto en su frustración– como una instrucción para la libertad. “Nunca se repetirá bastante que nada hay más fecundo en maravillas que el arte de ser libre”, nos advirtió Tocqueville hace más de siglo y medio, “pero nada asimismo tan duro como el aprendizaje de la libertad. No sucede igual con el despotismo [...] Los pueblos se adormecen en el seno de la prosperidad momentánea que produce, y cuando se despiertan son miserables. La libertad, por el contrario, nace de ordinario entre tormentas, se establece trabajosamente y con discordias civiles, y sólo cuando ya es vieja se pueden conocer sus beneficios”<sup>232</sup>.

Difícilmente podemos añadir algo a las consideraciones que Tocqueville formulara sobre los afanes que atrae el noviciado en el laborioso oficio de la autonomía. La libertad, desde luego, es muy exigente con las sociedades y los individuos que emprenden la titánica labor de conquistarla, pero a cambio ofrece, con generosidad, el más bello y raro de los frutos: personas capaces de labrar, para sí y para quienes les rodean, los frágiles senderos de la creatividad, la fantasía, la ternura, y quizás –con un poco de suerte– la felicidad.

## 5. Hacia un acuerdo universal sobre la enseñanza de los derechos humanos

Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial no es factible identificar un esfuerzo pedagógico sistemático orientado hacia los entonces malamente llamados –puesto que semejante denominación excluye a la mitad de la humanidad– “*derechos del hombre*”. La barbarie desatada por aquella conflagración global modificó radicalmente esta situación. Desde el año de 1948, los tratados y declaraciones internacionales de carácter universal han perfilado gradualmente un mínimo consenso en torno a la ineluctable necesidad de una educación en derechos humanos que ha influido de modo decisivo en el marco pedagógico dentro del cual se inscribe su enseñanza<sup>233</sup>. Dado que esta cuestión atañe sólo tangencialmente al objeto de la presente investigación, no emprenderé un análisis integral de tales instrumentos de Derecho Internacional, limitándome en cambio a esbozar las pautas que los más relevantes han establecido en la materia. Desde este punto de vista sintético, el primer aspecto a destacar es la expresión de una anuencia generaliza-

<sup>230</sup> Dewey, John, *Democracy and education*, cit., p. 418. Véase asimismo, del propio autor, *My pedagogic creed*, cit., II, § 1.

<sup>231</sup> Peces-Barba, Gregorio, “La educación en valores, una asignatura imprescindible”, *El País*, 22 de noviembre de 2004, p. 16.

<sup>232</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, cit., I, II, cap. VI (Vol. II, p. 117).

<sup>233</sup> Cfr. Hodgson, Douglas, “The international right to education and education concerning human rights”, *The International Journal of Children's Rights*, Vol. 4, Núm. 3, 1996, pp. 238-240 y 253-254; y Tuvilla Rayo, José, “Enseñanza de los derechos humanos en EGB”, *Nexo. Revista de Educación*, Delegación provincial de Educación de Almería, Núm. 5, febrero de 1987, p. 36.

da respecto al empleo de la educación como instrumento para la promoción y difusión de los derechos que aparece ya en las primeras líneas de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*:

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

El artículo 26.1 de la *Declaración* proclama que “[t]oda persona tiene derecho a la educación”. El párrafo segundo del citado precepto dispone a su vez que “[l]a educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de este modo, calificó a la educación como un *derecho* y delineó el *perfil dual* que habría de marcar su desarrollo normativo en posteriores instrumentos internacionales: por una parte, subrayó una vertiente *axiológica* que debería determinar sus contenidos, referidos al pleno desarrollo de la personalidad humana y el respeto a los derechos y libertades fundamentales; por otra, también colocó el acento en una vertiente *teleológica* que definió los fines que debería perseguir, asentados en la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las naciones y los grupos étnicos o religiosos, así como el desarrollo de las actividades de Naciones Unidas para la conservación de la paz<sup>234</sup>. Una y otra evocan las exhortaciones de John Locke respecto a la necesidad –moral y política– de una educación destinada a corregir y refrenar la crueldad humana: “Y, ciertamente”, asegura Locke, “si la preservación de toda la humanidad, tanta como la que yace en nosotros, fuera la persuasión de cada uno, como si se tratase de un deber y del verdadero principio que regula nuestra religión, nuestra política y nuestra moralidad, el mundo sería un lugar más tranquilo y amable del que es”<sup>235</sup>.

La delimitación de la educación en tanto derecho humano presenta desde esta primera etapa en su evolución normativa el tratamiento de un *empowerment right* dotado, a su vez, de un fuerte contenido ético y político<sup>236</sup>. Dicho derecho, podemos afirmar con Ignacio Campoy Cervera, adquiere de este modo la calidad de un instrumento jurídico idóneo “para que las personas puedan diseñar sus planes de vida y actuar para su efectiva consecución”<sup>237</sup>. De ello se desprenden dos implicaciones: primero, que el *derecho a la educación* está diseñado con miras a *conferir poder* (o *empoderar*, si nos permitimos el anglicismo que ha encontrado una calurosa acogida, por ejemplo, en los círculos feministas) en cuanto permite a la persona establecer su proyecto de vida en forma autónoma; y, segundo, que con miras a tal empoderamiento la *educación* debe constituirse en una actividad orientada a suscitar en el alumno o la alumna los valores y bienes que precisa como persona dotada de dignidad, mismos que precisamente encuentran expresión en los derechos humanos. El derecho a la educación, por consiguiente, *constituye una herramienta ética y jurídica para el ejercicio de los demás derechos humanos*, como lo manifestara Mustapha Menendi en el Informe presentado de conformidad con la resolución 1997/7 de la Subco-

<sup>234</sup> Sauca, José María, *La enseñanza de la fundamentación de los derechos humanos*, cit., p. 6.

<sup>235</sup> Locke, John, *Some thoughts concerning education*, en IBID, *The educational writings of John Locke*, cit., § 116.

<sup>236</sup> Cfr. Ugarte Artal, Carolina, *Las Naciones Unidas y la educación en derechos humanos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, p. 160. Estimo forzoso dejar asentado que este texto me fue útil para esbozar un esquema descriptivo del marco jurídico internacional aplicable a la educación en la esfera de los derechos humanos, así como para perfilar algunos de los conceptos más básicos sobre el tema. No obstante, los presupuestos éticos que en él se definen son, en muchos aspectos, abiertamente contradictorios con los que informan el presente trabajo. La autora, por ejemplo, enuncia entre los valores subyacentes a los derechos humanos la *piEDAD* (disposición a venerar el propio origen), el *honor* (tendencia a reconocer el mérito a los mejores y la aspiración a la fama) y la *observancia* [sic] (inclinación a aceptar la autoridad legítima por la que se confiere honor a las personas constituidas en dignidad). *Idem*, pp. 198-205. Aunque, hasta cierto punto, puede ser ameno leer, en pleno siglo XXI, un intento por conciliar los valores propios de la sociedad feudal con los más recientes documentos internacionales sobre derechos humanos, parece pertinente recordar que, bajo la óptica del dualismo, éstos sólo se encuentran fundados en determinados contenidos morales, reconducibles a la ética pública de la modernidad que se forjó históricamente mediante las progresivas aportaciones de las tradiciones liberal, democrática, socialista y feminista.

<sup>237</sup> Campoy Cervera, Ignacio, *La fundamentación de los derechos de los niños*, cit., p. 1014.

misión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, adscrita a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU:

1. Conviene recordar que el derecho a la educación constituye, en todas sus facetas, un derecho fundamental del ser humano. No respetar ese derecho equivale a impedir el disfrute de los demás derechos, puesto que la ignorancia, consecuencia de una educación que no ha podido desarrollar plenamente todas sus posibilidades, priva a la persona de su dignidad y de los medios que le permitan ser reconocida. Los derechos civiles y políticos, al igual que la libertad de expresión, la libertad de asociación o el derecho a la participación en la vida política no adquieren contenido y significado más que a condición de que la persona haya podido beneficiarse de una educación.
2. La educación es un vehículo de transmisión de la cultura y, por ende, de identidad cultural. La educación promueve así el ejercicio de los derechos sociales y económicos: una persona educada tiene más oportunidades de encontrar un puesto de trabajo, es más consciente de su derecho a la salud, a la vivienda y a la alimentación. Pero es capaz, sobre todo, de utilizar los medios que le permitan acceder por su cuenta a esos bienes fundamentales<sup>238</sup>.

La idea de la educación como un derecho que potencia el goce de otros derechos también está implícita en la *Declaración de los Derechos del Niño* (1959)<sup>239</sup>, cuyo preámbulo asentó que debe procurarse a toda persona una “infancia feliz”, sustentada en el disfrute de los derechos y libertades enunciados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y, particularmente, en la “protección y cuidado especiales” que requieren los niños y las niñas debido a su “falta de madurez física y mental”. Sobre este tenor, en su principio décimo estableció que “el niño debe ser protegido contra las prácticas que puedan fomentar la discriminación racial, religiosa o de cualquier otra índole” y sostuvo –a modo de juicio de intenciones– que “debe ser educado en un espíritu de comprensión, tolerancia, amistad entre los pueblos, paz y fraternidad espiritual, y con plena conciencia de que debe consagrar sus energías y aptitudes al servicio de sus semejantes”. La educación aparece así configurada como una especie de garantía jurídico-cultural de la igualdad entre las personas.

En forma parecida, al año siguiente la *Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza* (1960)<sup>240</sup> hizo hincapié, prácticamente con las mismas palabras empleadas en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, sobre los contenidos y fines de la actividad educativa. “[L]a educación”, ordena su artículo 5.1, “debe tender al pleno desenvolvimiento de la personalidad humana y a reforzar el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, y [...] debe fomentar la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales o religiosos, y el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”<sup>241</sup>.

La situación varió ligeramente con el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966), cuyo numeral 13.1 dispone que “[...] la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales [...] asimismo [...] debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del manteni-

<sup>238</sup> Comisión de Derechos Humanos, *El ejercicio del derecho a la educación, inclusive la educación en materia de derechos humanos*, Informe anual del experto sobre el derecho a la educación, Mustapha Menendi, presentado de conformidad con la resolución 1997/7 de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Ginebra, Naciones Unidas, 1999, p. 5. Es posible acceder a dicho informe en línea: <http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridocda.nsf/TestFrame/d5c3b2ab4300f013802567cb004da3a8?Opendocument> (Consulta de 3 de agosto de 2005).

<sup>239</sup> Proclamada por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 1386 (XIV) del 20 de noviembre de 1959. La versión castellana del documento es asequible en línea: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/25\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/25_sp.htm) (Consulta del 1º de octubre de 2008).

<sup>240</sup> Adoptada el 14 de diciembre de 1960 por la UNESCO. Entró en vigor el 22 de mayo de 1962, de conformidad con lo dispuesto en su artículo 14. Es posible acceder al texto en línea: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d\\_c\\_educ\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d_c_educ_sp.htm) (consulta del 3 de marzo de 2005).

<sup>241</sup> Respecto a las relaciones entre la proscripción de las conductas discriminatorias y la educación, véanse los artículos 7º y 10, respectivamente, de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* (1965) y de la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (1979).

miento de la paz”. La novedad del antedicho *Pacto* reside entonces en la imposición sobre las instituciones educativas de un deber general de capacitación para la participación democrática. No obstante, al igual que los textos anteriormente citados, el *Pacto* insiste en mantener una aproximación axiológica al concepto de educación, que resulta definido como un proceso tendente a la aprehensión del núcleo valorativo común de los derechos humanos: la dignidad de la persona.

Con el paso de los años, empero, los documentos internacionales específicamente dedicados a la materia renunciaron a intentar una delimitación de los contenidos del derecho a la educación para, en cambio, relacionarlo instrumentalmente con los valores representados por los derechos humanos, fortaleciendo de este modo su viso de *empowerment right*. En 1974, la UNESCO expidió una *Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacionales y la Educación relativa a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales*<sup>242</sup> que define la educación como un “proceso global de la sociedad, a través del cual las personas y los grupos sociales aprenden a desarrollar conscientemente en el interior de la comunidad nacional e internacional y en beneficio de ellos, la totalidad de sus capacidades, actitudes, aptitudes y conocimientos” (§ 1). Dicho documento establece que, a efecto de cumplir los fines atribuidos a la educación en el artículo 26 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, las políticas educativas deben encontrarse orientadas hacia los siguientes objetivos (§ 4): a) la adopción de una dimensión internacional y una perspectiva global en todos los niveles y formas de la educación; b) la comprensión y respeto entre todos los pueblos, sus culturas, civilizaciones, valores y modos de vida; c) el reconocimiento de la creciente interdependencia mundial de los pueblos y las naciones; d) el impulso de la capacidad de comunicarse con los demás; e) el conocimiento no sólo de los derechos, sino de los deberes que tienen las personas, los grupos sociales y las naciones para con los demás; f) la comprensión de la necesidad de la solidaridad y la cooperación internacionales, y g) el fomento en cada persona de la disposición a participar en la solución de los problemas de su comunidad, de su país y del mundo.

Según la referida *Recomendación*, unas políticas educativas ajustadas a los mencionados objetivos deberían –por vía del acoplamiento entre el aprendizaje, la formación, la información y la acción– rendir los siguientes resultados (§ 5): a) propulsar el adecuado desenvolvimiento intelectual y afectivo del individuo; b) enriquecer el sentido de la responsabilidad social y de la solidaridad con los grupos menos afortunados; c) conducir a la observancia del principio de igualdad en la conducta diaria; d) instruir en la observación de las reglas elementales de procedimiento aplicables a toda discusión y, finalmente, e) incentivar la aptitud para formular juicios de valor fundados en un análisis racional de los hechos y factores pertinentes. Los métodos pedagógicos idóneos para la obtención de estos resultados, continúa indicando la *Recomendación*, serán aquéllos que, apelando a la imaginación de la persona, le preparen para ejercer sus derechos y gozar de sus libertades, sin dejar de reconocer y respetar los derechos de los demás (§ 12). El compromiso ético inherente a esta labor exige que los educadores y las educadoras adquieran plena conciencia de las motivaciones últimas de su labor en razón de su adhesión, por un lado, a los valores que fundamentan los derechos humanos y, por otro, al objetivo de “cambiar la sociedad” [sic] de manera que éstos alcancen relevancia práctica (§ 33).

A efecto de instituir eficazmente este proceso de transformación social, la *Recomendación* propone iniciar a las alumnas y los alumnos en los procedimientos apropiados para participar en la vida cultural de la comunidad y en los asuntos públicos (§ 13). Entre los medios para educar en la participación, la *Recomendación* enuncia el análisis crítico de los factores económicos y políticos, históricos y presentes, que están en la base de las contradicciones y tensiones entre los países (§ 14); la elucidación de cuáles son las verdaderas ambiciones de los pueblos y su incompatibilidad con los intereses de los grupos monopólicos de poder económico o político que practican la explotación y fomentan la guerra (§ 15), y la cooperación de los estudiantes en la organización de los estudios y de la institución educativa a la que concurren como un apoyo para la formación cívica (§ 16).

La *Recomendación* comentada trajo aparejados importantes avances respecto al acuerdo sobre educación en derechos humanos alcanzado en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, puesto que amplía sus horizontes pedagógicos hacia las facetas afectivas de la persona y aconseja la adopción de medidas didácticas activas para la instauración de una sociedad libre

<sup>242</sup> Aprobada por la Conferencia General de la UNESCO, en su 18ª reunión, el 19 de noviembre de 1974. La Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) ofrece la traducción castellana en línea: [http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/77\\_sp.htm](http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/77_sp.htm) (consulta del 3 de marzo de 2005).

de igualdad. Algunos años más tarde, la *Convención de los Derechos del Niño* (1989)<sup>243</sup> confirió un tratamiento similar a los vínculos entre la educación en derechos humanos y la preparación para participar en los espacios públicos. Conforme a su artículo 29.1, la educación de los niños y las niñas debe encontrarse encaminada a la consecución de las siguientes finalidades: a) desarrollar la personalidad, las aptitudes y la capacidad mental y física del infante hasta el máximo de sus posibilidades; b) inculcarle el respeto de los derechos humanos, las libertades fundamentales y los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas; c) infundirle respeto hacia sus padres, hacia su propia identidad cultural, hacia su idioma y hacia sus valores, incluidos los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya; d) *disponerle para asumir una vida responsable en una sociedad libre*, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de género y amistad hacia todos los pueblos y grupos étnicos, nacionales y religiosos, así como con relación a las personas de origen indígena, y e) inculcarle el respeto del medio ambiente natural.

Posteriormente, en marzo de 1993, la *Declaración de Montreal* y el concomitante *Plan Mundial de Acción para la Educación en pro de los Derechos Humanos y la Democracia* de la UNESCO<sup>244</sup> marcaron un nuevo hito en el consenso internacional sobre la educación en derechos humanos al consolidar la articulación existente entre ésta y el modelo político democrático bosquejada tanto en la *Recomendación* de 1974 como en la *Convención de los Derechos del Niño*. “[E]l aprendizaje”, manifiesta el aludido *Plan Mundial de Acción*, “no constituye un fin en sí, sino más bien un medio tendente a eliminar las violaciones de los derechos humanos y a construir una cultura de paz basada en la democracia, el desarrollo, la tolerancia y el respeto mutuo”. Asimismo, advierte que “el ascenso del nacionalismo y la intolerancia [...] exige estrategias de educación especiales y anticipatorias destinadas a prevenir el estallido de conflictos violentos y las violaciones de los derechos humanos que los acompañan”. Puesto que las reformas graduales -no pueden considerarse ya satisfactorias-, exhorta a coordinar los esfuerzos educativos -tanto formales como informales- en orden “a la promoción de los valores democráticos, el sostenimiento de los impulsos en pro de la democratización” y el “fomento de la transformación social basada en los derechos humanos y la democracia”. La enseñanza de los derechos humanos trasciende así la simple aprehensión de conceptos y adquiere una relevancia singular en tanto medio *ad hoc* para formar el comportamiento de la persona en el cultivo de aquellos valores y actitudes para el aprecio de sí misma y de los otros que constituyen la base de la convivencia democrática y, consecuentemente, de la participación en las cuestiones públicas que ésta requiere.

La *Declaración de Montreal*, por su parte, se encuentra estructurada alrededor de cuatro tesis fundamentales (§ 2) que pueden denominarse *axiológica*, *funcional*, *garantista* y *pedagógica* en tanto que, respectivamente, se encuentran dirigidas hacia: a) el contenido valorativo de la educación en derechos humanos; b) la definición de su función social; c) la evaluación de sus nexos con el sistema jurídico, y d) la tipificación de los mejores métodos para practicarla<sup>245</sup>. La tesis axiológica sostiene que “los valores democráticos son un requisito para el ejercicio efectivo de los derechos humanos y de las libertades fundamentales”, dado lo cual es conveniente “conceder una atención particular a la educación en derechos humanos y en democracia”. La tesis funcional afirma que “la educación en derechos humanos y en democracia es un derecho fundamental y una condición esencial para el pleno desenvolvimiento de la justicia social, de la paz y del desarrollo”, así como que el ejercicio de este derecho contribuye “a preservar la democracia y a asegurar su progreso en su sentido más amplio”. La tesis garantista asevera que “la educación en derechos humanos y en democracia” sirve para apuntalar “los esfuerzos tendentes a proteger los derechos humanos y a prevenir su violación”. Por último, la tesis pedagógica mantiene que el proceso educativo debe ser “democrático en sí mismo”, es decir, “basado en la participación” y concebido de tal manera que permita a los individuos y a la sociedad civil “mejorar su calidad de vida”.

<sup>243</sup> Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 44/25 de 20 de noviembre de 1989. Entró en vigor, de conformidad con el artículo 49, el 21 de septiembre de 1990. El texto se encuentra disponible en línea: [http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/k2crc\\_sp.htm](http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/k2crc_sp.htm) (consulta del 7 de marzo de 2005).

<sup>244</sup> Adoptados por el Congreso Internacional sobre la Educación en Derechos Humanos, celebrado en la ciudad de Montreal (Canadá) entre los días 8 y 11 de marzo de 1993. La versión castellana del Plan es asequible en el siguiente sitio web: <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/ab5a14c4899094f8802568ee00552e4d?Opendocument> (consulta del 7 de marzo de 2005). La *Declaración de Montreal*, por su parte, se encuentra recogida y comentada en Sánchez Ferriz, Remedios y Jimena Quesada, Luis, *La enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 117-128 y 200-205.

<sup>245</sup> Sauca, José María, *La enseñanza de la fundamentación de los derechos humanos*, cit., p. 6.

El aspecto más notable de la *Declaración de Montreal* reside precisamente en la introducción de metodologías pedagógicas y técnicas didácticas de corte participativo como elemento obligatorio de la educación en derechos humanos, a raíz de lo cual fueron drásticamente modificados los enfoques previos sobre el tema<sup>246</sup>. Desde la perspectiva de la *Declaración de Montreal*, la enseñanza y el aprendizaje de tales derechos deben ser actividades tanto participativas como operativas, creativas e innovadoras en todos los espacios que abarca la sociedad civil. Bajo estas premisas, la educación en la esfera de los derechos humanos deviene en un proceso que únicamente alcanza la máxima efectividad cuando es impulsado por las propias personas hacia las cuales va dirigido.

La *Declaración de Montreal* concluye con una recomendación dictada al director general de la UNESCO para que “someta el Plan Mundial de Acción para la Educación en pro de los Derechos Humanos y la Democracia a la atención de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos”. En el seno de esta Conferencia –que fue celebrada en Viena (Austria) entre el 14 y el 25 de junio de 1993– 171 países reiteraron la universalidad, indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos mediante la adopción de la *Declaración de Viena* y su correspondiente *Programa de Acción*<sup>247</sup>, documentos que reorientaron el marco de planificación, diálogo y cooperación entre los Estados para promover un enfoque holístico sobre la difusión y promoción de dichos derechos que involucrara a un mayor número de actores en el ámbito nacional, regional e internacional<sup>248</sup>. Con relación a la educación en derechos humanos, la referida Conferencia llegó a la siguiente determinación, según consta en la *Declaración de Viena* (§ 33):

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reitera el deber de los Estados, explicitado en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y en otros instrumentos internacionales de derechos humanos, de encauzar la educación de manera que se fortalezca el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales. La Conferencia destaca la importancia de incorporar la cuestión de los derechos humanos en los programas de educación y pide a los Estados que procedan en consecuencia. La educación debe fomentar la comprensión, la tolerancia, la paz y las relaciones de amistad entre las naciones y entre los grupos raciales o religiosos y apoyar el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas encaminadas al logro de esos objetivos. En consecuencia, la educación en materia de derechos humanos y la difusión de información adecuada, sea de carácter teórico o práctico, desempeñan un papel importante en la promoción y el respeto de los derechos humanos de todas las personas sin distinción alguna por motivos de raza, sexo, idioma o religión y debe integrarse en las políticas educativas en los planos nacional e internacional.

El *Programa de Acción de Viena*, por su parte, dispone (§ 78 y 79):

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos considera que la educación, la capacitación y la información pública en materia de derechos humanos son indispensables para establecer y promover relaciones estables y armoniosas entre las comunidades y para fomentar la comprensión mutua, la tolerancia y la paz [...] Los Estados deben tratar de eliminar el analfabetismo y deben orientar la educación hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales. La Conferencia Mundial de Derechos Humanos pide a todos los Estados e instituciones que incluyan los derechos humanos, el derecho humanitario, la democracia y el imperio de la ley como temas de los programas de estudio de todas las instituciones de enseñanza académica y no académica.

<sup>246</sup> Para una crónica de exitosas experiencias orientadas al establecimiento de relaciones sinérgicas entre la educación y la práctica de una democracia participativa, mismas que fueron realizadas en países con entornos socioculturales sumamente heterogéneos (en el nivel preescolar, Costa Rica y Francia; en la educación primaria, Corea; en la enseñanza secundaria, Hungría, Senegal y Suiza; y en la formación de los docentes, Colombia y Filipinas) véase Meyer-Bisch, Patrice, *La culture démocratique: un défi pour les écoles*, Paris, UNESCO, 1995.

<sup>247</sup> Aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993. Ambos documentos se encuentran disponibles en línea: [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Sp?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Sp?OpenDocument) (consulta del 7 de marzo de 2005).

<sup>248</sup> Cfr. Pettman, Ralph et al, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos. Actividades prácticas para escuelas primarias y secundarias*, 2ª ed., Nueva York/Ginebra, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2004, pp. 5 y 6.

Uno de los acuerdos más destacables entre los consignados en el *Programa de Acción de Viena* es el reconocimiento de la necesidad de una adaptación flexible de los derechos humanos en atención a los requerimientos, actuales y futuras, de su promoción y defensa (§ 17). En lo referente al derecho a la educación, esto tiene variadas implicaciones. Primero, ciertas necesidades materiales –por ejemplo, el acceso a ciertas fuentes de información o dispositivos didácticos– deben satisfacerse previamente para darle cumplimiento. Segundo, también será preciso acomodar dicho derecho a las necesidades circunstanciales –y por tanto cambiantes– que caractericen las distintas situaciones históricas por las que atraviesen aquéllas sociedades en que sea aplicado. Esta puede ser la clave de la función social de la educación en derechos humanos: garantizar un bagaje cultural mínimo, en constante proceso de adecuación, que obsequie a la persona los instrumentos idóneos para prevenir y denunciar los actos violatorios de los derechos humanos. El propio *Programa de Acción de Viena* parece dar la pauta para esta interpretación al establecer que “la educación en materia de derechos humanos debe abarcar la paz, la democracia, el desarrollo y la justicia social, tal como se dispone en los instrumentos internacionales y regionales de derechos humanos, a fin de lograr la comprensión y sensibilización de todos acerca de los derechos humanos con objeto de afianzar la voluntad de lograr su aplicación a nivel universal” (§ 80).

Por su especial relevancia, es preciso hacer referencia a la 44ª reunión de la Conferencia Internacional de Educación, auspiciada por la UNESCO en la ciudad de Ginebra (Suiza) entre los días 3 y 8 de octubre de 1994. En el seno de dicha Conferencia se adoptaron una Declaración, un Proyecto de Plan de Acción y una Resolución en la que se instaba al Director General de la UNESCO para que tomase en consideración la elaboración de dicho Plan con miras a futuras acciones<sup>249</sup>. En la *Declaración de la 44ª reunión de la Conferencia Internacional de Educación* se afirma que “la educación debe fomentar conocimientos, valores, actitudes y aptitudes favorables al respeto de los derechos humanos y al compromiso activo con respecto a la defensa de tales derechos y a la construcción de una cultura de paz y democracia” (§ 1). Para lograr estos propósitos, se apunta que es indispensable crear en los centros de enseñanza “un clima que contribuya al éxito de la educación para el entendimiento internacional, a fin de que se conviertan en los lugares, por excelencia, donde se ejerce la tolerancia, se respetan los derechos humanos, se practica la democracia y se aprenden la diversidad y la riqueza de las identidades culturales” (§ 2.2). El objetivo último hacia el que se dirigen estas medidas consiste en formar “ciudadanos responsables, comprometidos con la paz, los derechos humanos, la democracia y el desarrollo sostenible” (§ 2.6).

El *Proyecto de Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia*<sup>250</sup>, por su parte, señala las finalidades que la educación sobre las tres mencionadas materias debe satisfacer en el plano institucional, tanto en la esfera nacional como en la internacional. Entre tales fines descuellan los siguientes: a) fomentar en todos los individuos el sentido de los valores universales y “tipos de comportamiento” [sic] en los que se basa una cultura de la paz (§ 6); b) promover la capacidad para apreciar el valor de la libertad y las aptitudes que permitan responder a sus retos, esto es, hacer frente a “situaciones difíciles e inciertas” (§ 7); c) desarrollar la capacidad de reconocer y aceptar los valores que existen en la diversidad de los individuos, los sexos y las culturas, así como las capacidades de comunicación, generosidad y cooperación (§ 8); d) incentivar la capacidad para resolver los conflictos con métodos no violentos (§ 9); e) cultivar la capacidad de realizar elecciones ponderadas, basadas en juicios no sólo sobre las situaciones actuales, sino también sobre previsiones en torno al futuro deseable (§ 10); f) enseñar el respeto debido al patrimonio cultural, el medio ambiente y las pautas de consumo que conducen al desarrollo sostenible (§ 11), y e) nutrir sentimientos de solidaridad y equidad en los planos nacional e internacional, bajo una perspectiva de desarrollo equilibrado y a largo plazo (§ 12). Por lo que respecta a los métodos pedagógicos que deben empeñarse en estas tareas, el Proyecto estima conveniente fomentar la utilización de las técnicas activas, las tareas en grupo, la discusión sobre cuestiones morales y la enseñanza personalizada. En cuanto a las orientaciones institucionales, propone fomentar, gracias a modalidades eficaces de organización y participación, la aplicación de una gestión escolar democrática, en la que tome parte la comunidad local en su conjunto (§ 20).

<sup>249</sup> Es posible acceder a los tres textos en línea: [http://www.ibe.unesco.org/International/DocServices/Recom/fin\\_rep94s.PDF](http://www.ibe.unesco.org/International/DocServices/Recom/fin_rep94s.PDF) (consulta de 8 de marzo de 2005).

<sup>250</sup> Ratificado por la Conferencia General de la UNESCO en su 28ª reunión, que tuvo lugar en París (Francia) en el mes de noviembre de 1995.

Pocos meses después, atendiendo al llamamiento de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos celebrada en Viena, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 49/184 del 23 de diciembre de 1994, proclamó el periodo comprendido entre el 1º de enero de 1995 y el 31 de diciembre de 2004 como *Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la Esfera de los Derechos Humanos*, acogiendo al efecto el Plan de Acción que, sobre el particular, formulara el Secretario General<sup>251</sup>. En términos de dicho Plan, la educación en derechos humanos se define como “el conjunto de actividades de capacitación, difusión e información encaminadas a crear una cultura universal en la esfera de los derechos humanos, actividades que se realizan transmitiendo conocimientos y moldeando actitudes”, cuyas finalidades son (§ 2): a) fortalecer el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales; b) desarrollar plenamente la personalidad humana y el sentido de la dignidad del ser humano; c) promover la comprensión, la tolerancia, la igualdad entre los sexos y la amistad entre todas las naciones, las poblaciones indígenas y los grupos raciales, nacionales, étnicos, religiosos y lingüísticos; d) facilitar la participación eficaz de todas las personas en una sociedad libre, y e) intensificar las actividades de las Naciones Unidas en la esfera del mantenimiento de la paz.

El Plan de Acción para el Decenio proyectó animar la educación en la esfera de los derechos humanos por vía de una evaluación de las necesidades existentes en este campo, sumada a la consecuente formulación de estrategias eficaces para solventarlas. En este sentido, procuró impulsar la creación y vigorización de programas educativos aplicables en los planos internacional, regional, nacional y local; la preparación coordinada de materiales didácticos para la enseñanza de los derechos; el fortalecimiento de los medios empleados en la divulgación de éstos, y la difusión constante de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (§ 10). La puesta en práctica de tales medidas obedeció a la voluntad de lanzar la educación atinente a los derechos humanos más allá del simple suministro de información, de modo que llegara a constituirse en un proceso integral, que se prolongara durante toda la vida y que permitiera a las personas de cualquier nivel de desarrollo o estrato social aprender tanto a respetar la dignidad del prójimo, como a ejercer los mecanismos jurídicos para velar por ese respeto<sup>252</sup>. Con miras a fortalecer la eficacia de las actividades educativas que se emprendieran para el Decenio, el Plan propuso concebirlas de manera que adquiriesen relevancia en la vida diaria de los educandos y se iniciara un diálogo sobre los medios para conducir los derechos, desde las normas abstractas, a la realidad de las circunstancias sociales, económicas, culturales y políticas de quienes recibieran esa educación (§ 6).

La coordinación del indicado Plan de Acción para el Decenio fue confiada a la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), institución que el pasado 26 de febrero de 2004 presentó el documento titulado *Decenio de las Naciones Unidas para la educación en la esfera de los derechos humanos (1995-2004): Informe sobre los logros y los fallos registrados en el Decenio y sobre las futuras actividades de las Naciones Unidas en esta esfera*, donde se evalúan los logros alcanzados y los puntos pendientes en la agenda de dicha empresa educativa. Entre los progresos señalados por el ACNUDH, cabe subrayar la concienciación acerca de la necesidad de una educación en la esfera de los derechos humanos y la creación de un marco para la cooperación internacional en la materia (§ 11); la adopción de diversas leyes y políticas públicas promotoras de los derechos humanos en el contexto de las instituciones educativas (§ 14); la gestión de algunas iniciativas emprendidas en el ámbito de la enseñanza superior, como la preparación de cursos, licenciaturas y proyectos de investigación en derechos humanos (§ 15), o la capacitación sobre estos derechos emprendida con relación a ciertos funcionarios vinculados con la justicia estatal (por ejemplo, los propios jueces, los fiscales, la policía o, más raramente, el personal de custodia en las prisiones) antes y durante el ejercicio de sus funciones (§ 16).

Por el contrario, algunos de los asuntos que no recibieron una cobertura educativa adecuada durante el referido Decenio fueron los derechos económicos, sociales y culturales; el medio ambiente, y los derechos de la mujer. Entre los grupos especialmente necesitados de educación en derechos humanos el ACNUDH destacó a las personas con discapacidad, los inmigrantes, las minorías, las personas infectadas por el VIH/SIDA, los ancianos, los pobres y otros grupos vulnerables (§ 24).

<sup>251</sup> El ACNUDH ha puesto en línea, para disposición del público interesado, las traducciones castellanas de todos los documentos concernientes al referido Decenio: <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/FramePage/DHRE%20Sp?OpenDocument&Start=1&Count=1000&ExpandView> (consulta de 7 de marzo de 2005).

<sup>252</sup> Cfr. Pettman, Ralph *et al*, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 7 y 8.

Uno de los yerros sobre los que el ACNUDH hizo especial énfasis fue el obstáculo que, respecto a la ejecución de los objetivos perseguidos durante el *Decenio*, supuso la ausencia de metodologías adecuadas para fomentar el aprendizaje de los derechos humanos desde la vida cotidiana de las personas. Esto resulta patente, sobre todo, en relación con el sistema escolar, ya que en algunos países la educación oficial no posibilita los cambios de actitud que se persiguen mediante la enseñanza de los derechos humanos. Por consiguiente, el ACNUDH subrayó la necesidad de investigar las metodologías pedagógicas y los instrumentos de evaluación idóneos para la educación en derechos humanos (§ 25).

La preocupación que el ACNUDH manifestara en torno a los métodos pertinentes para la educación en la esfera de los derechos humanos es comprensible a la luz de los instrumentos normativos internacionales de índole universal analizados en las páginas previas –sobre todo aquéllos recientemente expedidos– que otorgan una indiscutible prioridad a la participación de toda persona en la construcción, mediada por instancias educativas, de un ambiente cultural propicio a la protección de los señalados derechos. El Derecho Internacional recoge y sanciona la simbiosis entre democracia y educación en derechos humanos puesto que ésta, en obsequio del principio de dignidad, no puede suponer la imposición heterónoma de valores o normas de conducta, ni se reduce, en atención de la dimensión pública que posee, a la adquisición de habilidades individuales para adoptar decisiones puramente subjetivas.

El hecho educativo que permita a cada persona acceder a la ética que conforma el soporte de los derechos humanos, por ende, requiere metodologías y estrategias orientadas al desarrollo de diversas habilidades intelectuales, afectivas o sociales en las que se hallan involucradas aptitudes humanas tan variadas como la innovación, la comunicación, la empatía, el autoconocimiento o la libertad de elección<sup>253</sup>. Esto es particularmente relevante en el presente momento histórico, en que los contenidos de la enseñanza tienden a subrayar la adquisición de competencias y de disposiciones para el estudio, antes que la mera transmisión de conocimientos o informaciones<sup>254</sup>. Bajo tales premisas las aventuras de Harry Potter –u otras incontables narraciones literarias que, nunca mejor dicho, podrían traerse a cuento– y la educación en derechos humanos convergen, dado que para la realización de semejante proeza pedagógica, según procuraré demostrar, el texto literario constituye un elemento curricular central y virtualmente irremplazable.

## 6. Una pedagogía política desde la perspectiva de los débiles

Debemos a Paulo Freire la útil distinción entre dos modelos educativos básicos: el *bancario* y el *problematizador*. En la concepción bancaria, la educación está limitada a la mera disertación sobre ciertos contenidos curriculares. De este modo el acto educativo deviene, respecto a quien educa, en una transferencia de valores y conocimientos y, con relación a quien es educado, en una labor de memorización mecánica. El esquema bancario, según aclara el propio Freire, “[...] transforma [a los educandos y las educandas] en ‘vasijas’, en recipientes que deben ser ‘llenados’ por el educador”, en forma tal que “cuanto más vaya llenando los recipientes con sus ‘depósitos’ tanto mejor educador será”, y “cuanto más se dejen ‘llenar’ dócilmente, tanto mejor educandos serán”<sup>255</sup>.

En el modelo bancario, el educador adquiere así una preeminencia jerárquica fija e invariable: siempre es poseedor del saber, mientras que los educandos y las educandas perennemente carecerán de éste. La rigidez de tales posiciones niega que la educación y el conocimiento son, en principio y por definición, procesos de búsqueda<sup>256</sup>. Todavía parecen aplicables al modelo bancario las diatribas que William Godwin asestara contra aquellos educadores que, temiendo la iniciativa de los y las estudiantes, actúan por un lado como “el peor de los esclavos” pero, al propio tiempo son vistos –con toda razón– “como un tirano por aquéllos bajo su jurisdicción”<sup>257</sup>. La

<sup>253</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, 2ª ed., Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 234-236. Del propio autor, véase también *Educación en los derechos humanos*, 2ª ed., Madrid, CCS, 1993, pp. 49-53.

<sup>254</sup> AAVV, *La educación encierra un tesoro*, cit., p. 100. Véase *supra*, nota 155.

<sup>255</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 76.

<sup>256</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>257</sup> Godwin, William, *The Enquirer*, cit., Parte I, Ensayo IX. La nómina de críticas contra el modelo educativo memorístico y fuertemente jerarquizado que Freire bautizara como *bancario* no se limita a las distintas doctrinas anarquistas, sino que es ideológicamente nutrida y variada. Entre los precursores de tal oposición cabe destacar a John Locke y, en

actualidad de esta observación se hace patente en tanto reconozcamos que la visión bancaria de la educación apuesta por el *statu quo* al invalidar o mermar las aptitudes analíticas y creativas de la persona. “En la medida en que esta visión ‘bancaria’”, observa Freire, “anula el poder creador de los educandos o lo minimiza, estimulando así su ingenuidad y no su criticidad, satisface los intereses de los opresores”<sup>258</sup>. Por el contrario, la concepción problematizadora busca superar la contradicción educador/educando, rompe con las estructuras verticales características del modelo bancario y convierte la acción educativa en diálogo, en auténtica práctica recíproca de libertad que desdibuja las fronteras entre quien enseña y quien aprende:

[L]a educación problematizadora [...] afirma la dialogicidad [...] el educador ya no es sólo el que educa sino aquel que, en tanto educa, es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa. Así, ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos y en el cual “los argumentos de autoridad” ya no rigen. Proceso en el que ser funcionalmente autoridad, requiere el *estar siendo con* las libertades y no *contra* ellas. Ahora, ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión [...]”<sup>259</sup>

En tanto se aleja de la práctica consistente en “depositar” –narrar o transferir– conocimientos y valores en unos supuestos *sujetos pasivos* de la acción educativa, la concepción problematizadora suscita una situación gnoseológica en la cual el objeto cognoscible no constituye una meta en sí, sino que se transforma en mediatizador de sujetos cognoscentes: el educador o la educadora, por un lado; los educandos y las educandas, por otro<sup>260</sup>. Ambos unidos, por el afán de saber, en una comunidad dinámica de conocimiento: el educador o la educadora presenta a los educandos y las educandas los contenidos educativos, cualesquiera que sean, como objetos de su *admiraación* y, al propio tiempo, debe “readmirarlos” en la mirada que arrojan sobre ellos quienes son educados<sup>261</sup>.

Según apunté anteriormente, la educación conserva el saber humano, pero al propio tiempo sienta las bases para su regeneración. La concepción problematizadora radicaliza –es decir, lleva hasta sus raíces– este potencial innovador. “La educación problematizadora”, apunta Freire, “no es una fijación reaccionaria, es futuridad revolucionaria”<sup>262</sup>. En este sentido, cabría afirmar que el modelo problematizador prepara a la persona para protagonizar los momentos históricos que Thomas S. Kuhn denomina “revoluciones científicas”. Los participantes en el acto educativo asumen una situación análoga a aquélla en que se encuentran los científicos después de una revolución en los paradigmas de la ciencia que cultivan: acceden a *un mundo distinto*. En palabras del propio Kuhn:

[...] durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Desde luego, no sucede nada de eso: no hay un trasplante geográfico; fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes. Sin embargo, los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación en el que se encuentran involucrados de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podríamos decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente<sup>263</sup>.

---

la tradición pedagógica española, a Francisco Giner de los Ríos. Véanse, respectivamente, Locke, John, *Some thoughts concerning education*, cit., § 64-66 y § 175-176; y Giner de los Ríos, Francisco, “Enseñanza y educación”, en IBID, *Estudios sobre educación*, Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1922, p. 91.

<sup>258</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 79.

<sup>259</sup> *Idem*, p. 90. Adelantándose a su época, la Institución de Libre Enseñanza (véase *supra*, notas 187 y 188) instrumentó una práctica pedagógica –denominada en aquel entonces *método intuitivo*– cercana al modelo educativo problematizador. Dicho método, anota Giner de los Ríos, “exige que el discípulo piense y reflexione por sí, en la medida de sus fuerzas, sin economizarlas con imprudente ahorro; que investigue, que arguya, que cuestione, que intente, que dude, que despliegue las alas del espíritu, en fin, y se rinda a la conciencia de su personalidad racional [...]”. Giner de los Ríos, Francisco, “El espíritu de la educación en la Institución de Libre Enseñanza” en IBID, *Estudios sobre educación*, cit., p. 24.

<sup>260</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 89.

<sup>261</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>262</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>263</sup> Kuhn, Thomas S., *The structure of scientific revolutions*, 2ª ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 111.

Para efectos epistemológicos, debe entenderse por “mundo” *un conjunto de objetos y de relaciones entre ellos, tal y como son constituidos (a partir de ciertos esquemas conceptuales y complejos de prácticas) por los miembros de comunidades específicas en sus interacciones con la realidad*<sup>264</sup>. Los distintos saberes pueden constituirse en ventanas para mundos inexplorados. Puesto que la eficacia de los derechos humanos verdaderamente entraña la construcción de un mundo mejor –más justo–, es comprensible que su inclusión en el currículo escolar nos remita al modelo problematizador. Ello se debe a que la mudanza de los derechos humanos en contenidos educacionales rebasa el ámbito informativo y requiere de los agentes educativos la adopción debidamente razonada –y, por ende, autónoma– de roles coherentes con un determinado conjunto de valores<sup>265</sup>.

Ciertamente, al referirlo al estudio de las comunidades políticas, cabe identificar en el modelo problematizador dos momentos distintos, aunque interrelacionados. Durante el primero, la persona adquiere conciencia sobre la sociedad en que vive y, especialmente, sobre las injusticias que le aquejan: aprende a reconocer las vías y las huellas del daño. A lo largo del segundo, adquiere un compromiso práctico dirigido a la justa transformación de esas realidades opresivas o perjudiciales<sup>266</sup>. La educación problematizadora constituye así el modelo idóneo para promover una auténtica *pedagogía del oprimido* –léase, una *pedagogía del débil*– que pueda transmutar, a la postre, en modelos de organización política realmente orientados hacia la construcción permanente de nuevos horizontes de emancipación, así como a la consolidación de los que existen en el presente<sup>267</sup>.

Semejante programa teórico y práctico, empero, aparentemente incurre en las modernas versiones del *perfeccionismo*, a las que suele añadirse el acreditado (aunque inmerecido) calificativo *liberal*. Aunque más adelante expondré con mayores pormenores las tesis políticas del liberalismo, considero oportuno abordar desde ahora someramente los alcances (privados y públicos) que, en perspectiva liberal, deberían definir la educación ética de las personas con el fin de superar lo que podemos denominar *el escollo perfeccionista*.

Joseph Raz resume el principal postulado del *perfeccionismo liberal* de la siguiente manera: “el objetivo de toda acción política es posibilitar que los individuos persigan concepciones válidas del bien, y disuadirlos de las malas o vacías”<sup>268</sup>. Estas concepciones del bien a las que se atribuye la calidad de “*válidas*” se encuentran referidas –implícita o explícitamente– a la idea de *excelencia* en diversos ámbitos de la actividad humana y se suponen independientes de las actitudes y opiniones que los individuos tengan hacia ellas<sup>269</sup>. A la luz de los principios perfeccionistas, entonces, el Estado debería asumir la responsabilidad de impulsar ciertos valores –en el caso que nos atañe, aquéllos que cimientan los derechos humanos– y desalentar, en cambio, los modos de vida que atenten contra éstos. Según lo expresa Raz, para quienes suscriben el perfeccionismo es función prioritaria del gobierno “crear oportunidades moralmente valiosas, y eliminar aquéllas que sean repugnantes”<sup>270</sup>.

<sup>264</sup> Cfr. Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 125.

<sup>265</sup> Véase Tourtet, Lisa, *Les méthodes innovatrices dans le système des écoles associées*, París, UNESCO, 1993, pp. 87 y ss.

<sup>266</sup> Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 53.

<sup>267</sup> Cfr. Hernández, Francesc J., Beltrán, José y Marrero, Adriana, *Teorías sobre sociedad y educación*, cit., pp. 605.

<sup>268</sup> Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 133.

<sup>269</sup> Cfr. Arneson, Richard, “Perfectionism and politics”, *Ethics*, Vol. 111, Núm. 1, 2000, pp. 37-38. Véase también, para una reflexión clásica sobre la materia, Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 50.

<sup>270</sup> Raz, Joseph, *The morality of freedom*, cit., p. 417. No debe confundirse el *perfeccionismo* con el *paternalismo jurídico* o el *moralismo legal*. Por *paternalismo jurídico* cabe entender, según la definición (casi) canónica propuesta por Gerald Dworkin, “la interferencia con la libertad de acción de una persona por razones que se refieren exclusivamente al bienestar, al bien, a la felicidad, a las necesidades, a los intereses o a los valores de la persona coaccionada”. Coloquialmente podemos decir, por tanto, que el paternalismo propugna por la intervención coactiva en el comportamiento de un individuo *por su propio bien*. El *moralismo legal*, en cambio, autoriza utilizar la fuerza organizada de las normas jurídicas para imponer las convicciones morales compartidas por una comunidad mediante la prevención y/o sanción de las acciones que se consideran inmorales, aunque no dañen u ofendan a persona alguna. Véase, respectivamente, Dworkin, Gerald, “Paternalism”, en AAVV (Wasserstrom, Richard, ed.), *Morality and the Law*, Belmont, Wadsworth, 1971, p. 108; y Devlin, Patrick, *The enforcement of morals*, Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 5 y ss. En castellano, para una clara introducción a ambas corrientes del pensamiento consúltese Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “A vueltas con el paternalismo jurídico”, *Derechos y Libertades*, Núm. 15, Junio de 2006, pp. 211-256; y, del propio autor, “Prólogo a la edición castellana: A vueltas con el moralismo legal”, en Hart, H. L. A., *Derecho, libertad y moralidad. Las conferencias Harry Camp en la Universidad de Stanford*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 9-88.

A efecto de permitirle cumplir con tales cargas morales, el perfeccionismo legitima al poder público para emplear las escuelas con miras a promover ciertos ideales de perfección humana. Conforme a la lógica que inspira los planteamientos perfeccionistas, evidentemente las instituciones escolares desempeñan un rol importantísimo para la instrumentación de cualesquiera concepciones de la perfección que resulten favorecidas en una sociedad determinada, tal como hace notar Thomas Hurka:

El Estado puede [...] promover la perfección a través de su sistema educativo. Sus escuelas pueden instruir a los estudiantes sobre el mundo natural y la historia de su cultura, en parte porque el conocimiento de estas materias es intrínsecamente bueno. También pueden iniciar a los estudiantes en la literatura, la música o las actividades atléticas. Los esfuerzos escolares en este aspecto no serán indistintos: no habrá, por ejemplo, cursos para enseñarles a consumir drogas o a practicar la lucha libre. El sistema educativo establecerá los fundamentos para realizar actividades valiosas, y no aquellas que tengan un valor mínimo<sup>271</sup>.

Hasta aquí, parece no existir diferencia alguna respecto al perfeccionismo tradicional que expliqué anteriormente. Los siglos, sin embargo, no pasan en balde, de modo que el perfeccionismo contemporáneo posee rasgos distintivos que han permitido denominarle *liberal* (así sea con un alto grado de imprecisión). Raz resume las especificidades de esta nueva versión de las doctrinas perfeccionistas en las siguientes cuestiones: a) la compatibilidad de sus postulados con el pluralismo moral, y b) el rechazo a la imposición coercitiva del estilo de vida de un grupo sobre otro para privilegiar, en cambio, las actividades sobre cuyo valor exista un fuerte consenso social (como sucede, por ejemplo, cuando se otorgan subsidios estatales a los artistas, o cuando las cargas impositivas de algunos pasatiempos, como la cacería, son más gravosas que las de otros, como la lectura)<sup>272</sup>.

El segundo aspecto *novedoso* que Raz atribuye al perfeccionismo contemporáneo puede ser objetado con relativa facilidad. Tal como anota John Rawls, la inversión de recursos públicos en determinadas actividades que se presumen exquisitas –verbigracia, las matemáticas, la filología o la música– ciertamente puede justificarse “sobre la base de que su estudio y práctica cumplimentan algunas grandes excelencias del pensamiento, la imaginación y el sentimiento”. No obstante, bajo la perspectiva de las modernas democracias reviste mayor corrección fundar el apoyo público a la ciencia, la cultura y las artes sobre valores específicamente políticos en cuanto constituyen actividades “vitales para la cultura política pública” (*public political culture*), es decir, “para el sentido que una sociedad tiene de sí misma y de su historia, y para la conciencia sobre sus propias tradiciones políticas”<sup>273</sup>. Los razonamientos perfeccionistas desempeñan una función subordinada respecto a esta consideración política fundamental. Aunque sean admitidos en el debate público sobre la asignación de recursos a la *alta cultura* son, en última instancia, accesorios para efectos de la propia materia que pretenden probar<sup>274</sup>.

Es el primer aserto perfeccionista enunciado por Raz el que presenta mayores aristas polémicas, de manera que habré de concentrarme en él. El perfeccionismo liberal no rechaza la convivencia entre distintos modelos de virtud o vida buena, sino que remite sus argumentos a dos ideas básicas: a) algunas formas vida son intrínsecamente inferiores a otras (lo cual se hace patente, según sugiere Vinit Haksar, cuando comparamos –entre otras acciones que podrían ser contrastadas– la contemplación ascética con la coprofagia o la bestialidad)<sup>275</sup>, y b) el cumplimiento de nuestros objetivos contribuye al bien de nuestras vidas a condición de que éstos sean verdaderamente adecuados para la realización de las formas de vida que se juzgan superiores. Bajo la óptica perfeccionista, estos dos postulados son supuestamente respetuosos con la autonomía de la persona. Raz argumenta que “el principio de autonomía es un principio perfeccionista” porque “una vida autónoma sólo es valiosa si es invertida en la persecución de proyectos y relaciones aceptables y valiosos”<sup>276</sup>. De ahí que el fracaso en la consecución de un plan de vida no necesariamente resulte pernicioso para el individuo si carece de valor o ha sido elegido con

<sup>271</sup> Hurka, Thomas, *Perfectionism*, cit., p. 159.

<sup>272</sup> *Idem*, p.161.

<sup>273</sup> Rawls, John, *Justice as fairness. A restatement*, cit., § 46.2.

<sup>274</sup> La dicotomía alta cultura/cultura popular es analizada con cierto detenimiento en el primer apartado del capítulo II.

<sup>275</sup> Véase Haksar/Vinit, *Equality, liberty and perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 1- 8 y 288-297.

<sup>276</sup> Raz, Joseph, *The morality of freedom*, cit., p. 417.

base en una creencia errónea. En tales hipótesis, asevera Raz, el comprensible desencanto que experimentaría una persona al no haber alcanzado las metas que se había propuesto sería, a fin de cuentas, una “*bendición disfrazada*”<sup>277</sup>.

Consideremos ahora las premisas enunciadas. Primero, es falso que el valor de la autonomía deba equipararse con la benignidad de la persona autónoma, del mismo modo en que, como observa certeramente Jeremy Waldron, “el valor de la valentía” no debe igualarse con “la estima total de una persona valiente”: un acto ejemplarmente valeroso puede llevarse a cabo bajo el inequívocamente malvado impulso del asesinato, lo cual no resta mérito moral alguno a la valentía en sí misma considerada<sup>278</sup>. En segundo lugar, a efecto de juzgar qué formas de vida son superiores a otras, el perfeccionismo debe presuponer –y así lo asienta expresamente Raz, uno de sus mayores campeones– que algunas personas tienen mayor capacidad que otras para penetrar en las “verdades morales”<sup>279</sup>. Semejante presunción contraviene el principio de igualdad en cuanto implica, como ironiza Richard Arneson, que “algunas personas especiales han sido bendecidas con una perfecta visión de la Forma Platónica del Bien, y están por ende singularmente colmadas de sabiduría y son particularmente aptas para gobernar el Estado”<sup>280</sup>.

Ronald Dworkin ha evidenciado en términos virtualmente inmejorables la debilidad cardinal que, desde los presupuestos liberales, aqueja a las tesis perfeccionistas. En sus comentarios sobre la teoría de la justicia elaborada por John Rawls, Dworkin señala que un Estado comprometido con la igualdad debe dispensar a las personas sujetas a su jurisdicción idéntica *consideración* (como seres humanos que son susceptibles de sentir sufrimiento y frustración) y *respeto* (en cuanto seres humanos que son capaces de formular concepciones inteligentes en torno a la forma en que sus vidas deben ser vividas)<sup>281</sup>. El reconocimiento de este deber público trae aparejadas a su vez las siguientes dos consecuencias: a) los bienes u oportunidades no deben distribuirse inequitativamente sobre la base de que algunos ciudadanos merecen más porque gozan de un valor superior al de los demás, y b) la libertad no debe ser restringida sobre la base de que la concepción de vida buena de un ciudadano es más noble o virtuosa que la adoptada por otro<sup>282</sup>.

Es evidente que el perfeccionismo no es compatible con el objetivo político de obsequiar a toda persona igual consideración y respeto. Los planteamientos igualitarios formulados por Dworkin están íntimamente relacionados, a grado tal que quien se opone a uno, impugna también el otro. Las personas merecen igual *consideración* porque son acreedoras a igual *respeto* (y viceversa): es la personalidad moral de cada individuo, su aptitud para discernir entre distintas opciones de vida, la que le dispensa igual valor que el asignado a sus semejantes. Contrariamente a esto, el perfeccionismo (aunque reciba la calificación de *liberal*) sustituye la relevancia práctica del juicio moral individual por el juicio del Estado, y con ello niega tanto la autonomía como el igual valor de las personas. Así, a modo de recapitulación cabe adherirnos al dictamen crítico formulado por José Luis Colomer en este sentido:

Lo que debe llevarnos a rechazar, como cuestión de principio, la tesis perfeccionista es que [...] traslada al Estado el juicio de cuándo una vida autónoma es disvaliosa y cuándo, por consiguiente, estaría justificado que el Estado interfiriese en el ejercicio de la autonomía por el sujeto de esa vida. Desde la concepción perfeccionista del deber del Estado hacia el bien de las vidas de las personas se confiere competencia a la autoridad política para juzgar el valor relativo de los diversos componentes de la vida de un individuo (entre ellos, destacadamente, el de la autonomía) y realizar el balance de esos valores para determinar en consecuencia cuáles de ellos deben ser respetados y realizados y a cuáles de ellos [...] debe renunciar el sujeto de esa vida. Ahora bien, tal conclusión, que puede ser defendida o criticada desde diversas razones, como de hecho lo ha sido frecuentemente en la historia de la filosofía jurídico-política, no parece compa-

<sup>277</sup> *Idem*, p. 301

<sup>278</sup> Waldron, Jeremy, “Autonomy and perfectionism in Raz’s *Morality of freedom*”, *Southern California Law Review*, Vol. 62, Núms. 3 y 4, 1989, pp. 1127-1129.

<sup>279</sup> La afirmación que dicho autor formula al respecto merece ser transcrita íntegramente, sin siquiera ser traducida: “*Perfectionism assumes that some people have greater insight into moral truth than others*”. Raz, Joseph, *The morality of freedom*, cit., p.162.

<sup>280</sup> Arneson, Richard, “Perfectionism and politics”, cit., p. 40.

<sup>281</sup> Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*, cit., p. 272.

<sup>282</sup> *Idem*, p. 273. En términos análogos, véase Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 50, donde se afirma llanamente que “el argumento que conduce al principio de igual libertad exige el rechazo del principio de la perfección”.

tible con el ideal de la autonomía personal que el perfeccionismo liberal dice tomar en serio<sup>283</sup>.

Por otra parte, las objeciones contra el perfeccionismo no son exclusivamente teóricas. Al margen de cualquier *cuestión de principio*, el propio Raz reconoce una serie de dificultades prácticas para la puesta en marcha de una agenda perfeccionista: la concentración del poder, la corrupción, las distorsiones burocráticas, la falibilidad del juicio de los agentes públicos o la fragilidad de la cohesión social obran en contra de la promoción de cánones de perfección humana desde el poder público<sup>284</sup>. Consecuentemente, entre la sensatez de los argumentos ético-políticos aducidos contra el perfeccionismo y las consideraciones empíricas que nos alertan sobre los riesgos que traería aparejada su instrumentación sólo nos resta convenir en el criterio de pedagogía moral formulado por John Stuart Mill cuando sostuviera que “la educación procede por convicción y persuasión tanto como por compulsión, y es sólo mediante las primeras que las virtudes que únicamente conciernen al individuo [...] deben ser inculcadas”<sup>285</sup>. En términos similares (y, en alguna medida, prefigurando el *debate perfeccionista* contemporáneo desde los albores mismos de la Ilustración), Mary Wollstonecraft apuntaba que “la más perfecta educación” consiste en “habilitar al individuo para alcanzar unos hábitos de virtud que le permitan ser independiente”, puesto que “es una farsa llamar a alguien virtuoso cuando tales virtudes no son un resultado del ejercicio de su propia razón”<sup>286</sup>.

El supuesto de la educación en la esfera de los derechos humanos no compromete una cesión al Estado de potestades indiscriminadas sobre nuestras determinaciones privadas porque sólo concierne a aquellos principios éticos que son relevantes dentro del espacio público. Desechadas las justificaciones perfeccionistas, cabe argumentar con Rawls que en una sociedad bien ordenada el establecimiento de una instrucción moral que inculque cierto sentido de la justicia es inobjetable (aun desde premisas liberales) mientras se evite incurrir en el adoctrinamiento coercitivo para apelar, en cambio, al desarrollo razonado del entendimiento<sup>287</sup>. La educación moral destinada a difundir y promover los derechos humanos no debe fundarse en la tradición, la autoridad o las opiniones ajenas, sino que debe procurar que cada individuo, de manera eventual, acepte los principios de justicia que representan aquéllos a partir de ciertos juicios razonables que paulatinamente establezca por sí mismo. Según lo expresa Rawls:

El sentido de justicia de una persona no es un mecanismo psicológico coercitivo astutamente instaurado con objeto de asegurar su inquebrantable conformidad con reglas diseñadas en función de los intereses de quienes detentan la autoridad. El proceso educativo tampoco es una simple secuencia causal dirigida al fin de generar sentimientos morales apropiados. Hasta donde sea posible, cada etapa anuncia, en su enseñanza y explicaciones, la concepción de derecho y justicia hacia la que apunta [el proceso de la educación moral] y por referencia a la cual, posteriormente, reconoceremos que los estándares morales que nos son presentados se encuentran justificados [...] Así, *la educación moral es una educación para la autonomía*. Cuando el momento llegue, cada individuo sabrá por qué debe adoptar los principios de la justicia y cómo éstos se derivan de las condiciones que caracterizan al individuo como igual en una sociedad de personas morales<sup>288</sup>.

Algunos autores –verbigracia, Meira Levinson– designan a este compromiso liberal con la autonomía moral de la persona con el nombre de *perfeccionismo débil*<sup>289</sup>. Yo, por el contrario, prefiero evitar esta nomenclatura debido a que nada añade a los contenidos doctrinales del liberalismo y, en cambio, se presta a generar confusiones entre éstos y las tesis que he venido criticando en los párrafos previos. Hechas estas precisiones, podemos dejar asentado que, si bien es cierto que la educación en la esfera de los derechos humanos persigue transmitir un conjunto de conocimientos –el concepto de los derechos, los principios o valores que los fundamentan, las teorías que pretenden explicarlos o los procesos históricos que han conducido a su reconoci-

<sup>283</sup> Colomer, José Luis, “Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal”, cit., p. 294.

<sup>284</sup> Raz, Joseph, *The morality of freedom*, cit., pp. 424-429.

<sup>285</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, cit., p. 84.

<sup>286</sup> Wollstonecraft enfatiza que esta “es la opinión de Rousseau respecto a los hombres”, misma que ella sencillamente “extiende a las mujeres”. Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman*, cit., p. 129.

<sup>287</sup> Cfr. Rawls, John, *A theory of justice*, cit., § 78.

<sup>288</sup> *Ibidem*. El énfasis es propio.

<sup>289</sup> Véase Levinson, Meira, *The demands of liberal education*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 21-23 y 35-39.

miento y protección jurídica, entre otros temas-, también lo es que promueve la adquisición de las competencias necesarias para su respeto, defensa, promoción y ejercicio sin que ello implique la aceptación de premisas perfeccionistas.

En el primer caso (la transmisión de contenidos cognitivos), se trata de una educación *sobre* los derechos humanos; en el segundo (la adquisición de competencias intelectuales, conductuales y afectivas encaminadas a su efectiva realización), de una educación *para* dichos derechos<sup>290</sup>. Una y otra estrategia pedagógica conservarán la congruencia con el sustrato axiológico que proveen los propios derechos en la medida en que la carga ética que suponen se encuentre restringida a cuestiones públicas y no resulte impuesta por vía de la coacción. El modelo problematizador satisface también estos requerimientos puesto que, a la vez que atiende a las dos dimensiones mencionadas del acto educativo centrado en tales derechos, igualmente permite instrumentar una educación *en* un clima educativo donde éstos sean aplicados y respetados<sup>291</sup>.

Con relación a la educación *para* los derechos humanos, la misma lógica del modelo problematizador nos impele a reconocer que, aun si el currículo se elabora con gran cuidado y habilidad, los *datos* relativos a éstos -documentos normativos o referencias históricas- no bastan por sí mismos para la compenetración entre dichos derechos y la convivencia diaria experimentada por las personas. El aprendizaje de principios éticos no se agota en la explicación sobre unas reglas de conducta o un listado de virtudes, sino que envuelve también las aptitudes y competencias para distinguir y enfrentar problemas morales. "Los niños" previene Locke sobre la educación moral en general, "*no deben ser enseñados mediante reglas*, que siempre estarán escapando a su memoria. Aquello que creéis indispensable que hagan, promovedlo mediante la indispensable práctica cada vez que tengáis ocasión para ello y, si es necesario, haced la ocasión"<sup>292</sup>.

El proceso enseñanza/aprendizaje de los derechos involucra -debido a su innegable contenido moral-, precisamente, el pensamiento y la acción conjuntos de quienes concurren a la empresa educativa. Para aprehender plenamente su significado, es necesario que toda persona pueda abordar estos derechos desde la perspectiva de sus vivencias cotidianas y someterlos al escrutinio de sus propios puntos de vista sobre la dignidad, la libertad o la igualdad. "Los miembros de la comunidad educativa", advierte al respecto José Tuvilla Rayo, "conocerán y comprenderán mejor los derechos humanos en la medida que se involucren en la resolución de las dificultades, tensiones y conflictos que éstos tienen para hacerse vigentes; así como en la medida en que analicen las contradicciones valóricas [sic] que plantean"<sup>293</sup>.

Los principios éticos inherentes a los derechos humanos, en suma, aportan a la práctica educativa un doble cariz: de un lado, la reflexión sobre el proyecto ideal de sociedad justa incorporado en tales derechos; de otro, la acción de la persona sobre la realidad para transformarla en orden a dicho ideal. En vista de esto, podemos establecer que el objetivo primordial de la educación en derechos humanos radica en habilitar a la persona para la búsqueda racional de formas justas de convivencia social y, al mismo tiempo, para una labor de transformación crítica, creativa y activa de la sociedad desde los propios horizontes de justicia forjados gracias al esfuerzo de la razón. La educación en derechos humanos es, en este sentido, un reflejo democrático y enteramente compatible con el Estado de Derecho de la inquietante tesis marxista según la cual "[l]os filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*"<sup>294</sup>. De ahí que, bajo el punto de vista problematizador, la enseñanza de los derechos humanos no deba limitarse a la instrucción sobre algunos contenidos conceptuales durante pocas horas a la semana, sino que apunta a objetivos más ambiciosos: el desarrollo de ciertas competencias intelectuales (la organización cognoscitiva de un conjunto de criterios éticos y principios jurídicos), conductuales (la producción de una tendencia a actuar de determinadas formas) y afectivas (la generación de sentimientos favorables o desfavorables con relación a determinadas acciones) que faciliten a la persona la comprensión de los valores inscritos en estos

<sup>290</sup> Ugarte Artal, Carolina, *Las Naciones Unidas y la educación en derechos humanos*, cit., pp. 183-187.

<sup>291</sup> *Idem*, p. 207. Sobre la necesaria congruencia entre los métodos pedagógicos atinentes a la enseñanza de los derechos humanos y los valores que éstos suponen, véase también Pettman, Ralph *et al*, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., p. 14.

<sup>292</sup> Locke, John, *Some thoughts concerning education*, cit., § 66.

<sup>293</sup> Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., p. 261. Véase, asimismo, Pettman, Ralph *et al*, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 12 y ss.

<sup>294</sup> Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas*, cit., tomo I, p. 10. Para ilustrar la recepción de este principio político en la práctica pedagógica, véase Freire, Paulo, *La educación como práctica de libertad*, 39ª ed., trad. Lilian Ronzoni, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 28-58.

derechos y le suministren motivaciones pertinentes –pero libremente aceptadas– para actuar en pro de su realización<sup>295</sup>.

Tales objetivos definen a su vez los criterios fundamentales que norman el proceso enseñanza/aprendizaje de los derechos humanos, entre los cuales podemos resaltar cuatro: a) el *principio de integralidad*; b) el *principio de libertad crítica*; c) el *principio de respuestas positivas*, y d) el *principio de participación*<sup>296</sup>. Conforme al principio de *integralidad*, los derechos humanos componen un sistema unitario e indivisible, de manera que las pretensiones éticas que les fundan deben entenderse en términos complementarios y mutuamente vinculantes. El principio de *libertad crítica* demanda el debate abierto y el análisis independiente, tanto por parte del profesorado como del alumnado, de los valores y problemas referidos a estos derechos. El principio de *respuestas positivas* induce a cada agente educativo a conocer, además de los escenarios violatorios de los derechos humanos, tanto el trabajo de individuos y organizaciones sociales a favor de éstos como el valor instrumental que poseen para la justa solución de problemas individuales y colectivos. Finalmente, el principio de *participación*, como su nombre lo indica, exige una organización democrática de la educación en derechos humanos basada en una comunicación fluida y permanente entre el profesorado y el alumnado, así como en el estímulo a diversas formas de organización estudiantil.

Una vez determinados los objetivos y principios que orientan la acción educativa sobre los derechos humanos, es preciso definir sus contenidos. En un primer acercamiento a esta cuestión crucial, pudiera parecer suficiente referirlos a la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y otros instrumentos internacionales en la materia, como el *Pacto de Derechos Civiles y Políticos*, el *Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, o la *Convención de los Derechos del Niño*. Ya ha quedado apuntado, sin embargo, que una simple exposición sobre las nociones jurídicamente expresadas en tales documentos resultaría insuficiente con relación a los objetivos perseguidos mediante la educación en derechos humanos<sup>297</sup>. Por consiguiente, tomando como punto de partida dichos textos normativos (conforme a la definición preliminar del modelo ideal de sociedad justa que propuse para orientar esta investigación), los conocimientos mínimos que tal educación debe comprender son: a) el concepto de derechos humanos; b) la reflexión sobre el fundamento de los derechos humanos (esto es, respecto a los principios o valores básicos que les subyacen); c) los procesos que marcaron su evolución histórica, y d) la expresión jurídica de dichos derechos en los textos constitucionales y legales, así como en los instrumentos internacionales (universales y regionales) que los recogen.

Asimismo, es indispensable hacer énfasis en que los temas abarcados por la educación en derechos humanos son eminentemente transversales, esto es, hacen referencia a una enseñanza que debe estar recogida en todas las áreas de cada una de las etapas educativas, en tanto impregnan y afectan al currículo entero<sup>298</sup>. “[D]ejar el peso de la educación en derechos humanos a una simple asignatura”, advierte sobre el particular el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, “es riesgoso” en cuanto “puede convertirse en una clase tradicional expositiva”, por medio de la cual el alumnado, tal como hemos advertido, no podrá “decantar o apreciar los valores intrínsecos” a dichos derechos<sup>299</sup>. No es recomendable realizar una parcelación de tales contenidos educativos, sino que se debe procurar incorporarlos en una enseñanza interdisciplinaria que se extienda a todas las áreas de conocimiento: el estudio de la lengua, las ciencias sociales, la historia, las actividades estéticas e inclusive otras menos evidentes, como las ciencias naturales o las matemáticas, que pueden emplearse respectivamente para reflexionar, por ejemplo, sobre los principios de la simbiosis y el desarrollo de modos de coexistencia entre los seres vivos, o para construir unas “estadísticas de equidad” orientadas al conocimiento y comprensión de la cantidad de recursos disponibles y la forma en que éstos son utilizados, distribuidos y compartidos, a efecto de evidenciar en términos concretos las situaciones ventajosas o desventajosas en que viven numerosos individuos o grupos<sup>300</sup>.

<sup>295</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, *Educación en los derechos humanos*, cit., pp. 37 y ss.

<sup>296</sup> Departamento de Educación del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Educación en derechos humanos. Texto autoformativo*, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/Embajada Real de Dinamarca para Centroamérica/UNESCO, 1994, pp. 52 y ss.

<sup>297</sup> Pettman, Ralph et al, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., p. 12.

<sup>298</sup> Véase Jares, Xesús, *Educación y derechos humanos. Estrategias didácticas y organizativas*, 2ª ed., Madrid, Popular, 2002, p. 77.

<sup>299</sup> Departamento de Educación del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Educación en derechos humanos*, cit., pp. 50 y 51.

<sup>300</sup> Cfr. Reardon, Betty A., *La tolerancia, umbral de la paz. Guía didáctica de educación para la paz, los derechos humanos y la democracia*, París, UNESCO, 1994, pp. 31-33.

La educación multidisciplinaria que exigen los derechos humanos también debe encontrarse debidamente adaptada a cada fase del desarrollo psicológico del educando o la educanda. La idea de una educación gradual en la esfera de los derechos humanos recoge los planteamientos de las tesis sobre el desarrollo cognitivo postuladas primeramente por Jean Piaget. En términos muy simplificados, Piaget sostiene que el desarrollo psíquico, que se inicia al nacer y concluye en la edad adulta, es comparable al crecimiento orgánico pues, al igual que éste, consiste en una marcha hacia el equilibrio: la evolución psíquica del individuo es comparable al levantamiento de un gran edificio que, a cada elemento que se le añade, se hace más sólido<sup>301</sup>. Tal desarrollo es apreciable incluso en el ámbito del razonamiento moral, cuya diferenciación en una etapa “infantil” y otra “adulta” atiende al estadio o cualidad del pensamiento antes que a la acumulación de conocimientos o a la precisión del raciocinio. Por eso, sostiene Piaget, “la moral infantil nos ayuda a comprender la del hombre [sic]”, de modo que “para formar hombres [sic], no hay nada más útil que aprender a conocer las leyes de esta formación [del juicio moral]”<sup>302</sup>.

Piaget considera que la idea de justicia (al igual que otros conceptos morales) se encuentra inscrita en esta evolución personal hacia la estabilidad psíquica. A partir de dicho presupuesto identifica, durante el aprendizaje moral, tres grandes periodos en el desarrollo de nuestras concepciones individuales de la justicia: el primero “se extiende hasta los 7-8 años” y se tipifica en cuanto “la justicia se subordina a la autoridad adulta”; el segundo, “comprendido entre los 8 y los 11 años aproximadamente”, está orientado hacia un “igualitarismo progresivo”; y, finalmente, el tercero –“que se inicia alrededor de los 11-12 años”– tiene como nota característica la moderación de “la justicia puramente igualitaria” a raíz de ciertas “preocupaciones de equidad”<sup>303</sup>.

En un primer momento, la justicia se encuentra reducida, llanamente, al imperio del adulto: lo que es justo no se diferencia del mandato dado por una persona dotada de la autoridad que confiere la mayor edad. “[U]n niño de dos o tres años”, ejemplifica Piaget, “considerará correcto que un pastel se reparta en partes iguales entre él y un semejante. Pero si le decimos que hay que dar más al otro o que debe guardar más para sí, esto se convertirá para él, rápidamente, en un derecho o un deber”<sup>304</sup>. En esta etapa elemental, toda sanción impuesta sobre una conducta reprochable es percibida en términos expiatorios por el *culpable*, que tiende a admitirla independientemente de su motivación o medida: “lo único necesario”, aclara Piaget, “es que haya proporcionalidad entre el sufrimiento impuesto y la gravedad del delito”. Poco importará entonces, por ejemplo, que para castigar una mentira se inflija al niño o niña mendaz un castigo corporal, que se le prive de sus juguetes o que se le condene a un pesado trabajo escolar<sup>305</sup>. La sanción, sencillamente, “es tanto más justa cuanto más severa es”<sup>306</sup>. Sin embargo, ya desde este estadio el individuo suele considerar injustos ciertos actos. Esta percepción inicial de la injusticia tiene lugar “cuando el adulto no sigue respecto al niño las reglas que él mismo ha trazado (castigar una falta no cometida, prohibir lo que antes se había permitido, etc.)”<sup>307</sup>.

En la segunda etapa, la persona adquiere conciencia sobre las reglas de la igualdad y las ventajas que trae aparejada la cooperación. El niño o la niña comienza a forjar su autonomía “habiendo comprendido que le liga a sus semejantes un lazo de reciprocidad”. Así, verbigracia, a lo largo de este periodo el rechazo a la mentira se funda antes en que “hace imposible la confianza mutua” que en el temor a recibir un castigo<sup>308</sup>. La tendencia al igualitarismo crece a expensas de la sumisión a la autoridad adulta: los correctivos comienzan a requerir justificaciones independientes del arbitrio de quien los dicta. Piaget señala que “las sanciones por reciprocidad son necesariamente ‘motivadas’ [...] es decir, que hay relación de contenido y naturaleza entre el delito y su castigo, sin hablar de la proporcionalidad entre la gravedad de aquél y el rigor de éste”<sup>309</sup>. Bajo la norma de la reciprocidad las sanciones justas serán aquéllas “que exigen una reparación o que

<sup>301</sup> Cfr. Piaget, Jean, “El desarrollo mental del niño”, en IBID, *Seis estudios de psicología*, trad. de Nuria Petit, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 11 y ss.

<sup>302</sup> Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*, trad. de Nuria Vidal, Barcelona, Fontanella, 1971, p. 8.

<sup>303</sup> *Idem*, p. 263.

<sup>304</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 173.

<sup>306</sup> *Idem*, p. 170.

<sup>307</sup> *Idem*, p. 264.

<sup>308</sup> *Idem*, p. 174.

<sup>309</sup> *Ibidem*

hacen soportar al culpable las consecuencias de su falta”<sup>310</sup>. Dentro de esta hipótesis podríamos contar los casos en que, digamos, fuera privado de comer pan un niño que no hubiese accedido a ir a comprarlo cuando así le hubiese sido solicitado por sus padres; o fuera obligado a guardar cama aquél que hubiese fingido, para eludir el cumplimiento de sus deberes escolares, estar enfermo<sup>311</sup>.

A medida que avanza el proceso de maduración, al margen del tratamiento de reciprocidad “el castigo como tal es inútil”, siendo más provechosas la censura o la mera demostración de la falta<sup>312</sup>. De este modo finalmente alcanzamos la tercera etapa, en la que el igualitarismo cede su posición a la equidad. Desde el punto de vista psicológico (lo mismo que en sede de Teoría de la Justicia), la equidad “consiste en no definir nunca la igualdad sin tener en cuenta la situación particular de cada cual”<sup>313</sup>. Aristóteles ya había demostrado que la justicia no puede estar contenida por entero en enunciados normativos generales y abstractos<sup>314</sup>. Por eso, en su cúspide (axiológica y psíquica) está profundamente vinculada a la equidad. Sin duda influido por esta concepción clásica, Piaget afirma que en la justicia conmutativa la equidad radica en considerar las circunstancias atenuantes de los actos reprochables; mientras que, en la justicia distributiva, reside en “que se tengan en cuenta las circunstancias personales de cada cual (favorecer a los pequeños, etc.)”<sup>315</sup>.

A partir del descubrimiento de que la igualdad puede –y, en ocasiones, debe– atemperarse, durante dicho estadio ulterior en la evolución moral del individuo resultan afianzadas, a la par que la justicia, otras virtudes como la *miser cordia* (en el sentido de renunciación benévola a la animosidad justificada) o la *generosidad*. En palabras de Piaget:

[...] la élite de las conciencias adultas reclama más que una simple reciprocidad en la práctica de la vida. La caridad y el perdón de las injurias superan, a los ojos de muchos, la simple igualdad [...] Pero creemos que la preocupación por la reciprocidad conduce precisamente a superar esta justicia un poco corta de los niños que devuelven matemáticamente tantos puñetazos como han recibido. Como todas las realidades de la mente que no resultan de una presión exterior sino de un desarrollo autónomo, la reciprocidad comporta dos aspectos: una reciprocidad de hecho y una reciprocidad de derecho o ideal. El niño empieza practicando sin más la reciprocidad, cosa más difícil de lo que cabe suponer. Después, una vez habituado a esta forma de equilibrio de las acciones, se opera una especie de *shock* en que la forma conduce al contenido [...] El precepto: “no hagas a los demás lo que no te gustarían que te hicieran”, sucede a la igualdad bruta. El niño empieza a poner el perdón por encima de la venganza, no por debilidad, sino porque con la venganza “no terminaríamos nunca” [...] Sin salir de la reciprocidad, la generosidad –esta característica de nuestro tercer estadio– se alía con la simple justicia: además, entre las formas refinadas de la justicia, como la equidad y el amor propiamente dicho, no hay oposición real<sup>316</sup>.

Piaget sitúa así la justicia en la raíz de las virtudes y los afectos. Aunque esta idea podría contradecirse desde muy distintos ángulos (por ejemplo, desde la perspectiva kantiana que por principio rechaza mezclar moralmente el cumplimiento del deber con los sentimientos)<sup>317</sup>, lo cierto es que el esquema de la *psicología genética* que le sustenta resultó tremendamente influyente en el pensamiento pedagógico posterior. Las tesis originales de Piaget fueron ampliamente corregidas y enriquecidas por sus seguidores y discípulos. Inspirado en su obra, Lawrence Kohlberg colegiría varias décadas después que el razonamiento moral atraviesa por diversas etapas progresivas, cada una de las cuales se encuentra centrada en una concepción específica de la justicia que, a medida que madura el individuo, rinde mejores resultados en la solución de dilemas morales<sup>318</sup>. Kohlberg identificó así una tipología del crecimiento moral en tres niveles

<sup>310</sup> *Idem*, p. 170.

<sup>311</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 170.

<sup>313</sup> *Idem*, p. 239.

<sup>314</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, cit., 1137 a y ss.

<sup>315</sup> Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*, cit., p. 265.

<sup>316</sup> Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*, cit., pp. 270-271.

<sup>317</sup> Kant, Immanuel, “Doctrina de la virtud”, en *IBID*, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2002, § 21.

<sup>318</sup> Kohlberg, Lawrence, *The philosophy of moral development*, Nueva York, Harper & Row, 1981, p. xiv.

distintos, cada uno de los cuales se divide a su vez en dos etapas relacionadas entre sí<sup>319</sup>. Tales niveles son, a saber: a) *Preconvencional*; b) *convencional o conformista*, y c) *postconvencional o autónomo*.

El *nivel preconvencional* tiene lugar entre los cuatro y los diez años de edad. Durante dicho periodo, las respuestas de la persona a las normas culturales relativas a la corrección o incorrección moral de una conducta están basadas en las consecuencias físicas o hedonísticas que derivan de una acción determinada (verbigracia, el castigo, la recompensa o el intercambio de favores). La moralidad es eminentemente heterónoma (puesto que es apreciable una confusión entre el punto de vista de la autoridad y aquel del agente moral) e individualista (en tanto se orienta a servir los propios intereses y necesidades sobre el entendido de que los demás harán lo mismo).

En este nivel –al igual que en los subsecuentes–, el individuo atraviesa a su vez dos estadios. El primero se caracteriza por una *orientación al castigo y a la obediencia*, puesto que las consecuencias físicas de una acción determinan su bondad o maldad, al margen del significado o valor humano que pudieran tener<sup>320</sup>. Lo correcto queda reducido a la prevención del castigo y a su envés, la subordinación incondicional a la autoridad representada por los adultos. A lo largo del segundo estadio, en cambio, prevalece una *orientación de relativismo instrumental* en que la acción correcta es concebida como aquella que satisface las necesidades de la persona y, de manera ocasional, también las de otros. Las relaciones personales son concebidas en términos que pueden equipararse a un intercambio mercantil en el que se encuentran presentes exigencias de justicia y reciprocidad, pero siempre interpretadas en una forma pragmática, dirigida a la satisfacción del interés inmediato<sup>321</sup>.

El *nivel convencional o conformista* es alcanzado aproximadamente entre los once y los dieciséis años. Tal margen de edad está determinado en función del entorno cultural de la persona, que comienza a valorar sus referentes colectivos (la familia y la comunidad) de manera que adecua su conducta, a través de los consabidos estadios de desarrollo diferenciados, a las expectativas de un orden social hacia el cual manifiesta una firme adhesión<sup>322</sup>. Esta etapa del desarrollo moral está marcada por la generación de relaciones morales interpersonales –como la sinceridad, el respeto o la gratitud– y la construcción paulatina de la noción de un sistema social que impone sobre el individuo ciertos deberes.

El primer estadio del susodicho nivel consiste en una *orientación de concordancia interpersonal* que reconoce como buen comportamiento aquél que complace o ayuda a otros y que, por consiguiente, es aprobado por ellos: en esta etapa, el mayor interés reside, según anota literalmente Kohlberg, en hacerse acreedor (conforme al género del individuo) al título de *good boy-nice girl* (niño bueno-niña bonita)<sup>323</sup>. En otras palabras, el sujeto moral se centra en la construcción de vínculos de lealtad y confianza. Posteriormente, durante el segundo estadio despunta una *orientación de conservación social* que asume como conducta correcta aquella que evita las acciones disruptivas del orden social en obsequio del bienestar del grupo que lo mantiene: las acciones personales son evaluadas moralmente en el contexto del sistema de derechos y deberes que rige a la comunidad<sup>324</sup>.

El *nivel postconvencional o autónomo* aflora con la adolescencia y llega hasta la edad adulta. En esta fase la persona realiza un esfuerzo continuo para definir valores y principios morales que tengan una validez y aplicabilidad independientes tanto de la autoridad de los grupos o las personas que los postulan, como de la identificación que con éstos mantenga el individuo. El grado de maduración psíquica adquirido por el agente moral le permite establecer respecto a la comunidad un sentido de compromiso contractual libremente adquirido (o sea, la idea del *contrato social*). Asentada sobre tal compromiso aparece, a la postre, la conciencia de la dignidad inherente a todo ser humano.

<sup>319</sup> *Idem*, pp. 16 y 409-412.

<sup>320</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>321</sup> *Ibidem*

<sup>322</sup> Es conveniente apuntar que para sustentar el carácter transcultural de su tipología, Kohlberg realizó una exploración comparada del desarrollo moral en los Estados Unidos, Malasia, Taiwán, México y Turquía. La pretensión fundamental de esta investigación empírica era constatar que, con independencia de la precocidad o retraso en el desarrollo moral que presenten cualesquiera sujetos, la secuencia de los estadios es invariable en todas las culturas. *Idem*, pp. 23 y ss.

<sup>323</sup> *Idem*, p.18

<sup>324</sup> *Idem*, pp. 410-411.

Nuevamente, en este nivel es dable discernir dos estadios. En el primero se advierte una *orientación hacia al contrato social* conforme a la cual la acción correcta tiende a definirse por referencia a derechos individuales y estándares normativos que han sido críticamente examinados y convenidos por la sociedad entera<sup>325</sup>. Sin embargo, a diferencia de la etapa previa, las normas de conducta no son percibidas como inmutables en atención al mantenimiento del orden social, sino que son justificadas con base en los requerimientos de la imparcialidad y se admite su reforma a partir de consideraciones razonadas que la justifiquen<sup>326</sup>.

La singularidad del segundo estadio de este nivel –la *orientación hacia principios éticos universales*–, que marca el periodo final del desarrollo moral, radica en la adopción de criterios de corrección moral definidos por principios éticos autónomamente elegidos debido a su comprensión lógica, su consistencia y su universalidad. Tales principios se encuentran formulados en términos abstractos, como en los casos de la llamada *Regla de Oro* (según la cual *aquello que queremos para nosotros, hemos de hacerlo también a los demás*; o, en su formulación negativa, *no debemos hacer a los demás aquello que no deseamos para nosotros mismos*) y el imperativo categórico kantiano. “Este estadio”, concluye Kohlberg, “toma la perspectiva del punto de vista moral del cual derivan los acuerdos sociales [...] Esta perspectiva es aquélla en que cualquier individuo racional reconoce [...] la premisa moral básica que ordena el respeto a otras personas como fines, y no como medios”<sup>327</sup>.

Kohlberg fundó empíricamente su investigación en veinticinco conceptos básicos usualmente utilizados en la solución de dilemas morales. No entraré en una descripción detallada de ellos aunque, para concluir –a efecto de obtener una comprensión más cabal del sentido concreto que adquieren en la vida moral los seis estadios descritos–, será conveniente destacar uno fundamental: *la motivación dada para la obediencia a las reglas o la acción moral*. Dicha motivación adquiere en cada etapa, respectivamente, los siguientes significados: i) eludir el castigo; ii) obtener recompensas o favores; iii) evitar la desaprobación de los demás; iv) rehuir la censura de las autoridades legitimadas, así como la culpa resultante de ésta; v) mantener la imparcialidad requerida para el sostenimiento del contrato social, y vi) prevenir el reproche de la propia conciencia<sup>328</sup>.

Los estudios evolutivos realizados por Piaget y Kohlberg demuestran que la justicia es un vínculo ético-político que las personas establecen entre sí a lo largo del transcurso de su vida *de manera gradual* y, una vez que han madurado plenamente, en ejercicio de su autonomía moral. Es conveniente, por tanto, seguir cierto plan, según los distintos estadios de madurez alcanzados por el alumnado, para una introducción progresiva de los diferentes aspectos de los derechos humanos en el aula. A modo de propuesta, cabe traer a colación el planteamiento formulado por diversos especialistas en educación en la esfera de los derechos humanos durante una reunión celebrada en Ginebra hacia el año de 1997:

---

<sup>325</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>326</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>327</sup> *Idem*, p. 412.

<sup>328</sup> *Idem*, p. 19.

PLAN GRADUAL PARA LA FAMILIARIZACIÓN DE LA PERSONA CON LOS DERECHOS HUMANOS<sup>329</sup>

Nivel	Objetivos	Conceptos clave	Prácticas	Problemas específicos de derechos humanos	Normas, sistemas e instrumentos de derechos humanos
Primera infancia					
Enseñanza preescolar y primera etapa de la escuela primaria. Entre 3 y 7 años de edad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Respeto de sí mismo</li> <li>- Respeto de los padres y los profesores</li> <li>- Respeto de los demás</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Identidad propia</li> <li>- Comunidad</li> <li>- Responsabilidad personal</li> <li>- Sentido del deber</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Imparcialidad, justicia</li> <li>- Expresarse y escuchar</li> <li>- Cooperación e intercambio</li> <li>- Trabajo en pequeños grupos</li> <li>- Trabajo individual</li> <li>- Comprensión causa/efecto</li> <li>- Empatía</li> <li>- Democracia</li> <li>- Resolución de conflictos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Racismo</li> <li>- Sexismo</li> <li>- Trato injusto</li> <li>- Hacer daño a los demás (herir sentimientos, daños físicos)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Normas de la clase</li> <li>- Vida en familia</li> <li>- Normas de la comunidad</li> <li>- Declaración Universal de Derechos Humanos</li> <li>- Convención sobre los Derechos del Niño</li> </ul>
Últimos años de la infancia	Además de los elementos anteriores				
Etapas superior de la escuela primaria. Entre 8 y 11 años de edad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Responsabilidad social</li> <li>- Civismo</li> <li>- Distinción entre deseos, necesidades y derechos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Derechos individuales</li> <li>- Derechos colectivos</li> <li>- Libertad</li> <li>- Igualdad</li> <li>- Justicia</li> <li>- Imperio de la ley</li> <li>- Gobierno</li> <li>- Seguridad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Valoración de la diversidad</li> <li>- Imparcialidad</li> <li>- Distinción entre hechos y opiniones</li> <li>- Prestación de servicios en la escuela o la comunidad</li> <li>- Participación en la vida ciudadana</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Discriminación y prejuicios</li> <li>- Pobreza y hambre</li> <li>- Injusticia</li> <li>- Etnocentrismo</li> <li>- Egocentrismo</li> <li>- Pasividad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Historia de los derechos humanos</li> <li>- Sistemas jurídicos locales y nacionales</li> <li>- Historia local y nacional desde los derechos humanos</li> <li>- UNESCO y UNICEF</li> <li>- Organizaciones no gubernamentales</li> </ul>
Adolescentes	Además de los elementos anteriores				
Primera etapa de la escuela secundaria. Entre 12 y 14 años de edad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conocimiento de derechos humanos concretos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Derecho internacional</li> <li>- La paz en el mundo</li> <li>- El desarrollo en el mundo</li> <li>- La economía política mundial</li> <li>- La ecología en el mundo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Comprensión de los puntos de vista ajenos</li> <li>- Cita de datos en apoyo de las ideas</li> <li>- Realización de investigaciones y recopilación de información</li> <li>- Intercambio de información</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ignorancia</li> <li>- Apatía</li> <li>- Indiferencia</li> <li>- Represión política</li> <li>- Colonialismo e imperialismo</li> <li>- Globalización económica</li> <li>- Degradación del medio ambiente</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pactos de derechos de las Naciones Unidas</li> <li>- Eliminación del racismo</li> <li>- Eliminación del sexismo</li> <li>- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados</li> <li>- Convenios regionales de derechos humanos</li> </ul>

<sup>329</sup> Fuente: Pettman, Ralph *et al*, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 10 y 11.

Nivel	Objetivos	Conceptos clave	Prácticas	Problemas específicos de derechos humanos	Normas, sistemas e instrumentos de derechos humanos
Jóvenes	Además de los elementos anteriores				
Segunda etapa de la escuela secundaria. Entre los 15 y los 17 años de edad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Comprensión de los derechos humanos como normas universales</li> <li>- Integración de los derechos humanos en la conciencia y el comportamiento personales</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inclusión y exclusión moral</li> <li>- Responsabilidad moral y fundamentos de la moral</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Participación en organizaciones cívicas</li> <li>- Desempeño de responsabilidades cívicas</li> <li>- Desobediencia civil</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Genocidio</li> <li>- Tortura</li> <li>- Crímenes de guerra, etc.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Convenios de Ginebra</li> <li>- Convenciones especializadas</li> <li>- Evolución de las normas de derechos humanos</li> </ul>

Por lo que atañe al problema consistente en definir las metodologías apropiadas para la realización de los objetivos educativos vinculados a los derechos humanos, en términos generales los requerimientos de participación y construcción colectiva de los conocimientos que tipifican la enseñanza de éstos apuntan hacia métodos pedagógicos que admitan el pluralismo y la disensión; integren las perspectivas de distintas disciplinas académicas –puesto que la lucha por los derechos humanos involucra, entre otros, factores históricos, económicos, políticos, jurídicos y filosóficos–, y, por último, envuelvan una formación integral en contenidos informativos, actitudes y afectos, de manera que los susodichos derechos puedan proyectarse a los anteriormente mencionados ámbitos competenciales de lo cognitivo, lo conductual y lo afectivo<sup>330</sup>. Entre los enfoques metodológicos orientados a la satisfacción de estas exigencias cabe destacar dos: el socio-afectivo y el cooperativo.

El enfoque socio-afectivo, enseña José Tuvilla Rayo, “pretende combinar la transmisión de información con la vivencia personal para lograr la presencia –en el alumnado– de una actitud afectiva”<sup>331</sup>. Es, en consecuencia, un método fundado en ejercicios que proveen al alumnado de experiencias directas atinentes a los principios éticos y los modos de conducta sobre los que interesa reflexionar, a la vez que les exhorta a contrastarlos con su propia personalidad y escala de valores. Las etapas que comporta son tres: a) la ejecución de “situaciones experienciales” [sic]; b) la discusión, y c) la realización de actividades complementarias<sup>332</sup>.

La *ejecución de situaciones experienciales* envuelve lecciones prácticas enfiladas a permitir que los alumnos y las alumnas compartan una vivencia –por ejemplo, un juego, una dramatización o el estudio de un caso concreto– que posteriormente será objeto de análisis individual y colectivo. Estos ejercicios deben realizarse en un clima de espontaneidad y libertad que permita aprovecharlos como elemento vinculante entre los valores y actitudes que son cotidianamente cultivados por el alumnado/profesorado, por una parte; y aquéllos referidos a los derechos humanos que interesa abordar en el proceso enseñanza/aprendizaje, por otra. A continuación, las situaciones experienciales deben ser analizadas por medio de una *discusión* –libre o dirigida, según los casos– en la que intervengan los participantes. El diálogo o debate debe realizarse primero en pequeños grupos para después ampliarse al aula en su conjunto, y primará tanto la libre expresión de ideas y sentimientos como la capacitación para generalizar las conclusiones obtenidas y transferirlas a situaciones análogas. Finalmente, los conocimientos que han sido construidos en las dos fases anteriores deben ser empleados, mediante *actividades complementarias*, para desarrollar los aspectos cognitivos que permitan un acercamiento más profundo al tema involucrado en la situación experiencial<sup>333</sup>. En esta fase final, por consiguiente, es dable acoplar el método socio-afectivo con la mecánica del equilibrio reflexivo descrita en páginas anteriores, siempre que los educandos y las educandas tengan la edad adecuada para ello.

<sup>330</sup> Tuvilla Rayo, José, *Educación en los derechos humanos*, cit., pp. 52 y 53.

<sup>331</sup> Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., p. 236. Sobre la combinación de enfoques cognitivos y emocionales en la enseñanza de los derechos humanos, véase también Jares, Xesús, *Educación y derechos humanos*, cit., pp. 75 y 76, y Tourtet, Lisa, *Les méthodes innovatrices dans le système des écoles associées*, pp. 42 y 43.

<sup>332</sup> Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., p. 236.

<sup>333</sup> *Idem*, pp. 239-240.

El enfoque cooperativo, por su parte, está centrado en el aprendizaje de la democracia por vía de la libre expresión de ideas y la participación plena en la actividad social de la escuela. Esta visión educativa se encuentra fundamentada en los siguientes principios: a) el respeto de los derechos del alumnado; b) el impulso del diálogo y de la creatividad; c) la comunicación como elemento básico de participación democrática; d) el desarrollo de la responsabilidad individual y grupal mediante la organización solidaria de la escuela, entendida como lugar de aprendizaje, polo de vida social y centro productivo de conocimientos útiles; e) la adquisición de conocimientos por razón de un currículo en cuya elaboración participa el alumnado en función de sus intereses previos, de los requerimientos de la sociedad y de sus necesidades personales, y f) la consolidación de capacidades que auspicien el análisis crítico de la realidad<sup>334</sup>. La metodología cooperativa, apunta Tuvilla Rayo, “representa en la actualidad una de las principales innovaciones para el logro de importantes objetivos educativos” que enriquecen el desenvolvimiento social de la persona en la medida en que le habilitan, verbigracia, para la aceptación de las diferencias, la evaluación razonada de las fuentes informativas que tenga a su disposición, o el planteamiento de iniciativas solidarias<sup>335</sup>.

No obstante, es preciso reconocer que el enfoque cooperativo no parece estar pensado para alumnos o alumnas que no están predispuestos a la participación o, más aún, al propio aprendizaje. En algunas ocasiones, la enseñanza provoca una pugna de voluntades ¿Quién puede negar la tendencia estudiantil a evitar las materias que cuesta trabajo asimilar? ¿Cómo cerrar los ojos ante la natural preferencia por maximizar el tiempo de ocio? Kant afirmaba que, en principio, los niños son enviados a la escuela no con la intención de que aprendan cualquier cosa, sino con la de “habituárlas a permanecer tranquilas y a observar puntualmente lo que se les ordena, para que más adelante no se dejen dominar por sus caprichos inmediatos”<sup>336</sup>. Aunque parezca enojoso, la educación –incluso la referida a los derechos humanos– exige un mínimo orden. Las virtudes disciplinarias –la perseverancia necesaria para la adquisición de conocimiento y el autocontrol emocional e intelectual– también forman parte de la educación democrática, y no siempre se enseñan mejor mediante los métodos más democráticos, sobre todo en el caso de los alumnos menos interesados en aprender<sup>337</sup>.

La dificultad de instrumentar el enfoque cooperativo reside en conciliar la autoridad dentro de las escuelas con cierto grado de libertad en los alumnos, a efecto de permitirles contribuir en los asuntos educacionales. “¿Cómo cultivar”, se pregunta Kant, “la libertad por la coacción?”, para lamentarse seguidamente: “Porque la coacción es necesaria”<sup>338</sup>. Para el filósofo alemán, la educación exige mantener un delicado balance entre la disciplina y el libre albedrío: el maestro debe acostumbrar al alumno “a sufrir una coacción en su libertad” y, al mismo tiempo, debe guiarle “para que haga un buen uso de ella”<sup>339</sup> al hacerle ver que “la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que un día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros”<sup>340</sup>.

La cuestión sobre cuánta democracia resulta deseable en las escuelas es extremadamente compleja. Ni siquiera John Dewey –quien, como hemos visto, concibió la escuela democrática ideal como una sociedad “en miniatura”<sup>341</sup>– especificó qué estructuras de la institución escolar democrática debían corresponderse con las de la comunidad política democrática. Sin embargo, en sus propuestas pedagógicas es dable percibir cierta confianza en la instauración de un *modus*

<sup>334</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>335</sup> *Ibidem*

<sup>336</sup> Kant, Immanuel, *Pedagogía*, cit., p. 30.

<sup>337</sup> Véase Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 121.

<sup>338</sup> Kant, Immanuel, *Pedagogía*, cit., p.42.

<sup>339</sup> *Ibidem*

<sup>340</sup> *Idem*, p. 43. La trabajosa correspondencia que en el ámbito pedagógico presentan los valores contrapuestos de la autoridad y la libertad ya es apreciable en la obra de Platón. En *La República*, dicho filósofo asienta lo siguiente: “Porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo; pues los trabajos corporales que se practican bajo coacción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no permanece nada que se aprenda coercitivamente [...] Entonces, excelente amigo, no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto”. Platón, *La República*, cit., Libro VII, 536 e-537 a. En *Las Leyes*, por el contrario, manifiesta que: “[...] de entre todos los animales, el más difícil de manejar es el niño; debido a la misma excelencia de esa fuente de razón que hay en él, y que está todavía por disciplinar, resulta ser una bestia áspera, astuta y la más insolente de todas. Por eso se le debe atar y sujetar con muchas riendas, por así decirlo; en primer lugar, apenas salga de los brazos de su nodriza y de la madre, hay que rodearle de preceptores que controlen la ignorancia de su corta edad; luego hay que darle maestros que lo instruyan en toda clase de disciplinas y ciencias, según conviene a un hombre libre”. Platón, *Las Leyes*, cit., Libro VII, 808d-808e.

<sup>341</sup> Véase *supra*, el apartado cuarto del presente capítulo (en específico, la nota 230).

*vivendi* educativo entre la habilidad de los profesores y las profesoras para impulsar los hábitos de participación y responsabilidad social en los educandos y las educandas, por un lado; y la espontaneidad de éstos, por otro. Según sus propias palabras:

Creo que el niño habría de ser estimulado y controlado en su trabajo a través de la vida en comunidad [...]

Creo que el lugar y trabajo del profesor en la escuela debe interpretarse a partir de esta misma base. El profesor no está en la escuela para imponer ciertas ideas o para formar ciertos hábitos en el niño, sino como un miembro de la comunidad que habrá de seleccionar las influencias que afectarán al niño y tendrá que ayudarlo a responder apropiadamente a estas influencias.

Creo que la disciplina de la escuela habría de proceder de la vida de la escuela como un todo y no directamente del profesor.

Creo que la competencia del profesor reside simplemente en determinar sobre la base de una mayor experiencia y una sabiduría más madura, cómo le llegará al niño la disciplina de vida<sup>342</sup>.

Es sabido que, entre 1896 y 1903, la Universidad de Chicago auspició una Escuela Laboratorio (*Laboratory School*) bajo el liderazgo de John Dewey<sup>343</sup>. El modelo de educación democrática instrumentado en dicha institución se encontraba dirigido antes al cuerpo docente que al alumnado. Dewey trataba a los profesores como colegas: se reunían con él semanalmente para comentar el programa y otros temas educacionales. Los alumnos, sin embargo, no tenían la misma autoridad que los educadores sobre el currículum o la estructura de su escolaridad, aunque se les animaba a formar parte en la deliberación sobre dichas decisiones. Las clases a menudo comenzaban con *reuniones de consejo* en las que los maestros comentaban el trabajo realizado y los proyectos futuros con los estudiantes. A raíz de esto, Amy Gutmann concluye que la Escuela Laboratorio era “una sociedad democrática embrional porque suscitaba un interés por aprender y cultivaba las virtudes prototípicamente democráticas entre sus alumnos, no porque los tratase como personas política o intelectualmente iguales a sus profesores”<sup>344</sup>.

La opción por el modelo pedagógico problematizador no debe conducirnos al equívoco de atribuir a los educandos y las educandas la competencia para controlar todas las condiciones de su educación. Es absurdo, como manifiesta Fernando Savater, “aplicar a rajatabla desde el parlulario el principio democrático de que todo debe decidirse entre iguales, porque los niños no son ‘iguales’ a sus maestros en lo que a los contenidos educativos compete”<sup>345</sup>. La concepción problematizadora, antes que abdicar a toda responsabilidad profesoral, debe propiciar la búsqueda de una proporción entre los propósitos disciplinarios y participativos de la educación, al permitir que algunas decisiones significativas –como el contenido de los programas y las normas de promoción entre niveles educativos– en gran parte (aunque no totalmente) las tomen el personal docente y la administración escolar<sup>346</sup>. Esto significa que incluso las escuelas más democráticas no serán *idénticas* a una comunidad política democrática: los maestros y las maestras deberán tener mayor autoridad que aquélla que poseen los legisladores democráticos (o que idealmente deberían tener)<sup>347</sup>.

En opinión de Savater, el docente debe frenar en sus discípulos la rebeldía arrogante (propia del mimado que exige en todas partes la satisfacción de sus antojos) o la brutalidad (que tiraniza a los débiles), pero también debe saber apreciar las virtudes que encierra su *insolencia*: el arrojo que invierten en la afirmación –acaso torpe, aunque indudablemente gloriosa– de “la autonomía individual y el espíritu crítico que no todo lo toma como verdad revelada”<sup>348</sup>. Dentro de estos márgenes, la metodología cooperativa puede servir a la democratización de las instituciones escolares hasta el punto necesario para promover las virtudes participativas sin sacrificar la disciplina necesaria para la práctica educativa.

<sup>342</sup> Dewey, John, *My pedagogic creed*, cit., §12 y §14-§16.

<sup>343</sup> Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 123.

<sup>344</sup> *Ibidem*

<sup>345</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, cit., p. 107.

<sup>346</sup> Gutmann, Amy, *La educación democrática*, cit., p. 123.

<sup>347</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>348</sup> Savater, Fernando, *El valor de educar*, cit., p. 110.

En síntesis, el planteamiento educativo enfocado a los procesos enseñanza/aprendizaje de los derechos humanos que ha sido trazado apresuradamente en los párrafos previos puede reducirse al siguiente esquema<sup>349</sup>:

MODELO EDUCATIVO PROBLEMATIZADOR				
OBJETIVOS	PRINCIPIOS	CONTENIDOS	COMPETENCIAS	ENFOQUES METODOLÓGICOS
Formular de manera racional modelos de convivencia justa desde los derechos humanos	<b>Integralidad</b> Los derechos humanos forman un sistema completo e indivisible, de manera que cada derecho debe entenderse en términos de su interdependencia respecto a los demás que componen el conjunto.	Concepto de los derechos humanos	<b>Intelectuales</b> * Expresar las ideas en forma oral o escrita * Emplear argumentos razonados * Reunir y analizar la información procedente de distintas fuentes * Reconocer los prejuicios, estereotipos y discriminaciones	<b>Socio-afectivo</b> Fusiona la comunicación de contenidos informativos con la producción de vivencias controladas mediante ejercicios dinámicos
	<b>Libertad crítica</b> La enseñanza de los derechos humanos supone una constante y abierta confrontación entre los valores que les sustentan y las diferentes concepciones éticas e ideologías políticas que coexisten en la sociedad.	Fundamento de los derechos humanos	<b>Afectivas</b> * Establecer relaciones igualitarias y constructivas * Rechazar el daño * Promover el sentido de solidaridad con los débiles	
Transformar activamente la sociedad a partir de los modelos de justicia perfilados con base en los derechos humanos	<b>Respuestas positivas</b> La educación en derechos humanos requiere la difusión de las iniciativas y movimientos sociales que han empleado dichos derechos como medios para la instauración de formas más justas de convivencia humana.	Evolución histórica de los derechos humanos	<b>Conductuales</b> * Participar e influir en las decisiones colectivas * Asumir las responsabilidades * Trabajar en equipo (cooperar, formar asociaciones) * Aceptar las diferencias * Solucionar pacíficamente los conflictos	<b>Cooperativo</b> Instruye en la práctica de la democracia mediante el ejercicio constante de la libertad de expresión y la participación integral en la actividad social de la escuela.
	<b>Participación</b> La educación en derechos humanos debe estimular las aptitudes comunicativas y organizativas del alumnado como instrumentos de una formación para la democracia.	Expresión normativa de los derechos humanos		

Para finalizar, sólo resta añadir algunas consideraciones sobre la evaluación en el contexto de la educación en derechos humanos. La tasación de los conocimientos adquiridos es, sin duda alguna, una institución pedagógica muy controvertida, lo cual dificulta su vinculación con la enseñanza de dichos derechos. Según Michel Foucault, la evaluación -en su forma de *examen*- "combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza", dado que establece sobre los individuos "una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona". Merced a la clasificación y el castigo, la evaluación "permite al maestro, a la par que transmite su saber, establecer sobre sus discípulos todo un campo de conocimientos". Dicho en otras palabras, el examen constituye a cada alumno y alumna en *caso documental*: objeto (y no sujeto) del saber pedagógico. En el acto evaluativo, ultima Foucault, comulgan "la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad"<sup>350</sup>.

<sup>349</sup> Elaboración propia.

<sup>350</sup> Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, pp. 186-188.

La complejidad inherente a la pretensión de conciliar la evaluación con los requerimientos de autonomía moral explicitados algunos párrafos atrás salta a la vista. No obstante, aun en el ámbito educativo que interesa a la presente investigación, la evaluación parece difícilmente evitable. En pro de mantener una valoración institucionalizada de los conocimientos adquiridos podemos aducir, cuando menos, dos argumentos: a) los juicios contrastados sobre el aprovechamiento del alumnado permiten determinar hasta qué punto se han desarrollado exitosamente las intenciones educativas, y b) el conjunto de la educación no puede ser mejorado sin un proceso social de índole general que permita puntualizar sus ventajas e insuficiencias. Ambas razones, empero, adolecen de un carácter instrumental o accesorio –dependiente de una aceptación *a priori* de la plausibilidad de la evaluación– que ciertamente no alcanza el fondo de las objeciones foucaultianas. Con objeto de superar éstas, por tanto, es indispensable definir los límites que, con relación a la autonomía de la persona, debe guardar el acto evaluativo en el contexto de la educación en la esfera de los derechos humanos.

Ya he señalado reiteradamente que la adhesión a los *valores* que sustentan los derechos humanos no debe en ningún caso ser impuesta. Esto no significa, por supuesto, que una persona –digamos– racista esté facultada para discriminar o para ejercer violencia sobre quienes discrimina. En cuanto exteriorice su conducta, esta persona deberá ser jurídicamente sancionada. Sin embargo, mientras no realice actos que manifiesten exteriormente sus convicciones contrarias a los derechos humanos, en su fuero interno será plenamente libre para considerar que existen personas antropológicamente inferiores por consideración a su origen étnico. La autonomía moral que garantiza el principio de dignidad humana es el límite infranqueable de la educación en derechos humanos y de su consecuente evaluación: mientras no se provoque daño a otros, cada uno puede elegir los esquemas morales que mejor le parezcan, por más excluyentes o perversos que puedan parecer desde la perspectiva de los referidos derechos.

En atención a la autonomía moral, entonces, bajo el supuesto particular de la educación en derechos humanos la evaluación debe normarse por los siguientes criterios: a) Estar ajustada a las características de la comunidad escolar y de los participantes en el proyecto educativo; b) considerar todos los elementos del hecho educativo y, sobre todo, la singularidad de cada individuo evaluado, y c) adoptar un carácter procesal y continuo que le permita estar presente, de manera sistemática, en el desarrollo de todo tipo de actividades<sup>351</sup>. Así, en tanto proceso global y permanente, la evaluación de aquellas unidades didácticas diseñadas para la educación en derechos humanos debe comprender la valoración del trabajo realizado por el alumnado por medio de la comprobación del logro de los objetivos propuestos; la estimación del trabajo del profesor, que exige una perdurable revisión sobre su actuación y su función docente; y la calificación tanto de la unidad didáctica misma, como del clima o ambiente de trabajo en que ésta resultaba instrumentada.

## 7. Leer para la libertad: el texto literario en la enseñanza de los derechos humanos

Las técnicas didácticas compatibles con los enfoques metodológicos descritos en el epígrafe previo son sumamente variadas –por ejemplo, la clarificación de valores, los juegos no competitivos, las simulaciones, las excursiones o el empleo de diferentes formas de expresión artística<sup>352</sup>–, aunque para efectos de este trabajo me centraré exclusivamente en una, dirigida hacia un contenido educativo delimitado: el recurso al texto literario en el proceso enseñanza/aprendizaje del concepto y fundamento de los derechos humanos en cuanto instrumento para establecer la definición, personal y colectiva, de un modelo de sociedad justa. Desde la perspectiva transversal explicada, esto comporta el tratamiento de cuestiones ético-políticas en el estudio de la lengua, o la inclusión de textos literarios en aquel correspondiente a las disciplinas sociales. A

<sup>351</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., p. 276; y Pettman, Ralph et al, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 18-19.

<sup>352</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., pp. 240-245. Véanse, asimismo, AAVV (Llopis, Carmen, coord.), *Los derechos humanos en educación infantil. Cuentos, juegos y otras actividades*, Madrid, Narcea Ediciones/Fundación Interead, 2003; AAVV (Sánchez García, Arturo, coord.), *Taller sobre metodologías de trabajo en la enseñanza de los derechos humanos. Material de apoyo teórico y metodológico*, Madrid, Asociación de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, versión mecanoscrita, abril de 2005, pp. 69 y ss.; Amnistía Internacional, *Educación en derechos humanos. Propuestas didácticas*, Madrid, Libros de la Catarata, 1995; Pettman, Ralph et al, *ABC: la enseñanza de los derechos humanos*, cit., pp. 15-18, y Reardon, Betty A., *La tolerancia, umbral de la paz*, cit., pp. 34 y ss.

efecto de esclarecer este punto, empero, es preciso hacer una breve referencia preliminar al lenguaje, que es la *materia prima* a partir de la cual se edifican tanto la literatura como los derechos humanos.

El lenguaje constituye una actividad humana compleja que sirve ora como instrumento de comunicación entre las personas; ora como vehículo de valores morales y culturales; ora como medio para la representación del mundo. En el lenguaje confluyen nuestras pretensiones de belleza, justicia y verdad: es el espacio privilegiado donde nos embarga la emoción estética nacida a partir de un texto literario, lo mismo que organizamos nuestra convivencia política o exploramos –afirmándolas o refutándolas– aquellas tesis científicas que pretenden explicar los fenómenos naturales y sociales que nos rodean. Así, el lenguaje representa una forma básica de ordenación de toda experiencia social y de la construcción de nuestra subjetividad.

Las importantes funciones que desempeña el lenguaje en la vida social y cultural alcanzan su cenit en la escritura, tecnología de la palabra capaz de conferir especial vigor –contra lo que supone la crítica deconstruccionista– al mensaje que ésta comunica<sup>353</sup>. Muchas de las cuestiones que normalmente damos por sentadas en la forma como pensamos la literatura, la filosofía y la ciencia (y aun el discurso oral entre personas que saben leer) no son estrictamente inherentes a la existencia humana como tal, sino que tuvieron su origen en los recursos que la tecnología de la escritura puso a disposición de la conciencia<sup>354</sup>. La escritura es el artificio que requiere la narración inherente a todo saber para permanecer fija en la memoria de las mujeres y de los hombres. La razón de esto estriba en que el saber humano procede del tiempo y, en esta medida, depende de la *narración*.

Aun detrás de las abstracciones de la ciencia se encuentra la narración de las observaciones que les precedieron: los científicos y las científicas deben narrar aquellos actos que realizaron para probar una hipótesis –y también lo que sucedió a raíz de tales actos– conforme a determinadas reglas que norman la práctica discursiva de la ciencia que cultivan. La narración es uno de los soportes indispensables para establecer las generalizaciones o conclusiones abstractas que conforman los distintos saberes humanos (sean científicos o no)<sup>355</sup>. Detrás de los proverbios, los axiomas y la especulación filosófica se encuentra la experiencia humana pasada, diseminada a lo largo de los siglos e inmersa en una trama narrativa transmitida de generación en generación<sup>356</sup>. Tal es el motivo por el que los libros han sido, en ciertos periodos y lugares, condenados a la ho-

<sup>353</sup> La aproximación deconstructiva al fenómeno lingüístico –entre cuyos exponentes destaca el recientemente fallecido Jacques Derrida– sostiene, a grandes rasgos, que el lenguaje oral y el lenguaje escrito comparten cierta indecidibilidad fundamental: no transmiten, en sí mismos, la supuesta presencia mental de unos significados (*logocentrismo*), como si se tratase de un vidrio transparente. Derrida sostiene que todo referente lingüístico se encuentra en el texto. “No hay fuera-del-texto” (*Il n’y a pas de hors-texte*), afirma categóricamente. Para este autor, empero, *el texto sólo comenta otros textos*. De ahí que nuestro reiterado esfuerzo por evaluar la exactitud de la representación del mundo en los textos constituya un vano empeño. A partir de estos supuestos, Derrida justifica el empleo de cualquier texto en la interpretación de otro. La conclusión que se desprende de tales tesis consideradas en conjunto es que la lengua no es en absoluto “representativa” o “expresiva” de algo que exista fuera de ella, en el mundo o en la mente de los participantes en la comunicación. Dado que no se refiere a nada, carece de significado alguno. Cfr. Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, pp. 227 y 65-108. Pese a que un análisis detallado de los planteamientos y las estrategias deconstruccionistas excede los fines de esta investigación, parece pertinente anotar las dos objeciones principales que sobre ellas formula Walter Ong: a) difícilmente puede inferirse, a partir de que A no sea B, que A es “nada”, y b) la crítica deconstructiva se encuentra cimentada en un concepto de la escritura históricamente irreflexivo, que se desentiende de las relaciones entre ésta y la oralidad. “*L’écriture* [sic] y la oralidad”, escribe Ong, “son ambas privilegiadas en su propia forma distintiva. Sin el textualismo no es posible siquiera identificar la oralidad; sin la oralidad, el textualismo es más bien abstruso y jugar con él puede resultar una forma de ocultismo [u] ofuscación compleja [...]”. Ong, Walter, *Orality and literacy. The technologizing of the word*, Londres, Methuen, 1982, 165-170.

<sup>354</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>355</sup> Cabe distinguir entre la “*práctica discursiva*” y el “*saber*”. La *práctica discursiva* se encuentra formada por un conjunto de enunciados respecto a los cuales es dable establecer unas reglas de formación (objetos, modalidades de enunciación, elecciones temáticas) que determinan su existencia, conservación, modificación y desaparición. El *saber*, en cambio, es “aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico [...] es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar sobre los objetos de que se trata su discurso [...] es también el campo de coordinación y subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman [...] en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso”. El saber, por consiguiente, coordina enunciados y conceptos que la práctica discursiva ha ido configurando con el paso del tiempo. No existe saber que sea independiente de una práctica discursiva definida, y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma. Véase Foucault, Michel, *L’archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 44-54 y 236 y ss.

<sup>356</sup> Ong, Walter, *Orality and literacy*, cit., pp. 139 y ss.

guera: las verdades, falsedades, bondades o iniquidades que han sido reveladas en un texto escrito existirán eternamente, o cuando menos tanto tiempo como el propio texto exista.

*Literatura* deriva de la voz latina *littera*: la letra. En plural, *litterae*, letras, cartas... en fin, cosas escritas. En su sentido *fuerte*, la literatura puede entenderse como un arte de la palabra, por oposición a las otras artes (verbigracia, la pintura o la música)<sup>357</sup>. Más allá de esta definición un tanto vaga, todo intento de formular mayores precisiones del concepto se dificulta enormemente en tanto referido a una práctica hueca, puramente formal. Unos la refieren al carácter imaginario o inventado de lo que está escrito<sup>358</sup>; otros, a cierto empleo característico (*rarificado*) de la lengua<sup>359</sup>; algunos más, a los textos que carecen de una “finalidad pragmática”<sup>360</sup>.

Sin embargo, ninguna de estas aproximaciones agota los contenidos de lo literario. El sustantivo *novela*, por ejemplo, se aplica usualmente para denotar el relato de hechos ficticios, pero también puede referirse a fabulaciones sobre sucesos reales, como sucede con las llamadas *novelas históricas* o *testimoniales*. Por otra parte, tampoco la forma que adopta el lenguaje es un asidero seguro para determinar el ámbito de la literatura. Supongamos que, para decir que esta tarde comí pierna de ternera, empleo la siguiente expresión: “Manduqué la vispera, de rumiante vástago, el pernil”. Ahora comparemos con este enunciado la célebre frase con la que Marcel Proust iniciara *En busca del tiempo perdido*: “*Longtemps, je me suis couché de bonne heure*” (Mucho tiempo me he acostado temprano). Mi barroquismo –aunque sea poco probable– puede inscribirse en una conversación ordinaria, en cuyo caso perdería su carácter literario; la frase de Proust, por el contrario, adquiere dicho cariz en virtud de su contexto, aun cuando –al menos en principio– no llame la atención por su calidad verbal<sup>361</sup>. Finalmente, la distinción entre las formas “prácticas” y “no prácticas” del lenguaje dista mucho de estar clara. Múltiples textos literarios (el *Bhagavad-Gita* o los Evangelios, entre otros) han desempeñado funciones indudablemente prácticas, como la difusión de creencias religiosas. Algunos ensayos que, en su época, escribieron George Orwell o Jean Paul Sartre (por citar un par de ejemplos) con miras proficientes –ensalzar o atacar ésta o aquella posición política–, hoy en día se consideran literatura; del mismo modo, algunos géneros netamente utilitarios, como el instructivo, han servido para inspirar obras literarias (piénsese en *Instrucciones para dar cuerda al reloj* o *Pérdida y recuperación del pelo*, de Julio Cortázar), mientras que otros no utilitarios –como los chistes– no se encuadran tradicionalmente dentro de la literatura.

El vocablo *literatura*, advierte Terry Eagleton, es más *funcional* que *ontológico*, se refiere a lo que hacemos antes que al ser fijo de las cosas. “Quizá”, sugiere el profesor británico, “[literatura] signifique [...] cualquier tipo de escrito que, por tal o cual razón, alguien tiene en mucho”<sup>362</sup>. En general, las personas denominan “literatura” a los escritos que les parecen (estéticamente) *buenos*. Por supuesto, esta cuarta solución al problema que plantea el concepto de lo literario presenta el inconveniente de que, si fuera enteramente cierta, no existiría nada que pudiera llamarse “mala literatura”. No obstante, como indica el propio Eagleton, “los juicios de valor tienen ciertamente mucho que ver con lo que se juzga como literatura y con lo que se juzga que no lo es, si bien no necesariamente en el sentido de que un escrito, para ser literario, tenga que caber dentro de la categoría de lo ‘bien escrito’, sino que tiene que pertenecer a lo que se considera ‘bien escrito’, aun cuando se trate de un ejemplo inferior de una forma generalmente apreciada. Nadie se tomaría la molestia de decir que un billete de autobús constituye un ejemplo de literatura inferior, pero sí podría decirlo de la poesía de Ernest Dowson”<sup>363</sup>. Los términos “bien escrito” o “bellas letras” son eminentemente ambiguos: denotan una clase de composiciones a las que se atribuye un alto valor, pero no se comprometen a calificar como “bueno” tal o cual ejemplo en particular.

<sup>357</sup> Cfr. Garrido, Miguel Ángel, *Nueva introducción a la teoría de la literatura*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 19.

<sup>358</sup> Véase Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, 2ª ed., Oxford, Blackwell, 1997, p. 1.

<sup>359</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>360</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>361</sup> En este sentido, manifiesta Foucault: “Hay diferencia entre las dos frases siguientes: ‘Mucho tiempo me he acostado temprano’ y ‘Mucho tiempo me he acostado temprano’, siendo la primera la que yo digo y siendo la segunda la que leo en Proust, que son verbalmente exactamente idénticas [...] A partir del momento en que la frase está escrita por Proust en el umbral de *En busca del tiempo perdido*, es posible, al final, que ninguna de estas palabras tenga exactamente el mismo sentido que les damos, a estas mismas palabras, cuando las pronunciamos cotidianamente [...]”. Foucault, Michel, “Lenguaje y literatura”, en IBID, *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, p. 85.

<sup>362</sup> Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, cit., p. 8.

<sup>363</sup> *Idem*, p. 9.

No existe, entonces, una literatura dada de una vez y para siempre: los juicios de valor son notoriamente inestables, dependen de circunstancias específicas y de fines preestablecidos. Las tradiciones literarias no son valederas por sí mismas, independientemente de lo que sobre ellas se haya dicho o se vaya a decir. Pese a que muchos de los textos clasificados como "literatura" fueron contruidos como tales, en muchos otros casos no fue así. Un escrito puede haber sido elaborado como exposición histórica o argumentación filosófica y, posteriormente, ser clasificado como literatura (este es el caso, verbigracia, de *Los Nueve Libros de la Historia* de Herodoto; *Las Confesiones* de San Agustín, o los *Ensayos* de Michel de Montaigne)<sup>364</sup>. Del mismo modo, las obras de William Shakespeare, que hoy se consideran literatura, podrían dejar de serlo mañana, puesto que las personas también pueden cambiar de opinión sobre lo que consideran escritos valiosos<sup>365</sup>.

Si las personas deciden que tal o cual escrito *es literatura*, parecería que habría que definirlo en dichos términos, independientemente de lo que se haya intentado al producirlo. De ello no se sigue, sin embargo, que la literatura se reduzca a lo que las personas arbitrariamente deciden calificar como literario. Los juicios de valor que fundan la noción de literatura no son en absoluto caprichosos: "Tienen raíces en hondas estructuras de persuasión al parecer tan inconmovibles como el edificio Empire State", concluye Eagleton, puesto que "[...] los propios juicios de valor se relacionan estrechamente con las ideologías sociales". En última instancia, "no se refieren exclusivamente al gusto personal sino también a lo que dan por hecho ciertos grupos sociales y mediante lo cual tienen poder sobre otros y lo conservan"<sup>366</sup>.

Los contenidos del concepto "*literatura*", entonces, no son determinables sino dentro de cada contexto y situación histórica debido a que son fundamentalmente *ideológicos*, entendido este adjetivo en su sentido débil<sup>367</sup>. En efecto, entre la multiplicidad de significaciones que pueden atribuirse al vocablo *ideología* es factible discernir dos líneas fundamentales que han sido designadas, respectivamente, como *significado débil* y *significado fuerte*. En su acepción *débil*, la ideología es el *genus*, o una *species* variadamente definida, de los sistemas de creencias políticas: un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar el comportamiento público de los individuos<sup>368</sup>. El significado *fuerte*, por el contrario, tiene su origen en el concepto que sobre este término propusiera Marx –o, mejor dicho, su colega y amigo Friedrich Engels– al enlazarlo con una *falsa conciencia* sobre las relaciones de dominación entre las clases sociales (ya como creencia ilusoria que distrae a los hombres y las mujeres de sus condiciones reales con miras a sustentar un poder político opresivo, ya como el conjunto de ideas que expresan directamente los intereses materiales de la clase dominante)<sup>369</sup>.

Gracias a la tradición marxiana, hoy en día rara vez se emplea el vocablo "*ideología*" fuera de este segundo sentido que, peyorativamente, designa las *falsas creencias*. Sin embargo, nominalmente el concepto de ideología –la "ciencia de las ideas"– alcanza, como sugiere Barbara Goodwin, a "toda doctrina acerca de cuál es el modo correcto o ideal de organizar una sociedad y conducir la política, basada en consideraciones más amplias sobre la naturaleza de la vida humana y el conocimiento"<sup>370</sup>. Tales doctrinas sirven como guías para la acción porque afirman establecer lo que es políticamente verdadero y correcto, a raíz de lo cual elevan imperativos esencialmente morales que se traducen en la recomendación de que los ideales que abanderan deben ser realizados<sup>371</sup>. Todas las teorías políticas coherentes son ideológicas, y lo mismo puede decirse de

<sup>364</sup> Harold Bloom incluye estos textos –al igual que títulos como *Ética* (Aristóteles), *Leviathan* (Hobbes) o *Émile* (Rousseau)– en su *canon occidental*. Véase Bloom, Harold, *The western canon. The books and school of ages*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1993, pp.531 y ss.

<sup>365</sup> Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, cit., p.10. En términos similares, apunta Foucault: "[...] no estoy tan seguro de que la propia literatura sea tan antigua como habitualmente se dice [...] No estoy tan seguro que Dante o Cervantes o Eurípides sean literatura. Pertenecen desde luego a la literatura; eso quiere decir que forman parte en este momento de nuestra literatura actual, y forman parte de la literatura gracias a cierta relación que sólo nos concierne de hecho a nosotros". Foucault, Michel, "Lenguaje y literatura", cit., 1996, pp. 63-64.

<sup>366</sup> Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, cit., p. 14.

<sup>367</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>368</sup> Stoppino, Mario, voz "ideología", en Bobbio, Norberto, Matteuci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, cit., tomo I, pp. 785 y ss.

<sup>369</sup> *Ibidem*. En una carta a Franz Mehring, Engels trata a la ideología como un proceso de falsa conciencia porque, merced a éste, "las verdaderas fuerzas propulsoras" que mueven a un agente "permanecen ignoradas para él", e imagina en cambio "fuerzas propulsoras falsas o aparentes". Carta de Friedrich Engels a Franz Mehring (14 de julio de 1893), en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, cit., tomo III, p. 523.

<sup>370</sup> Goodwin, Barbara, *Using political ideas*, cit., p. 29.

<sup>371</sup> *Ibidem*

nuestro empleo de las ideas políticas (incluso aquéllas que se expresan en textos literarios), puesto que resulta imposible concebir el espacio público de manera tal que nuestro pensamiento se muestre absolutamente libre de juicios valorativos<sup>372</sup>.

Sin entrar en mayores detalles, la literatura puede calificarse como “*ideología*” en tanto guarda íntimos vínculos con cuestiones que atañen a la estructura de poder o a las relaciones sociales de dominio<sup>373</sup>. Podemos convenir con Fredric Jameson en que la aproximación política a los textos literarios es “el horizonte absoluto de toda lectura y toda interpretación”<sup>374</sup>. Por una parte, la literatura sirve para consolidar el poder social: aunque las obras literarias no se encuentran mecánicamente determinadas por el contexto en que se generan, es indudable que pertenecen en gran medida a la historia de sus sociedades, que las amoldan en diferentes grados (hagamos memoria, por ejemplo, sobre la forma en que el imperialismo británico se manifiesta en la obra cumbre de Rudyard Kipling –*Kim*– y, correlativamente, en el servicio que este texto prestó a la causa expansionista<sup>375</sup>). Pero, por otra parte, en la *experiencia literaria* la escritura también puede adquirir el perfil de la transgresión y la impugnación, de una actividad transformadora del mundo en que, a la postre, el mismo lenguaje sea convertido en objeto de combate político: las situaciones que aborda la literatura –el sueño, la locura, la sinrazón, la repetición, el doble, la derrota del tiempo, el retorno– expresan, como lo hiciera notar Michel Foucault, la necesidad de abordar lo *impensado* –aquello que, en una tradición cultural determinada, ha sido reducido al silencio o a la inconsciencia–; de emplear el lenguaje de modo que reanime o trascienda las viejas categorías discursivas<sup>376</sup>. Con ecos foucaultianos, el novelista español Javier Marías remonta al quehacer literario –específicamente, a la fascinación que generalmente suscitan las fábulas y las ficciones– la raigambre de todo lo (humanamente) posible:

Parece cierto que el hombre –quizá aun más que la mujer– [sic] tiene necesidad de algunas dosis de ficción, esto es, necesita lo imaginario además de lo acaecido y real [...] necesita conocer lo posible además de lo cierto, las conjeturas y las hipótesis y los fracasos además de los hechos, lo descartado y lo que pudo ser además de lo que fue. Cuando se habla de la vida de un hombre o de una mujer, cuando se hace recapitulación o resumen, cuando se relata su historia o su biografía, sea en un diccionario o en una enciclopedia o en una crónica o charlando entre amigos, se suele relatar lo que esa persona llevó a cabo y lo que le pasó efectivamente. Todos tenemos en el fondo la misma tendencia, es decir, a irnos viendo en las diferentes etapas de nuestra vida como el resultado y el compendio de lo que nos ha ocurrido y de lo que hemos logrado y de lo que hemos realizado, como si fuera tan sólo eso lo que conforma nuestra existencia. Y olvidamos casi siempre que las vidas de las personas no son sólo eso: cada trayectoria se compone también de nuestras pérdidas y desperdicios, de nuestras omisiones y nuestros deseos incumplidos, de lo que una vez dejamos de lado o no elegimos o no alcanzamos [...] Las personas tal vez consistimos [...] tanto en lo que somos como en lo que no hemos sido, tanto en lo comprobable y cuantificable y recordable como en lo más incierto, indeciso y difuminado, quizá estamos hechos en igual medida de lo que fue y de lo que pudo ser. Y me atrevo a pensar que es precisamente la ficción la que nos cuenta eso, o mejor dicho, la que nos sirve de recordatorio de esa dimensión que solemos dejar de lado a la hora de relatarnos y explicarnos a nosotros mismos y a nuestra vida<sup>377</sup>.

En términos análogos, Milan Kundera define la *novela* como “la gran forma de la prosa en la que el autor, mediante egos experimentales (personajes), examina hasta el límite algunos de los grandes temas de la existencia”<sup>378</sup>. Cabe hacer extensiva esta definición a toda *fábula* relatada bajo la forma de *ficción*. *Fábula* es lo que se cuenta, la disposición de los acontecimientos en cierto orden. *Ficción*, en cambio, es el régimen del relato: “postura del narrador”, dice Foucault,

<sup>372</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>373</sup> Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, cit., pp. 19-20.

<sup>374</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Londres, Routledge, 1986, p. 17.

<sup>375</sup> Cfr. Said, Edward, *Culture and imperialism*, Londres, Vintage, 1994, pp. xxiv y 159 y ss.

<sup>376</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, pp. 337-339 y 394-395.

<sup>377</sup> Marías, Javier, “Epílogo: Lo que no sucede y sucede”, en *IBID*, *Mañana en la batalla piensa en mí*, Madrid, Suma de Letras, 2004, pp. 416-417. Por supuesto, no encuentro razón alguna que apoye una supuesta mejor disposición hacia *fábula* en el varón que en la mujer pero, a efecto de no traicionar a Marías, preferiré citar con plena exactitud tan extraña ocurrencia.

<sup>378</sup> Cfr. Kundera, Milan, *El arte de la novela*, trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 17 y 158.

“respecto a lo que cuenta [...] discurso que repite los acontecimientos a destiempo o los desdobra a medida que se desarrollan [...] la trama de las relaciones establecidas, a través del propio discurso, entre quien habla y aquello de lo que habla”<sup>379</sup>. El régimen discursivo de la ficción es fundamentalmente transgresor: interroga y transforma los criterios implícitos con que interpretamos nuestro entorno; rectifica la rutina de nuestros hábitos de percepción y, en fin, abre nuestro entendimiento a las esferas de la *posibilidad*, a raíz de lo cual accedemos a nuevos códigos de comprensión.

Las ficciones narrativas –es decir, los cuentos, novelas y demás relatos imaginarios–, en suma, lo mismo establecen significados culturales de pertenencia, que posibilitan el acercamiento a otros modos de entender y pensar la realidad. En general, la lectura de un texto literario verdaderamente entraña el encuentro de múltiples mundos, donde se confunden las circunstancias personales e históricas que pertenecen, por una parte, al autor y, por otra, a todos y cada uno de los lectores. Esto obedece a que los textos literarios no existen como *bultos de papel* acumulados en estantes, sino que son procesos de significación que sólo se materializan en el acto de lectura. El autor garantiza la unidad del texto y pide la participación creativa del lector; éste, a su vez, aporta ciertas *precomprensiones*, un horizonte de creencias y expectativas a partir del cual evalúa el entramado textual. Al adentrarse en la textualidad, el lector se esfuerza por extraer de ella un sentido coherente conforme a sus propias perspectivas, dado lo cual contribuye en su creación. El acto de leer, empero, somete los iniciales horizontes de interpretación a una intensa prueba: cada nueva frase lo confirma, reta o socava. La lectura, consecuentemente, modifica al texto, pero también transforma las suposiciones convencionales del lector<sup>380</sup>.

Este *modus operandi* de los textos literarios es especialmente evidente en las ficciones narrativas, que entrañan un potencial cognoscitivo único, asaz distinto de la función lógica de los conceptos abstractos: mediante el poder asociativo de la imaginación, incrementan la capacidad para comunicar las ideas persuasivamente y, sobre todo, sirven a la innovación de las construcciones conceptuales propias de la Filosofía Política y Jurídica (entre las que contamos, de manera destacada, el concepto y fundamento de los derechos humanos). La metáfora y la narración –figuras semánticas importantísimas en la producción de textos literarios– son indispensables, bajo cualquier práctica discursiva, tanto para crear nuevos conceptos como para desarrollar significados inexplorados respecto a los ya existentes. En palabras de Paul Ricœur:

Si bien la metáfora se incluye tradicionalmente en la teoría de los “tropos” (o figuras del discurso) y la narración en la de los “géneros” literarios, los efectos de sentido producidos por ambas incumben al mismo fenómeno central de innovación semántica [...] En la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente [...] En la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Y es precisamente esta *síntesis de lo heterogéneo* la que acerca la narración a la metáfora. En ambos casos, lo nuevo –lo no dicho todavía, lo inédito– surge en el lenguaje: aquí, la metáfora *viva*, es decir, una nueva pertinencia en la predicación; allí, una trama  *fingida*, o sea, una nueva congruencia en la disposición de los incidentes<sup>381</sup>.

<sup>379</sup> Foucault, Michel, “L’arrière-fable”, en *IBID, Dits et écrits I. 1954-1969*, edición de Daniel Lefert y François Ewald, París, Gallimard, 1994, p. 506.

<sup>380</sup> Eagleton, Terry, *Literary theory. An introduction*, cit., pp. 64 y ss. Tal interpretación del acto de lectura fue impulsada por varios discípulos de Hans-George Gadamer que, reunidos en torno a la Universidad de Constanza, conformaron el movimiento de Teoría Literaria conocido como *Estética de la Recepción*. La influencia gadameriana en esta escuela de la Teoría de la Literatura es fácilmente apreciable en dos puntos: i) el concepto de “horizonte de expectativas” que se encuentra en su centro y que atañe a la suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas que encuentra una obra en el momento de su aparición, merced a la cual es valorada (Hans Robert Jauss), y ii) la distinción entre el texto, considerado como pura potencialidad, y la obra, conformada por el conjunto de sentidos constituidos por el lector a lo largo de la lectura (Wolfgang Iser). Paul Ricœur discurre, sobre esta base, que dicha escuela literaria puede abordarse desde dos perspectivas: como una hermenéutica de la recepción *pública* de la obra, en el sentido de H. R. Jauss; o bien como una fenomenología del acto *individual* del lector, según lo propuesto por W. Iser. Cfr. Ricœur, Paul, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pp. 311-312. Para una introducción a los postulados de la Estética de la Recepción, véase Iglesias Santos, Montserrat, “La Estética de la Recepción y el horizonte de expectativas”, en AAVV (Villanueva, Dario, comp.), *Avances en Teoría de la Literatura (Estética de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 35-115.

<sup>381</sup> Ricœur, Paul, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, pp. 10-11. Para un estudio sobre el rol que desempeña la metáfora en la innovación del pensamiento político, en cuanto figura discursiva que permite crear

La literatura contribuye a nombrar la novedad *también* con relación a las formas justas de organización de la convivencia social. Desde este punto de vista, cabe suscribir las reflexiones formuladas por Miguel Ángel Ramiro Avilés, para quien “[l]a relación que el pensamiento político mantiene con la literatura o con el uso de figuras literarias no es baladí”, puesto que “[n]o sólo se introducen imágenes de mundos ideales en las obras del pensamiento utópico” sino que “también en el pensamiento político no-utópico se han utilizado en numerosas ocasiones metáforas, cuya finalidad ha sido explicar de forma más gráfica el contenido de su teoría política, esto es, intentan tener mayor fuerza expositiva para el lector”<sup>382</sup>. Ramiro Avilés alude a construcciones conceptuales como el *estado de naturaleza*, que tan útiles han mostrado ser en el contexto de las doctrinas contractualistas<sup>383</sup>. Las relaciones entre los textos literarios y la Filosofía Política, empero, no únicamente trascienden la esfera de las fábulas utópicas, sino que también extralimitan el mero ámbito teorético: en cuanto práctica discursiva que renueva y transgrede constantemente los límites del lenguaje y del *cogito*, la literatura constituye un campo de estudio obligado para obtener una visión cabal de los espacios públicos y las luchas políticas.

Los relatos medievales sobre la Tierra de Cucaña sirvieron como detonadores para revueltas campesinas<sup>384</sup>; la sátira –encumbrada por ingenios sublimes e implacables como los de François-Marie Arouet, *alias* Voltaire, y Jonathan Swift– ocasionalmente hizo temblar (y casi siempre rabiar) a los poderosos<sup>385</sup>; los poetas empeñaron su arte (y siguen haciéndolo) en la exaltación de las pasiones nacionales (bástenos mencionar, entre un índice inabarcable, los nombres, vinculados respectivamente a los Estados Unidos y a Irlanda, de Walt Whitman<sup>386</sup> y William Butler Yeats<sup>387</sup>) o en la composición de cantos revolucionarios (como es el caso de Eugène Pottier, autor de *L’Internationale*<sup>388</sup>); e incluso hoy en día (a pesar de los pesares, por encima de la televisión y la *muerte de las ideologías*), la pluma irreverente del Subcomandante Marcos sigue llamando a la insubordinación generalizada por boca del *Viejo Antonio* o de *Don Durito de la Lacandona*<sup>389</sup>, en la misma medida en que José Saramago invita a sus lectores al voto en blanco<sup>390</sup>... La enumeración de ejemplos bien podría extenderse hasta el infinito. Al servicio de las más diversas (e incompatibles) causas, a lo largo de la historia las letras y la política han entrelazado con indiscutible frecuencia sus destinos.

Sin embargo, debemos reconocer que la Filosofía Política se ha mostrado secularmente inclinada a ofrecer una feroz resistencia contra cualquier intento de aproximación entre los textos literarios y la reflexión en torno a la sociedad justa. “Y digámosle, además, para que [la poesía] no nos acuse de duros y torpes”, clama Platón en el libro final de *La República*, “que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo”<sup>391</sup>. El nacimiento mismo de la tradición

---

una serie de símbolos útiles para reducir la complejidad de los problemas, véase González García, José María, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 11 y ss.

<sup>382</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho*, cit., pp. 66-67.

<sup>383</sup> *Idem*, pp. 69 y ss.

<sup>384</sup> Cfr. Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, Londres, Philip Allan, 1990, pp. 190-191. Una versión del poema de Cucaña en inglés moderno –*The Land of Cockayne*– se encuentra recogida en Morton, A. L. *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952, pp. 217-222.

<sup>385</sup> En estos y los ejemplos subsiguientes, procuraré citar solo un texto por cada autor, dado que varios entre aquéllos que menciono fueron (o son) extremadamente proliferos. Los cuentos y ensayos cortos de Voltaire y Swift constituyen una excelente (y muy digerible) muestra de su obra satírica. Véanse los dos volúmenes de Voltaire, *Contes en prose et en prose*, edición de Sylvain Menant, París, Garnier Frères, 1992; así como Swift, Jonathan, *A tale of a tub, The battle of the books and other satires*, introducción de Lewis Melville, Londres, Dent, 1966.

<sup>386</sup> En los versos iniciales de *Chants Democratic and Native American*, Whitman clama: “¡Oh, no creo que exista nada real sino América y la libertad!”. Whitman, Walt, *Leaves of grass*, edición facsimilar del texto de 1860 con una introducción de Roy Harvey Pearce, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 106 y ss.

<sup>387</sup> Yeats contribuyó sustancialmente a la articulación de la identidad nacional irlandesa, entre otros medios, por vía de la reconstrucción literaria de sus orígenes celtas. Yeats, W. B., *The Celtic twilight*, introducción de Kathleen Raine, Gerrards Cross, Colin Smythe, 1981.

<sup>388</sup> El aludido himno fue publicado en la siguiente antología: Pottier, Eugène, *Chants révolutionnaires*, París, Dentu, 1887.

<sup>389</sup> El *Viejo Antonio* y *Don Durito de la Lacandona* son dos creaciones literarias que han servido al Subcomandante Marcos para divulgar los principios y objetivos del llamado *neozapatismo*. El primero es un anciano que reelabora en clave emancipadora los añejos mitos indígenas; el segundo, un escarabajo comprometido en la lucha contra la globalización neoliberal. Los relatos protagonizados por uno y otro se encuentran compilados, respectivamente, en *Relatos del Viejo Antonio*, 2ª ed., pról. de Armando Bartra, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002; y *Don Durito de la Lacandona*, pról. de José Saramago, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1999.

<sup>390</sup> Cfr. Saramago, José, *Ensayo sobre la lucidez*, trad. de Pilar del Río, Madrid, Alfaguara, 2004.

<sup>391</sup> Platón, *República*, cit., Libro X, 607 b.

política occidental se encuentra marcado por el deseo platónico tanto de proscribir la poesía (es decir, la literatura en general) del Estado, como de censurar rigurosamente toda expresión artística. Platón exige que el lenguaje sobre los héroes y los dioses sea veraz, de modo que se reconozcan en las divinidades aquellas virtudes que *realmente* les pertenecen, en vez de los falsos vicios que les eran imputados por los poetas<sup>392</sup>. Tales mentiras, aduce el fundador de la Academia, corrompen a la postre el corazón de quienes atienden a ellas<sup>393</sup>. Por tanto, propone restringir la poesía a la *narración simple* en que los personajes aparecen siempre en tercera persona y el poeta se mantiene al margen de la acción<sup>394</sup>. La *poesía imitativa* en que el poeta habla por boca de otros, en cambio, debe ser proscriba de la república por ser una imitación de las sombras del mundo que, a su vez, son mera imitación de una claridad que sólo es asequible en el conocimiento cultivado filosóficamente. Tal es la maldición platónica que recayó sobre la literatura y el resto de las *artes imitativas* o *miméticas*: fueron desterradas de la vida pública, acusadas de alejarnos de la Verdad que habita en las Ideas<sup>395</sup>. Específicamente respecto a la literatura, Platón afirma:

Por lo tanto, es justo que lo ataquemos y que lo pongamos como correlato del pintor [al poeta imitador]; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con la parte inferior del alma y no con la mejor. Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y la fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad<sup>396</sup>

En la argumentación de Platón podemos reconocer las dos objeciones que los filósofos han dirigido con mayor frecuencia contra la literatura. La primera es de orden epistemológico, y consiste en afirmar que las obras literarias se encuentran profundamente contaminadas de falsedad y simulación, de manera que no son fuentes enteramente confiables para comprender el “mundo real”<sup>397</sup>. Este es el mismo reproche que, por ejemplo, encontramos en Hobbes cuando, al comparar el Reino de las Hadas con la potestad eclesiástica, sostiene que “las hadas no existen, salvo en la fantasía de las personas ignorantes, alzándose desde las tradiciones difundidas por las ancianas mujeres o los viejos poetas”<sup>398</sup>. La segunda objeción es de índole moral y consiste en sostener que, salvo que se encuentre sujeta al control de una inteligencia filosóficamente informada, la imaginación literaria es fuente de peligrosas confusiones respecto a la bondad o la corrección de la conducta humana en cuanto que, desde el punto de vista de las ficciones, es factible *probar* de manera satisfactoria la plausibilidad de cualquier postura ética<sup>399</sup>. Desde los presupuestos plató-

<sup>392</sup> *Idem*, Libro II, 377 c-e.

<sup>393</sup> *Idem*, Libro III, 388 d.

<sup>394</sup> *Idem*, Libro III, 393 e-d.

<sup>395</sup> *Idem*, Libro X, 598 b-c.

<sup>396</sup> *Idem*, Libro X, 605 a-b. Paradójicamente, Platón sitúa un mito en la base fundacional de su república ideal: la *noble mentira* sobre la distinta composición metálica de los ciudadanos. *Idem*, Libro III, 414 b-c.

<sup>397</sup> Cfr. Horton, John, y Baumeister, Andrea, “Literature, philosophy and political theory”, en AAVV (Baumeister, Andrea y Horton, John, eds.), *Literature and the political imagination*, Londres, Routledge, 1996, p. 9.

<sup>398</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, parte IV, cap. XLVI. Sobre una línea de argumentación similar, afirma Richard Posner: “Una historia puede ser cierta o falsa, mientras que una ficción, pese a que no sea completamente ‘inventada’, invariablemente contiene particularidades falsas, aunque con frecuencia incluye una fuerte mezcla de verdades literales [...]”. Para Posner, la mendacidad propia de la ficción ya se encuentra en germen en la fábula (o “*historia*”, según la terminología empleada por dicho autor): “Una historia es una secuencia de eventos inventados, seleccionados, enfatizados o arreglados en forma tal que sirvan para vivificar, explicar, informar o edificar [...] La historia no necesita ser verdadera, pero debe ser coherente, inteligible, significativa [...]”. Posner, Richard, *Law and literature*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, pp. 345-346.

<sup>399</sup> Horton, John, y Baumeister, Andrea, “Literature, philosophy and political theory”, cit., p. 9. Tal es la tesis –rayana en una histeria puritana– que igualmente sostiene Posner: “No es preciso levantar a los fantasmas de Wagner, Céline, Pound, Heidegger y de Man para ser escépticos respecto al efecto edificante de la alta cultura en general y de la literatura en particular. Las personas cultas no son en absoluto moralmente superiores a los filisteos [...] De hecho, la inmersión en la literatura y en el arte puede provocar sentimientos rencorosos y destructivos de superioridad personal, alineación y resentimiento [...] Los clásicos están llenos de atrocidades [...] que el autor aparentemente aprueba. Violación, pillaje, asesinato, sacrificios animales y humanos, uniones de hecho [sic] y esclavitud en la *Iliada*; misoginia en la *Orestíada* y otras innumerables obras; venganzas terroríficas; antisemitismo en más obras literarias que

nicos, ambos argumentos se encuentran íntimamente vinculados –según aclaré previamente– debido a la especial relación entre el conocimiento y la bondad de la conducta que estableciera el autor de *La República*. Sin embargo, ambos son independientes entre sí y, de hecho, suelen ser expuestos de manera separada.

A la crítica epistemológica contra el empleo político de los textos literarios subyace una vetusta contraposición entre “realidad” e “imaginación” (entendida esta última en cuanto *quimera* o *ilusión*; esto es, como una aprehensión falsa o algo que carece de fundamento) que, por obvias razones, se encuentra principalmente enfocada hacia las ficciones narrativas, cuyo basamento –según la expresiva representación de éstas que bosqueja Javier Marías– es una “capacidad de fingimiento” compartida por el autor y el lector<sup>400</sup>. Dicha impostura intencional, empero, coloca el discurso de ficción al margen de toda pretensión de verdad, de modo que no puede ser desautorizado como “falso”. La razón de ello estriba en que las ficciones carecen de *referente*, lo cual no significa que sean ajenas a toda *referencia* y que, consecuentemente, resulten inservibles para cualquier fin cognoscitivo.

Me explico: el *referente* es el *objeto* lingüísticamente nombrado, la “cosa” a la que se refiere un término. La *referencia*, en cambio, alude al poder del lenguaje para relacionarse con una realidad exterior a éste<sup>401</sup>. En el lenguaje, algunos términos carecen de *referente* –por ejemplo, “unicornio”, “centauro” o “sirena”–, puesto que no existe su objeto designado. Tales palabras, no obstante, gozan de *formas específicas de referencia* que les confieren una función eminentemente *heurística* o *inventiva*. Pocos han sabido expresar esta peculiaridad del lenguaje literario como lo hiciera Jorge Luis Borges cuando afirmara que “[t]oda literatura [...] es simbólica; hay unas pocas experiencias fundamentales y es indiferente que un escritor, para transmitir las, recurra a lo ‘fantástico’ o a lo ‘real’, a Macbeth o a Raskolnikov, a la invasión de Bélgica en agosto de 1914 o a una invasión de Marte”<sup>402</sup>.

Una vez reconocida su función heurística, es innegable que las ficciones convienen especialmente a la reflexión ético-política: en sede de Teoría de la Justicia (o Filosofía Política), las normas que regulan nuestra convivencia pueden ser *justas* o *injustas*, pero tampoco pueden calificarse como *verdaderas* o *falsas*. Con miras a dilucidar la justicia de un enunciado normativo, la ficción –que, por ser una simulación declarada, no requiere constatación– puede ser empleada como instrumento auxiliar del razonamiento mientras resulte útil para ello. Al ser una falsificación consistente y provisional, en cualquier caso se encuentra perpetuamente sujeta a rectificaciones<sup>403</sup>. Podemos, en consecuencia, sustentar que la ficción es un medio válido para *descubrir* (que es otra forma de decir “*inventar*”) la justicia.

Por lo que atañe a la segunda objeción, interesa destacar que la hostil actitud intelectual de Platón hacia la literatura puede explicarse, en buena medida, por la función social que desempeñaban los dramaturgos y poetas bajo el contexto cultural griego. Para Platón, la difusión literaria de doctrinas éticas que él consideraba equivocadas representaba un problema grave que debía ser abordado con toda seriedad. Según explica la filósofa estadounidense Martha Nussbaum:

En el ataque de Platón contra los poetas descubrimos una profunda perspicacia: que todos los estilos para escribir que eran característicos de la poesía trágica (y en buena medida también de la épica) se encuentran vinculados a una determinada, aunque muy general, visión de la vida humana, una visión de la que podemos disentir. Las tragedias afirman esta visión desde la propia manera en que construyen sus tramas, atraen la atención del público, y emplean el ritmo, la música y el lenguaje. Los elementos de esta

---

las que uno podría contar, incluyendo algunas de Shakespeare y Dickens; racismo y sexismo también; homofobia (piénsese solamente en *Troilo y Crésida*, de Shakespeare, o en *Muerte en Venecia*, de Mann); monarquismo, aristocracia, sistemas de castas y otras formas ilegítimas (según las vemos nosotros) de jerarquía; colonialismo, imperialismo, obscurantismo religioso, militarismo, violencia gratuita, tortura (como la de Iago en *Otelo*) y criminalidad; pornografía; machismo; crueldad para los animales (las corridas de toros, por ejemplo); esnobismo; exaltación del fascismo, del comunismo y de la pereza; desprecio de los pobres, los frágiles, los viejos, los deformes, los poco refinados, las personas que trabajan para ganarse la vida, la obediencia al Derecho y los procesos democráticos. El mundo de la literatura es una anarquía moral; la inmersión en éste enseña relativismo moral”. Posner, Richard, *Law and literature*, cit., pp. 310-311.

<sup>400</sup> Marías, Javier, “Epílogo: Lo que no sucede y sucede”, cit., p. 416.

<sup>401</sup> Véase Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, 4ª ed., trad. de Francisco Serra Cantarell, Barcelona, Lumen, 1989, pp. 66 y ss.

<sup>402</sup> Cfr. Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Bradbury, Ray, *Crónicas marcianas*, trad. de Francisco Abelenda, Barcelona, Minotauro, 2001, p. 9.

<sup>403</sup> Martínez García, Jesús Ignacio, *La imaginación jurídica*, Madrid, Debate, 1992, pp. 109 y ss.

visión incluyen, cuando menos, lo siguiente: que los sucesos que escapan del control del agente son de verdadera importancia no sólo respecto a sus sentimientos de felicidad o de bienestar, sino también con relación a si él o ella consiguen vivir una vida plenamente buena, una vida que incluya varias formas de acción laudable. Que, en consecuencia, lo que sucede a las personas por azar puede ser de enorme importancia para la calidad ética de sus vidas; que, por consiguiente, las buenas personas están en lo correcto al interesarse profundamente sobre tales eventos azarosos. Que, por esas mismas razones, la compasión y temor que el público siente hacia los sucesos trágicos son reacciones valiosas, reacciones que ocupan una importante posición en la vida ética, puesto que entrañan el reconocimiento de verdades éticas<sup>404</sup>.

La mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos, por el contrario, consideran simplemente que la literatura es, para efectos públicos, éticamente irrelevante. Al día de hoy, estamos acostumbrados a pensar en la literatura como algo *optativo*: variadamente magnífico, valioso, ameno o excelente pero, pese a ello (o precisamente en razón de ello), al margen del pensamiento político, económico y jurídico. Martha Nussbaum atribuye esto a la segmentación entre “ciencias sociales” y “disciplinas humanísticas” que se introdujo en el ámbito académico contemporáneo y que, sumada a ciertas interpretaciones estrechamente hedonistas del valor literario, ha inducido a la Teoría de la Justicia –así como a otras disciplinas igualmente orientadas hacia lo “social”– a ignorar por completo la literatura como instrumento de argumentación política<sup>405</sup>.

Podría objetárseme, por supuesto, que siempre han existido filósofos políticos y escritores que no han separado rígidamente el estudio de la sociedad justa de la creación literaria. Comenzando, paradójicamente, por el propio Platón –un autor que elevó la literatura hasta una de sus cumbres más excelsas, cuyo rechazo por la *poesía imitativa* resulta más llamativo aun si consideramos que el género dominante en su obra es el más denostado en ella, esto es, la “imitación” de caracteres mediante el uso de la primera persona en el diálogo–, y pasando por Thomas More, William Godwin o Jean-Jacques Rousseau, hasta llegar a Jean Paul Sartre y otros existencialistas, muchos pensadores han realizado contribuciones considerables como artistas literarios y, al propio tiempo, teóricos políticos. No obstante, la reunión de las calidades correspondientes al escritor creativo y al filósofo político en algunos autores no representa la única –y ni siquiera la más importante– forma de conexión entre los textos literarios y las diferentes concepciones sobre la sociedad justa, que resultan sustancialmente enriquecidas en la medida en que interactúan con aquéllos<sup>406</sup>.

Ciertamente, los textos elaborados a modo de ficciones narrativas suelen re-presentar manifestaciones persistentes de necesidad y deseo humano encarnadas en situaciones sociales concretas que, comparadas con aquéllas que prevalecen en la vida cotidiana del lector, pueden ser diametralmente opuestas; pero que también pueden colocarle en condiciones –según lo han evidenciado las teorías literarias de inspiración feminista– para tomar conciencia sobre los conflictos, sufrimientos y servidumbres –esto es, los específicos extremos del daño– que acompañan a su condición política<sup>407</sup>. En el primer caso, la ficción nutre la solidaridad; en el segundo, es catalizadora del cambio social. La ficción narrativa obsequia así al lector un punto de vista excepcional sobre la problemática humana –distante y cercano a la vez– que puede constituir el cimiento de una valiosa forma de razonamiento ético-político bajo contextos democráticos, como plantea Martha Nussbaum:

[...] el acto de leer y evaluar lo que hemos leído es éticamente valioso precisamente porque su estructura exige tanto la inmersión como la conversación crítica, porque nos insta a comparar lo que hemos leído, no sólo con nuestra experiencia sino con las reacciones y argumentaciones de otros lectores. Si creemos en este tipo de lectura, en la combinación de nuestra imaginación absorta con períodos de escrutinio crítico más

<sup>404</sup> Nussbaum, Martha, “Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature”, en IBID, *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, p. 17.

<sup>405</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, trad. de Carlos Gardini, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 26.

<sup>406</sup> Véase Horton, John, y Baumeister, Andrea, “Literature, philosophy and political theory”, cit., p. 10.

<sup>407</sup> Cfr. Millett, Kate, *Sexual politics*, Londres, Rupert Hart-Davis, 1971, pp. xi-xii; y Shweickart, Patrocino, “Leyendo(nos) nosotras mismas: hacia una teoría feminista de la lectura”, trad. de Claudia Lucotti, en AAVV (Fe, Marina, coord.), *Otramente: lectura y escritura feministas*, México, Fondo de Cultura Económica/Programa Universitario de Estudios de Género/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 118 y ss.

distante (e interactivo), comprenderemos por qué puede resultar una actividad adecuada para el razonamiento público en una sociedad democrática<sup>408</sup>.

El texto literario provee una sólida base para desarrollar el tipo de raciocinio descrito por Nussbaum porque sirve al entrenamiento de la *percepción*, esto es, de la habilidad para penetrar en los aspectos más sobresalientes de un problema o una situación determinada de manera precisa y efectiva<sup>409</sup>. El discernimiento ético se beneficia de ello dado que los principios generales suelen omitir algunas facetas de la conducta que únicamente son apreciables desde una perspectiva concreta o particular y que, no obstante esto, son relevantes para nuestra reflexión moral.

Cabe enunciar, cuando menos, tres ventajas derivadas del análisis de casos específicos orientado a la formación del criterio moral. Primero, los principios éticos generales cubren un amplio espectro de situaciones pasadas, pero no preparan a la persona en todos los supuestos para responder adecuadamente a circunstancias novedosas. Numerosas cuestiones que nuestro juicio debe resolver son mudables y carecen de fijeza: luego, necesitamos cierta flexibilidad analítica o capacidad de improvisación que sólo podemos adquirir en tanto enfrentemos nuestro entendimiento a problemas que le son inéditos<sup>410</sup>. Segundo, los principios necesariamente se encuentran formulados en forma tal que no consideran la complejidad típica (y por tanto relevante) de los contextos en que el ser humano examina sus decisiones. Al entrenar nuestro criterio para apreciar la concreción consolidamos también la aptitud para el razonamiento contextualizado<sup>411</sup>. Finalmente, el énfasis en lo particular abre los cauces para una intervención activa y positiva de las emociones en la deliberación ética en tanto transforma los problemas normativos –planteados impersonalmente por los principios– en realidades vívidas y actuales que requieren nuestra inmediata atención<sup>412</sup>. El potencial cognitivo que encierran estas tres dimensiones del juicio ético suscitado por la lectura de textos literarios ha sido genialmente expuesto por Jack Zipes en un *cuento de hadas* muy especial, cuyo comienzo vale la pena citar textualmente:

Hace muchos años, vivieron un rey y una reina que no permitían a sus súbditos aprender a leer y escribir. “Mientras más tontos sean”, decían para sus adentros, “más fácil será gobernarlos”. De modo que colocaron el siguiente aviso por todo su reino:

“¡Cuidado con el cuenta-cuentos grande y malo!”

Verán, por aquellos días, los cuenta-cuentos daban a las personas ideas gratuitas, y el rey y la reina sabían que las ideas llevan a las personas a pensar, y que las personas pensantes pueden tener ideas propias, y que pronto pueden desear aprender a leer y escribir, o incluso poner sus ideas en acción para gobernarse a sí mismas. Así que el rey y la reina esparcieron rápidamente rumores repugnantes sobre los cuenta-cuentos, y aseguraron que torcían la mente de los individuos y que encogían sus cabezas<sup>413</sup>.

Aquel dúo tiránico tenía mucha razón en temer a los *cuenta-cuentos*. La lectura de ficciones narrativas agudiza nuestra capacidad para formular los juicios morales ponderados que, según propuse anteriormente, deben contrastarse con los principios de justicia que expresan los derechos humanos. La pedagogía dialógica e inspirada en una racionalidad comunicativa que exige la educación en derechos humanos, por ende, encuentra en la literatura un recurso didáctico por excelencia. Kohlberg sostiene que uno de los objetivos prioritarios de la educación reside en estimular el crecimiento moral de los y las estudiantes al enfrentarles a dilemas (hipotéticos o reales) que les generen incertidumbre y les motiven a discutir con relación a la corrección o incorrec-

<sup>408</sup> Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, cit., p. 34. Véase también, de la propia autora, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, pp. 12-21; y “Finely aware and richly responsible: Literature and the moral imagination”, en IBID, *Love’s Knowledge*, cit., pp. 148-167. Para una síntesis sobre los argumentos en que Nussbaum basa los vínculos entre la reflexión sobre modelos justos de convivencia social y los textos literarios, cfr. Horton, John, “Life, literature and ethical theory: Martha Nussbaum on the role of the literary imagination in ethical thought”, en AAVV, *Literature and the political imagination*, cit., pp. 70-97.

<sup>409</sup> Nussbaum, Martha, “Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature”, cit., p. 37.

<sup>410</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>411</sup> *Ibidem*

<sup>412</sup> *Idem*, pp. 40-42. Véase asimismo, en este sentido, Beardsmore, R. W., “Literary examples and philosophical confusion”, en AAVV (Griffiths, Phillips, ed.), *Philosophy and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 73.

<sup>413</sup> Zipes, Jack, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Londres, Routledge, 1995, p. xi.

ción de una conducta dada<sup>414</sup>. Las aptitudes éticas que ejercita el individuo mediante la lectura de textos literarios sin duda sirven a este objetivo. “[L]a literatura”, apunta Kohlberg, “estimula nuevos estadios, formas cualitativamente nuevas, del sentimiento y raciocinio moral y estético”<sup>415</sup>.

Tales virtudes didácticas de la literatura resultan potenciadas en los géneros utópico y distópico. El encuentro con horizontes utópicos entraña, según sugiere exquisitamente Miguel Abensour, el comienzo de una *educación del deseo*. Tanto la utopía como la distopía –cada una a su manera– ambicionan “enseñar al deseo a desear, a desear mejor, a desear más y, sobre todo, a desear de una manera diferente”<sup>416</sup>. Si es correctamente encauzada, esta disciplina utópica del deseo desemboca en una forma específica de *esperanza educada* (*docta spes*) que, a la postre, confiere sentido a los esfuerzos realizados en el presente para asegurarnos un futuro más justo. “Mirando hacia atrás”, refiere William Morris desde un imaginario porvenir utópico donde su peculiar visión del socialismo ha sido instaurada, “podemos ver que la gran y poderosa motivación para el cambio fue un anhelo de libertad e igualdad afín [...] a la desbordada pasión del amante”<sup>417</sup>. Mal podríamos discrepar con Morris en que toda transformación emancipadora de la sociedad exige, a la par que un análisis de las condiciones que debe trascender, un afán de mudanza que le impulse. Asentado sobre la utopía, el *deseo* prefigura así la *esperanza* en alternativas de posibilidad política capaces de cimbrar y quebrantar las injusticias que hayan sido instituidas (o simplemente toleradas) bajo los sistemas de organización social vigentes en un momento histórico determinado<sup>418</sup>. Literatura, utopía y derechos humanos confluyen en esta característica *educación de la esperanza* enfilada hacia la justicia.

El enfoque metodológico socio-afectivo resulta particularmente apto para el aprovechamiento de los textos literarios –y, en especial, de las utopías y las distopías– en cuanto instrumentos de didáctica política debido a que se encuentra centrado en el debate y la confrontación con la personal escala de valores de cada alumno o alumna y, además, requiere un desarrollo teórico relativo a los temas que son objeto de la reflexión –individual y colectiva– que debe incentivarse durante sus dos primeras fases. La necesidad de esta prevención sobre el ineludible esfuerzo cognitivo que entraña la comprensión de los derechos se hace patente en cuanto reconozcamos que la fantasía arroja una intensa luz sobre los problemas políticos e institucionales que mejora nuestra comprensión de ellos, pero es insuficiente para probar o refutar los argumentos construidos en torno a las formas más o menos justas de la convivencia social<sup>419</sup>.

“Los cuenta-cuentos”, escribe Jack Zipes, “deben saber que un relato puede contribuir a procesos [psicológicos] de curación, y que puede ser empleado para abordar una situación particular, pero que no les corresponde ser los sanadores, los *chamanes* [sic] o los gurús omniscientes”<sup>420</sup>. Lo mismo puede decirse en materia de principios ético-políticos: la literatura enriquece la reflexión teórica sin que sea capaz de sustituirle por completo. “La evaluación ética de las novelas mismas”, señala Nussbaum al respecto, “en conversación con otros lectores y con los argumentos de la teoría moral y política, es [...] necesaria para que su aporte resulte políticamente fructífero”<sup>421</sup>. La metodología socio-afectiva provee cada uno de estos elementos: la valoración ética personal, el cotejo con la opinión de otros lectores y el análisis teórico sobre las cuestiones relacionadas con los derechos humanos que son abordadas en el texto literario.

Para concluir, es conveniente dejar asentado que a efecto de usufructuar al máximo la utilización de los textos literarios en aquellos ejercicios de pedagogía cívica orientados a mostrar el rol que juegan los derechos humanos en la construcción de un modelo de convivencia justa es preciso, además de una delimitación de la metodología más ventajosa para su examen, encauzar la acción educativa mediante unidades didácticas que contribuyan a asegurar el aprendizaje de los significados culturales inherentes a tales derechos<sup>422</sup>. Justamente, el presente trabajo persigue esbozar una aproximación ético-política a los relatos sobre Harry Potter que podría sentar las

<sup>414</sup> Kohlberg, Lawrence, *The philosophy of moral development*, cit., p. 27.

<sup>415</sup> *Idem*, p. 399.

<sup>416</sup> Abensour, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique*, París, Thèse pour le Doctorat d'État en Droit, Université de Paris, Marzo de 1973, Vol. I, p. 330.

<sup>417</sup> Morris, William, *News from Nowhere or an epoch of rest, being some chapters from a utopian romance*, cit., p. 134.

<sup>418</sup> Un análisis puntual de esta cuestión está planteado en el apartado 1 del capítulo VIII.

<sup>419</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho*, cit., p. 68.

<sup>420</sup> Zipes, Jack, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, cit., pp. 223-224.

<sup>421</sup> Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, cit., pp. 35 y 36.

<sup>422</sup> Cfr. Tuvilla Rayo, José, *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, cit., p. 270.

bases para la estructuración de cinco unidades didácticas dirigidas, conforme al plan educativo gradual antes expuesto, a estudiantes que cursen la etapa superior de la escuela primaria o la escuela secundaria y referidas, según he señalado, a la explicación del concepto y fundamento de los derechos humanos, mismas que se encuentran proyectadas alrededor de los temas que se exponen a partir del capítulo IV: a) el principio de dignidad humana; b) la democracia, el imperio de la ley y el Estado de Derecho; c) los requerimientos políticos de la igualdad material; d) el valor político de la diferencia, y e) la lucha por los derechos<sup>423</sup>. A partir del capítulo IV, entonces, habré de proyectar una propuesta para *enseñar a enseñar* derechos humanos a partir de los elementos distópicos que informan la saga *potteriana*, para lo cual aún me es preciso resolver dos dificultades: primero, establecer el valor de la obra de J. K. Rowling como herramienta didáctica y, después, vincularla a la larga tradición de las distopías literarias.

---

<sup>423</sup> En realidad, esta propuesta no es enteramente novedosa. La editorial Scholastic –encargada de la publicación de la obra de J. K. Rowling en los Estados Unidos– ha publicado una colección de fascículos didácticos que tratan las más diversas materias (desde las matemáticas y la gramática inglesa hasta la reflexión sobre cuestiones políticas básicas) basados en las cuatro primeras novelas protagonizadas por Harry Potter. Véase Beech, Linda Ward, *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Sorcerer's Stone by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000; *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Chamber of Secrets by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000; *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Prisoner of Azkaban by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000, y *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Goblet of Fire by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000.



# 2

## HOGWARTS Y SUS CRÍTICOS (O POR QUÉ LO SERIO NO NECESARIAMENTE DEBE SER ABURRIDO)

La historia de Harry Potter comienza con la derrota –misteriosa y provisional, pero a la vez exultante– de lord Voldemort (en francés, *Vol de Mort*, “Vuelo de la Muerte”), villano que durante once años había extendido su terrorífico imperio tanto sobre el mundo *muggle* (esto es, no-mágico) en que habita la mayoría de los mortales, como sobre el universo paralelo y secreto de los magos y las magas. Voldemort, tenebroso hechicero que no duda en dar muerte a cualquier criatura que estorbe la realización de sus anhelos de dominio absoluto, resulta inexplicablemente vencido cuando, tras aniquilar a un joven matrimonio de brujos, intenta matar también a su hijo –el propio Harry–, quien por aquel entonces es un bebé que no había cumplido siquiera un año de edad. El terrible suceso deja al niño indeleblemente marcado: sobre su frente aparece “una cicatriz con una forma curiosa, como un relámpago” (*Harry Potter y la Piedra Filosofal*, en adelante *PF*, p. 20). Ignorante de su hazaña, Harry es confiado al cuidado de sus únicos parientes vivos, Vernon y Petunia Dursley –un par de *muggles* que aborrecen cuanto tiene que ver con la magia–, mientras la comunidad mágica se entrega al regocijo de la paz recientemente alcanzada:

Harry Potter se dio la vuelta entre las mantas, sin despertarse [...] siguió durmiendo, sin saber que era famoso, sin saber que en unas horas le haría despertar el grito de la señora Dursley, cuando abriera la puerta principal para sacar las botellas de leche. Ni que iba a pasar las próximas semanas pinchado y pellizcado por su primo Dudley... No podía saber tampoco que, en aquel mismo momento, las personas que se reunían en secreto por todo el país estaban levantando sus copas y diciendo, con voces quedas: “¡Por Harry Potter... el niño que vivió!” (*PF*, p. 22).

Bajo su entorno ficticio, Harry estaba destinado a convertirse en “una leyenda”: *el héroe espontáneo* cuyo nombre sería conocido por “todos los niños del mundo” (*PF*, p. 19). La notoriedad de Harry, empero, ha trascendido con creces la fantasía, proyectándolo hasta alcanzar preeminencia en los titulares de los periódicos y los telediarios: con cada nuevo relato sobre sus aventuras, la popularidad obtenida por Harry Potter ha llegado a constituirse en una *noticia*, un auténtico acontecimiento digno de ser dado a conocer. La British Broadcasting Corporation (BBC), por ejemplo, suspendió durante ocho horas seguidas su programación ordinaria el día 26 de diciembre (esto es, en la fecha que usualmente tiene lugar la festividad inglesa conocida como *Boxing Day*) de 2000 para emitir, en la voz de Stephen Fry, una versión radiofónica de *Harry Potter y la Piedra Filosofal*. Semejante decisión es altamente llamativa dentro del contexto británico, puesto que iguala la lectura de las historias sobre Harry Potter con eventos de trascendencia nacional, como la muerte de la Princesa Diana de Gales el 31 de agosto de 1997, fecha en que la BBC tam-

bién interrumpió sus programas habituales<sup>1</sup>. Más allá del Reino Unido, la cobertura informativa que ha recibido el hechicero inglés resulta asimismo sorprendente: por citar sólo un caso, el lanzamiento de la sexta entrega en la serie –el 16 de julio de 2005– fue objeto de sendas notas en rotativos de todo el mundo, que abarcan desde el estadounidense *New York Times*<sup>2</sup>, pasando por el francés *Le Monde*<sup>3</sup> y el español *El País*<sup>4</sup>, hasta el mexicano *Reforma*<sup>5</sup> o el argentino *El Clarín*<sup>6</sup>.

La llamada *pottermania* es un fenómeno cultural marcado con el inconfundible sello de la sociedad globalizada que ha vertido sus fueros –para bien y para mal– en los albores del siglo XXI. Harry Potter encarna el vértice de un prodigio editorial que, desde su aparición en el año de 1997, ha establecido el increíble récord de unas ventas mundiales superiores a los trescientos veinticinco millones de ejemplares<sup>7</sup>. De hecho, la pujanza alcanzada por las novelas *potterianas* llegó a tal extremo que, con antelación a la publicación del tercer volumen en la serie, varios editores presionaron al diario estadounidense *New York Times* para que publicase un listado de *best-sellers* infantiles separado de los libros “regulares”, destinados al público adulto: las primeras dos entregas ocupaban los principales puestos en el prestigioso *ranking* del periódico (*Harry Potter y la Piedra Filosofal* lo había hecho durante treinta y ocho semanas seguidas), y se juzgó inconveniente que la tercera irrumpiese también en éste<sup>8</sup>.

No debe extrañarnos entonces que los libros que relatan las aventuras de Harry Potter hayan sido traducidos a más de sesenta idiomas, entre los que se incluyen algunos muertos (como el latín o el griego clásico), y otros correspondientes a espacios geográficos y tradiciones culturales que, en principio, podrían pensarse sumamente distantes de la Inglaterra post-thatcheriana que enmarca la circunstancia del joven mago (como el chino o el zulú)<sup>9</sup>; que hayan igualmente servido como fuente de inspiración a una serie paralela de filmes fuertemente aplaudidos por la taqui-

<sup>1</sup> Véase Eccleshare, Julia, *A guide to the Harry Potter's novels*, Londres, Continuum, 2002, p. 1. La correspondiente nota periodística se encuentra disponible en la red: BBC News, “BBC’s festive Potter treat”, 26 de diciembre de 2000 [en línea] <http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/1087660.stm> (Consulta de 23 de agosto de 2005).

<sup>2</sup> Wyatt, Edward, “Young fans of wizard still under his spell”, *New York Times*, 16 de julio de 2005, p. B7.

<sup>3</sup> Langellier, Jean-Pierre y Lesnes, Corine, “Minuit et une minute, ‘Harry Potter’ déferle en librairie”, *Le Monde*, 17 de julio de 2005 [en línea] [http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type\\_item=ART\\_ARCH\\_30J&objet\\_id=909604](http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=909604) (Consulta de 23 de agosto de 2005).

<sup>4</sup> Gómez, Lourdes, “J. K. Rowling desvela en el castillo de Edimburgo la nueva aventura de Harry Potter”, *El País*, 16 de julio de 2005 [en línea] [http://www.elpais.es/articulo.html?xref=20050716elpicul\\_4&type=Tes&date=&anchor=elpicul](http://www.elpais.es/articulo.html?xref=20050716elpicul_4&type=Tes&date=&anchor=elpicul) (Consulta de 23 de agosto de 2005).

<sup>5</sup> Riveroll, Julieta, “Vuela libro de Potter”, *Reforma*, 18 de julio de 2005 [en línea] <http://busquedas.gruporeforma.com/utilerias/imdservicios3W.DLL?SsearchformatS&file=MEX/REFORM01/O0630/O0630535.htm&palabra=Harry%20Potter&siteforma> (Consulta de 23 de agosto de 2005).

<sup>6</sup> Estrada, Socorro, “Harry Potter en inglés, el libro más vendido en la Argentina”, *El Clarín*, 21 de julio de 2005 [en línea] <http://www.clarin.com/diario/2005/07/21/sociedad/s-03501.htm> (Consulta de 23 de agosto de 2005). Cabe destacar que, por primera vez en la historia de la Argentina, un libro publicado en un idioma distinto al castellano encabezó la lista de los *best-sellers*.

<sup>7</sup> Durante el fin de semana que siguió al lanzamiento de *Harry Potter y la Orden del Fénix* esta obra representó, por sí misma, el cuarenta y cuatro por ciento de las ventas totales de libros en el mundo entero. Eccleshare, Julia, “‘Most popular ever’: the launching of Harry Potter”, en AAVV (Briggs, Julia; Butts, Dennis y Grenby, Matthew, eds.), *Popular children's literature in Britain*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 287. Dentro de las veinticuatro horas siguientes a su aparición en los estantes de las librerías, cerca de siete millones de copias de la sexta entrega fueron vendidas en los Estados Unidos. Cfr. Wyatt, Edward, “Potter book sets record in first day”, *New York Times*, 18 de Julio de 2005, p. E3. El último episodio de la saga aún batiría esta cifra dos años más tarde: en el mismo breve periodo, sólo en el mencionado país fueron vendidos más de ocho millones de ejemplares, esto es, aproximadamente noventa por segundo. Véase Rich, Motoko, “Harry Potter’s popularity holds up in early sales”, *New York Times*, 23 de Julio de 2007, p. A12.

<sup>8</sup> Gray, Paul et al, “Wild about Harry”, *Time*, Vol. 154, Núm. 12, 20 de septiembre de 1999, pp. 66 y ss.

<sup>9</sup> El esfuerzo invertido en la traducción de los volúmenes que conforman la serie de Harry Potter se hace patente en el asombroso perfil políglota de los sitios web que la industria editorial ha destinado a ella. Entre otros, cabe destacar los siguientes: Adriano Salani Editore (italiano, <http://www.salani.it/potter.html>); Attic/Miskal (hebreo, <http://www.ybook.co.il/proza/potter/potter.asp>); Carlsen (alemán, <http://www.carlsen-harrypotter.de/>); Casa Editorial de la Literatura Popular (chino, <http://www.harrypotter.net.cn/>); Gallimard (francés, <http://www.harrypotter.gallimard-jeunesse.fr/Pages/Menu.html>); Rosman (ruso, <http://www.rosman.ru/harrypotter/index.xml>); Salamandra (castellano, <http://www.salamandra.info/harry/h.htm>); Say-zan-sha (japonés, [http://www.sayzansha.com/jp/books\\_harrypotter.html](http://www.sayzansha.com/jp/books_harrypotter.html)); Scholastic (para la absurda versión en “*inglés de los Estados Unidos*”, <http://www.scholastic.com/harrypotter/home.asp>), o Yapi Kredi Kültür Sanat Yayincılık (turco, <http://www.harrypotter.gen.tr/>). Todas las consultas fueron realizadas el 13 de febrero de 2005. En el ámbito español, Salamandra también se ha hecho cargo de las ediciones en euskera y gallego, mientras que aquéllas en catalán y valenciano han corrido bajo la responsabilidad de la Editorial Empúries. Un somero análisis comparativo de las versiones alemana, castellana, francesa e inglesa ha sido elaborado por Jentsch, Nancy K., “Harry Potter and the Tower of Babel. Translating the magic”, en AAVV (Whited, Lana, ed.), *The ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, University of Missouri Press, Columbia, 2002, pp. 285-301. Con relación al rol que han jugado las traducciones en el *marketing* de la serie, véase

lla y, en fin, que constituyan los cimientos y perspectivas de un emporio comercial orientado a la producción de juguetes, videojuegos, objetos decorativos, ropa o artículos de papelería, entre un amplio espectro de mercancías cuya enumeración exhaustiva es virtualmente imposible. A últimas fechas, Harry incluso ha favorecido generosamente los negocios turísticos en la ruta que cubre Londres, Oxford, Lacock, Gloucester y otras poblaciones que han servido como escenarios para la versión cinematográfica de la saga, mismas que son constantemente visitadas por viajeros y viajeras que peregrinan tras la pista de Hogwarts y cuanto se relaciona con el colegio mágico que acoge al *niño que vivió*<sup>10</sup>.

Harry Potter, en suma, se encuentra profundamente enclavado en la cultura popular de nuestros días y, en este sentido, constituye un hito narrativo dotado de significativas implicaciones sociales y políticas para los lectores y las lectoras que, al día de hoy, cuentan al hechicero británico entre sus referentes generacionales. La parafernalia publicitaria y mercantil que rodea la obra de J. K. Rowling, no obstante, ha socavado su fiabilidad en los ámbitos educativo, académico o inclusive estético, constituyéndola en una aparente muestra de lo que Dustin Kidd designa como *cultura ilegítima* (léase, la producción cultural dotada de poca o nula valía)<sup>11</sup>. El éxito de un proyecto orientado al empleo del trabajo de la escritora inglesa como instrumento al servicio de la educación para una convivencia democrática y fundada en los derechos humanos, por consiguiente, depende en alguna medida de que sea vencido el reto que implica semejante desconfianza (o abierto prejuicio) inicial. Esta cuestión adquiere mayor notoriedad y urgencia en cuanto advirtamos que, para realizar un análisis sereno –tanto estético como político– de las novelas protagonizadas por nuestro mago, es preciso separarlas (o, cuando menos, intentar hacerlo) del agresivo *marketing* en que se encuentran inmersas<sup>12</sup>.

Es indudable que los libros que recogen los lances de Harry gustan al público infantil y juvenil, de manera que algunos críticos han valorado positivamente que “los jóvenes que odiaban leer”, como apuntara en noviembre de 1999 Jodi Wilgoren, “hayan abandonado su Nintendo y abierto un libro” gracias a él<sup>13</sup>. Otros, empero, han rechazado abiertamente la posibilidad de encontrar cualesquiera horizontes emancipadores en los relatos que integran la fábula de Harry Potter. Quienes así piensan han suscrito, por regla general, tres corrientes críticas que dificultan el empleo constructivo –y, en el extremo, el análisis objetivo– de la *pottermania*. La primera entre tales corrientes confina los relatos sobre Harry Potter a la invisibilidad de una cultura popular que prejuzga prescindible o, en el extremo, nociva para efectos de la educación humanística de las personas. Las dos restantes, aunque reconocen la relevancia formativa de las historias que protagoniza el eximio mago, las desvalorizan en términos virtualmente absolutos en la medida en que, respectivamente, les atribuyen una inicua complicidad en el apuntalamiento del *statu quo* gestado al amparo del capitalismo salvaje o les suponen emisarias de unos oscuros poderes ultraterrenos interesados en corromper a la juventud.

La crítica en torno a la creación de J. K. Rowling ha experimentado una notable (y acelerada) transformación con el paso del tiempo. En 1997, las primeras reseñas sobre *Harry Potter y la Piedra Filosofal* realizadas en el Reino Unido fueron, en su aplastante mayoría, positivas. El libro también fue elogiado en los Estados Unidos, donde se publicó, bajo el título de *Harry Potter y la Piedra del Hechicero (Harry Potter and the Sorcerer's Stone)*, al año siguiente<sup>14</sup>. Las enormes ventas alcanzadas por el segundo episodio en la serie –*Harry Potter y la Cámara de los Secretos (CS)*–, empero, comenzaron a despertar cierto recelo entre los comentaristas, que lo encontraron “ligeramente menos mágico que el original” o inclusive “formulario”<sup>15</sup>. A partir de la publicación de los volúmenes subsecuentes –*Harry Potter y el Prisionero de Azkaban (PA)* y *Harry Potter y el Cáliz de Fuego (CF)*– surgieron las dos últimas corrientes críticas que he mencionado, de modo

---

asimismo Lathey, Gillian, “The travels of Harry: International marketing and the translation of J. K. Rowling’s Harry Potter Books”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm.2, 2005, pp. 141-151.

<sup>10</sup> Gómez, Lourdes, “La fórmula mágica de Harry Potter”, *El País*, Suplemento El Viajero, 29 de septiembre de 2007, pp. 1 y 3-4.

<sup>11</sup> Kidd, Dustin, “Harry Potter and the functions of popular culture”, *The Journal of Popular Culture*, Vol. 49, Núm., 1, 2007, p. 74.

<sup>12</sup> Véase Nel, Philip, “Is there a text in this advertising campaign?: Literature, marketing, and Harry Potter”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm. 2, 2005, pp. 236 y 237. En términos análogos, Whited, Lana A., “Introduction. Harry Potter: From craze to classic?”, en AAVV, *The ivory tower and Harry Potter*, cit., p. 12.

<sup>13</sup> Wilgoren, Jodi, “Don’t give us little wizards the anti-Potter parents’ cry”, *New York Times*, 1º de noviembre de 1999, p. A1.

<sup>14</sup> Cfr. Nel, Philip, *J. K. Rowling’s Harry Potter Novels*, Nueva York, Continuum, 2001, pp. 53-54.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 55. Véase, asimismo, Parravano, Martha, “Harry Potter and the Chamber of Secrets”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 75, Núm. 4, julio/agosto de 1999, pp. 472-473.

que las opiniones se vieron divididas entre el elogio de los libros (basado ya en que incitan a los niños y las niñas a leer, ya en que prueban que la literatura infantil merece la atención de los adultos) y el escarnio dirigido contra lo que podemos llamar *el fenómeno Harry Potter*<sup>16</sup>.

## 1. Leer o no leer: el dilema de la “cultura chatarra”

“Me estoy sintiendo embebido”, afirmaba en septiembre de 1999 Roger Sutton, director editorial de *The Horn Book Magazine* –una revista estadounidense especializada en literatura infantil–, “pero no por el libro [*Harry Potter y el Prisionero de Azkaban*] ni por el editor, sino por las fuerzas cósmicas que han dispuesto que esta atractiva pero desde la perspectiva crítica insignificante serie resultara salvajemente popular, y en consecuencia noticia, y por ende algo sobre lo que yo debo tener una opinión”<sup>17</sup>. Cerca de un año después, Sutton expresó de manera aún más elocuente su escepticismo respecto al mérito literario de las narraciones sobre Harry Potter. “Es probable”, manifestó, “que nos encontremos tan desesperadamente aliviados al ver a los niños leyendo con entusiasmo que cuestiones como la *serie-itis* [sic] o el mal estilo se traducen en algo tanto políticamente incorrecto (porque la alfabetización es un triunfo frente a la literatura, particularmente en época de elecciones) como descortés (porque en estos días ansiosamente igualitarios resulta grosero formular juicios sobre las opciones de lectura de los demás)”<sup>18</sup>.

En términos semejantes, Harold Bloom lanzó al mundo en julio del año 2000, desde la tribuna que le proveyó la página editorial de *The Wall Street Journal*, un pugnaz interrogante: “¿Pueden equivocarse treinta y cinco millones de compradores de libros?”. La respuesta, inmediata y lacónica, no pudo ser más contundente: “Sí”<sup>19</sup>. Bloom arremetió sin piedad contra la narrativa de Rowling, cuyo lenguaje tachó de inconsistente, defectuoso y plagado de clichés. Según Bloom, los relatos sobre Harry Potter sencillamente carecen de valor alguno como aportación cultural o educativa. “¿Para qué leer”, concluyó, “si la lectura no enriquece nuestra mente, o nuestro espíritu o nuestra personalidad? [...] me siento a disgusto con la *harrypottermania*, y espero que mi descontento no sea exclusivamente esnobismo de cejas levantadas, o nostalgia por una fantasía más literaria para seducir (digámoslo así) a los niños inteligentes de todas las edades”<sup>20</sup>. Algunos días después, en una entrevista televisiva, Bloom radicalizaría sus juicios respecto a la saga *potteriana* hasta el grado de afirmar que los escritos de Rowling son incapaces de ofrecer al público las expectativas mínimas que debe satisfacer todo acto de lectura:

HAROLD BLOOM: Ahora hay montañas de libros, y yo paso mucho tiempo en las librerías, hablando, simplemente curioseando o leyendo en ellas. La cuestión está en cuáles son esos libros. Mi correo electrónico ha sido inundado con furiosos mensajes de *Harry Potterites* [*Harry Potterites*, sic] increpando un artículo editorial que publiqué en mi cumpleaños, hace un par de días, en la primera página de *The Wall Street Journal*, porque insisten en que sienten que sus hijos se han beneficiado enormemente gracias a la lectura de Harry Potter. Pienso que están engañándose a sí mismos. Leí el primer libro

<sup>16</sup> Nel, Philip, *J. K. Rowling's Harry Potter Novels*, cit., pp. 56 y ss. En forma similar a la expuesta, John Granger ha clasificado en cuatro categorías las respuestas a los libros de Harry Potter: i) entusiasmo; ii) gratitud; iii) cautela, y iv) desdén. Véase *The hidden key to Harry Potter. Understanding the meaning, genius and popularity of Joanne Rowling's Harry Potter Novels*, Hadlock, Zossima Press, 2002, p. 6. Para una síntesis de los principales títulos integrantes (cuando menos, hasta el año 2003) de la *biblioteca crítica* de Harry Potter, consúltese Whited, Lana, “McGonagall's prophecy fulfilled: the Harry Potter critical library”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 27, Núm. 3, 2003, pp. 416-425.

<sup>17</sup> Sutton, Roger, “Potter's field”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 75, Núm. 5, septiembre/octubre de 1999, p. 500.

<sup>18</sup> Sutton, Roger, “When Harry met Dorothy”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 77, Núm. 1, enero/febrero de 2001, p. 5.

<sup>19</sup> Bloom, Harold. “Can 35 million book buyers be wrong? Yes”, *Wall Street Journal*, 11 de julio de 2000, p. A26.

<sup>20</sup> *Ibidem*. El concepto que Bloom tiene sobre una literatura destinada a personas “*inteligentes*” puede inferirse con base en la antología de relatos y poesía para jóvenes que publicó en pleno apogeo de la *pottermania*. “Cualquier persona de cualquier edad que lea este volumen”, aclara en la introducción, “se dará cuenta enseguida de que no acepto la categoría de ‘Literatura para niños’, que hará un siglo poseía alguna utilidad y distinción, pero que ahora más bien es una máscara para la estupidización [*dumbing-down*, sic] que está destruyendo nuestra cultura literaria. Casi todo lo que ahora se ofrece comercialmente como literatura para niños sería un menú insuficiente para cualquier lector de cualquier edad en cualquier época. Yo he leído casi todo lo que he reunido en este libro entre los cinco y los quince años, y he seguido leyendo estos relatos y poemas desde los quince hasta los setenta. El título que he elegido para este libro pretende ser preciso: lo que hay entre estas tapas es para niños extremadamente inteligentes de todas las edades. Rudyard Kipling, Lewis Carroll y Edward Lear se mezclan con Nathaniel Hawthorne, Nikolái Gogol e Iván Turguéniev porque todos ellos –en los poemas y relatos que he elegido– se abren a los auténticos lectores de cualquier edad. No hay nada que en estos autores que sea difícil ni oscuro, nada que no enseñe y deleite”. Cfr. AAVV (Bloom, Harold, comp.), *Stories and poems for extremely intelligent children of all ages*, Nueva York, Touchstone, 2002, pp. 15 y 16.

de Harry Potter con objeto de escribir ese artículo. Me aterró que cada enunciado fuese una cadena de clichés, que no hubiese individualización de los personajes, que cada uno hablase con la voz de los demás, que finalmente fuese un trozo de mazacote [*a piece of goo*, sic]. Creo que la lectura está en peligro con independencia del número de personas que se aglomeren en las librerías o de los beneficios obtenidos por los editores. Está en peligro porque no consideramos cómo leer y por qué.

RAY SUAREZ: Así que no coincide con aquéllos que dicen, “bueno, cuando menos están leyendo”, ya se trate de adultos o de niños.

HAROLD BLOOM: Ray, en realidad no están leyendo. Están pasando la página. Sus mentes han sido adormecidas por el cliché. Ninguna exigencia se les ha formulado. Nada... Nada les sucede. Están siendo educados en lo que podemos llamar irrealidad o escape de la realidad. Están mirando en cualquier dirección excepto hacia el interior de sí mismos<sup>21</sup>.

El crítico británico Anthony Holden sostuvo, sobre criterios análogos, una opinión prácticamente idéntica a la manifestada por Bloom. “Estos son libros infantiles unidimensionales”, aseveró Holden, “caricaturas de Disney en palabras [...] Me opongo a una prosa pedestre y antigramatical que me ha dejado con dolor de cabeza y la sensación de una oportunidad perdida”<sup>22</sup>. Holden imputó a J.K. Rowling el haber perpetrado un verdadero atentado contra la belleza potencial que encierran las composiciones literarias destinadas a los niños y las niñas. “La literatura infantil”, apuntó, “es [...] la invención de un cautivador mundo alternativo en que, desde el mejor punto de vista, las verdades familiares sobre el comportamiento adulto son vislumbradas con los ojos de la inocencia”. No obstante, desde su punto de vista “Harry Potter no ofrece esta aventura trascendente” porque “[e]s un héroe infantil para nuestros tiempos culturalmente empobrecidos, que valoran más el escapismo que la ilustración”<sup>23</sup>.

La impresión que uno recibe al entrar en contacto con la evolución de la crítica en torno a los aspectos estéticos de los libros sobre Harry Potter es que éstos han ido empeorando con el transcurso del tiempo. “Ella [J. K. Rowling]”, argumentaba terminantemente John Pennington respecto a *El Cáliz de Fuego*, “viola las reglas integrales del juego de la fantasía, sin capturar en su integridad una tradición que está socavando con ánimo de enriquecerse”<sup>24</sup>. El quinto volumen de la serie tampoco escapó a esta tendencia de crítica reprobatoria. Con motivo de su publicación, hacia julio de 2003 la escritora inglesa Antonia Susan Byatt manifestó, en las páginas de *The New York Times*, una profunda añoranza respecto a la presuntamente desaparecida magia inscrita en aquéllos que calificó como *auténticos* relatos maravillosos (por ejemplo, las creaciones literarias de John Ronald Reuel Tolkien o Ursula Kroeber Le Guin) que, en su concepto, poco tienen que ver con la prosa de J. K. Rowling. “En el mundo mágico de la señora Rowling”, apuntó Byatt, “no hay lugar para lo numinoso. Está escrito para personas cuyas vidas imaginativas han sido confinadas a los programas de caricaturas y a los exagerados (más excitantes, pero sin llegar a ser amenazadores) mundos-espejo de las telenovelas, los *reality shows* y el chismorreos sobre los famosos”<sup>25</sup>. Según Byatt, el secreto del éxito alcanzado por Harry Potter sólo puede explicarse en razón de la estética intelectual y emocionalmente perezosa –en una palabra, *kitsch*– que prima entre sus potenciales lectores adultos<sup>26</sup>. Así, Byatt extendió el juicio desaprobatorio que formulara contra

<sup>21</sup> Bloom, Harold y Suarez, Ray, “Ray Suarez talks with literary critic Harold Bloom whose newest book is entitled ‘How to read and why’”, *Online NewsHour. Conversation with...* [en línea] [www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec00/bloom\\_8-29.html](http://www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec00/bloom_8-29.html) (consulta del 9 de febrero de 2005). Cerca de tres años más tarde, Bloom aún acusaría crudamente a Rowling de poseer un estilo “horroso” (*dreadful*) y “terrible”, amén de contribuir a la estulticia del pueblo estadounidense en cuanto difusora de “metáforas muertas” que es preferible no leer en absoluto. Véase, del propio autor, “Dumbing down American readers”, *Boston Globe*, 24 de septiembre de 2003 [en línea] [http://www.boston.com/news/globe/editorial\\_opinion/oped/articles/2003/09/24/dumbing\\_down\\_american\\_readers/](http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2003/09/24/dumbing_down_american_readers/) (consulta del 24 de noviembre de 2007).

<sup>22</sup> Holden, Anthony, “Why Harry Potter doesn’t cast a spell over me”, *The Observer*, 25 de junio de 2000 [en línea], <http://observer.guardian.co.uk/review/story/0,,335923,00.html> (consulta de 15 de abril de 2005).

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> Pennington, John, “From Elfland to Hogwarts, or the aesthetic trouble with Harry Potter”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 26, Núm. 1, 2002, p. 79.

<sup>25</sup> Byatt, Antonia Susan, “Harry Potter and the childish adult”, *New York Times*, 7 de julio de 2003, p. A13.

<sup>26</sup> *Mutatis mutandis*, “cursi” es la expresión castellana que mejor traduce el sentido del término alemán *kitsch*. De manera muy breve, puede definirse al *kitsch* como un engaño estético o, conforme lo expresa Umberto Eco, un producto encaminado hacia la “fácil reafirmación cultural para un público que cree gozar de una representación original del mundo, cuando en realidad goza sólo de una imitación secundaria de la fuerza primaria de las imágenes”. *Kitsch*, por tanto, es una categoría aplicable a aquellas obras que no son genuinamente sentimentales o artísticamente autén-

Rowling a quienes encuentran cualquier motivo de gozo estético en la narrativa *potteriana*. En sus propias, lapidarias palabras:

La señora Rowling se dirige a una generación de adultos que no entienden el misterio, ni lo encuentran interesante. Son habitantes de junglas urbanas y desconocen lo verdaderamente salvaje. Carecen de aptitudes para distinguir la magia postiza de la verdadera, porque como niños diariamente revistieron lo postizo con la poca imaginación que pudieron tener<sup>27</sup>.

Las reflexiones planteadas por Sutton, Bloom, Holden, Pennington y Byatt en torno a Harry Potter son asaz ilustrativas de la actitud que, frente a determinadas manifestaciones de la cultura popular, asumen algunos agentes de la llamada *alta cultura* o el saber escolar institucionalizado. Me refiero, por supuesto, a aquéllos que (como los autores mencionados) cuentan entre las responsabilidades sociales inherentes a su labor el deber de mantener en estancos separados ambas vertientes del quehacer cultural. En este sentido, los dictámenes críticos previamente descritos representan sendas defensas de la *distinción*, tal como Pierre Bourdieu entiende este término: la jerarquización del espacio social basada, entre otros factores, en los cánones del *buen gusto* según son dictados por elites intelectuales que persiguen “conservar la apariencia de monopolio de las prácticas culturales legítimas, o de los medios para la imposición de la definición de esas prácticas”<sup>28</sup>.

En cuanto proceso simbólico, la *distinción* en última instancia fortalece la posición hegemónica de las susodichas elites, que se suponen poseedoras de unos conocimientos especialmente meritorios –intercambiables por capital (entendido ampliamente como *valor*) económico o político– que resultan inaccesibles para amplios sectores de la población. *La distinción sirve para establecer distancias*: permite que quienes carecen del gusto *correcto* sean relegados a la vergüenza y el silencio de manera discreta y eficaz. Precisamente, los saberes literario y artístico entrañan, según advierte Bourdieu, “la forma por excelencia de la ‘cultura desinteresada’” y, por ello mismo, “la más legítima de las marcas de distinción con relación a otras clases [sociales]”<sup>29</sup>. Esto implica que, aunque –como atinadamente observa Herbert Gans, estableciendo así un matiz que es conveniente introducir en las tesis de Bourdieu– no existe una estricta correlación clasista entre los gustos culturales *altos* y *bajos*, “aquéllo que las personas eligen como arte y entretenimiento está influenciado por sus recursos socioeconómicos, tanto simbólicos como materiales”<sup>30</sup>. En efecto, la separación analítica entre una *alta cultura* y una *cultura popular* todavía tiene sentido hoy en día porque continúa reflejando indirectamente la estratificación en clases sociales inmanente al sistema capitalista de producción incluso bajo sus modalidades más avanzadas<sup>31</sup>.

Ahora bien, llegados a esta parte de la exposición conviene dejar establecidos algunos conceptos. El término “cultura” tradicionalmente ha sido entendido de tres formas: a) en el sentido independiente y abstracto que describe un proceso general de desarrollo intelectual y espiritual; b) en el sentido antropológico y sociológico, como todo un modo de vida diferenciado, y c) en el sentido especializado, si bien más coloquial, que le refiere a un conjunto reducido de actividades doctas y estéticas<sup>32</sup>. Dentro de esta tercera acepción, cabe distinguir asimismo otros dos ámbitos de la actividad humana: c<sup>1</sup>) las prácticas que, como las artes de la descripción, la comunicación y la representación, poseen relativa autonomía dentro de las esferas de lo económico, lo social y lo político en cuanto comprenden entre sus principales objetivos el placer (estético), y c<sup>2</sup>) las acciones dotadas de tal refinamiento y elevación que históricamente han sido catalogadas como

ticas, pero pretenden serlo. Para una introducción a este concepto, véase Eco, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, 11ª ed., trad. de Andrés Boglar, Barcelona, Lumen, 1993, pp. 83-140.

<sup>27</sup> Byatt, A. S., “Harry Potter and the childish adult”, cit., p. A13. En defensa de la obra de J. K. Rowling y específicamente contra las críticas sobre ésta planteadas por A. S. Byatt, véase Taylor, Charles, “A. S. Byatt and the goblet of bile”, *Salon.com*, 8 de julio de 2003 [en línea] [http://archive.salon.com/books/feature/2003/07/08/byatt\\_rowling/index\\_np.html](http://archive.salon.com/books/feature/2003/07/08/byatt_rowling/index_np.html) (consulta del 18 de abril de 2005).

<sup>28</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinción. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, p. 361 (véanse asimismo, los capítulos I y V de esta obra).

<sup>29</sup> *Idem*, p. 361.

<sup>30</sup> Gans, Herbert, *Popular culture and high culture. An analysis and evaluation of taste*, edición revisada, Nueva York, Basic Books, 1999, pp. vii y 91 y ss. Cabe destacar que Gans está interesado en explicar exclusivamente la estructuración social del gusto estético en los Estados Unidos de América, lo cual no obsta para que las categorías teóricas que propone puedan ser aplicadas a toda sociedad en que cierto sector de la producción cultural esté sujeto a una masificación comercial.

<sup>31</sup> *Idem*, pp. 3 y ss.

<sup>32</sup> Williams, Raymond, *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Londres, Fontana, 1988, pp. 87 y ss.

manifestaciones de lo mejor que cada sociedad ha conocido y pensado (es decir, la “alta cultura”)<sup>33</sup>.

Alrededor de la década de 1890, estas dos últimas acepciones del término comenzaron a mostrarse insuficientes para nombrar aquellos productos orientados a suscitar placer (estético) que eran generados por los grandes medios de comunicación (los periódicos, el cine, la radio o la televisión), cuya condición de existencia residía en las modernas tecnologías que permitían su copiosa reproducción. Dichas elaboraciones constituyen, tal como la entendemos en nuestros días: c<sup>3</sup>) la “cultura popular”. Dotada también de cierta equivocidad, la referida locución ha sido empleada para múltiples fines. Entre ellos contamos: c<sup>3-i</sup>) designar las creaciones culturales que son apreciadas positivamente por muchas personas; c<sup>3-ii</sup>) explicar el contraste entre éstas y la “alta cultura”; c<sup>3-iii</sup>) describir una cultura que las masas han elaborado para sí mismas, o c<sup>3-iv</sup>) significar la imposición masiva de algunos productos culturales en el gusto de las personas, según lo dispuesto por intereses comerciales definidos<sup>34</sup>.

Quienes, como Harold Bloom, consideran inútil cualquier aproximación a productos culturales con el cariz de las narraciones sobre Harry Potter, en último término han asumido como presupuesto (o pre-judicio) un concepto sesgado tanto del universo que entraña la producción cultural como del valor estético atribuible a ésta. Actualmente, *toda expresión artística es susceptible de constituirse en cultura popular*. La aplicación de los medios técnicos para la producción en masa al arte ha marchitado irremediablemente aquello que Walter Bendix Schönflies Benjamin identifica como el *aura* de la obra artística, es decir, “la manifestación única de una lejanía, por cercana que [dicha obra] pueda estar”<sup>35</sup>. Antaño, por mencionar un caso rayano en el lugar común, era preciso peregrinar al Louvre para admirar *La Gioconda*. Hoy, es muy probable que incluso quienes viajan a París con la intención de contemplar esta pintura la hayan visto previamente, fotografiada en libros, revistas o Internet. Más aún, cualquier persona puede adquirir una réplica de ella bajo los más diversos formatos: en una postal, un póster o estampada sobre una prenda de vestir. La posibilidad técnica de la reproducción sitúa la pluralidad de las copias en el lugar antes ocupado por una presencia irrepetible<sup>36</sup>. El objeto artístico resulta así desacralizado pero, a cambio, adquiere proximidad y actualidad en tanto que es proyectado “al encuentro de cada destinatario en su situación respectiva”<sup>37</sup>.

Cabe convenir con Benjamin en que la *competencia literaria (literarische Befugnis)* no ha escapado a esta circunstancia y, al igual que el resto de las artes, ha llegado a constituirse en un “patrimonio común” (*Gemeingut*)<sup>38</sup>. Justamente, el interés que revisten las críticas que Bloom formula en torno a la narrativa de J. K. Rowling radica en que sostiene un punto de vista radicalmente contrario que responde a lo que podemos describir como *la exaltación del canon literario*<sup>39</sup>. En alguna medida, el canon recoge conceptualmente el ideal goethiano de la *Weltliteratur* –“literatura del mundo” o “literatura mundial”–, nacido del convencimiento de que las bellas letras son patrimonio de la humanidad en tanto que las obras “mejores” expresan valores (estéticos) universales, vigentes siempre y para cualquier persona. “Shakespeare”, anota Bloom a modo de ejemplo, “para cientos de millones de personas que no son europeas ni de raza blanca, es un indicador de sus emociones, de su identificación con unos personajes a los que dio existencia mediante su lenguaje. Para ellos su universalidad no es histórica, sino fundamental; él pone en escena sus vidas”<sup>40</sup>.

Podemos, entonces, definir al canon como la representación teórica de la mejor producción literaria generada por una civilización –en el caso que nos ocupa, aquélla englobada en lo que conocemos como *Occidente*– a lo largo de su historia. En el *canon occidental* conviven por tanto Platón y Emily Dickinson; Miguel de Cervantes y Virginia Woolf; Dante y James Joyce. Según Harold Bloom:

<sup>33</sup> Cfr. Said, Edward, *Culture and imperialism*, Londres, Vintage, 1994, pp. xii-xiii.

<sup>34</sup> Véase Williams, Raymond, *Keywords*, cit., pp. 236-238. En el mismo sentido, Easthope, Anthony, *Literary into cultural studies*, Londres, Routledge, 1991, p. 76.

<sup>35</sup> Benjamin, Walter Bendix Schönflies, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. I-2, p. 479.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 477.

<sup>37</sup> *Ibidem*

<sup>38</sup> *Idem*, p. 493

<sup>39</sup> Cfr. Bloom, Harold, *The Western canon. The books and School of the Ages*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1993, pp. 15 y ss.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 38.

El canon, una palabra religiosa en su origen, se ha convertido en una elección entre textos que compiten para sobrevivir, ya se interprete esa elección como realizada por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o [...] por autores de aparición posterior que se sienten elegidos por figuras anteriores concretas [...] *Todos los cánones, incluyendo los contracánones tan de moda hoy en día, son elitistas* [...] El tema central [del canon] es la mortalidad o inmortalidad de las obras literarias. Donde se han convertido en canónicas, han sobrevivido a una inmensa lucha en las relaciones sociales, pero esas relaciones tienen poco que ver con la lucha de clases. El valor estético emana de la lucha entre textos: en el lector, en el lenguaje, en el aula, en las discusiones dentro de una sociedad [...] <sup>41</sup>.

El concepto del canon gozó de gran fortuna, y conserva aún hoy una notable aceptación, tanto entre los teóricos y críticos literarios como entre quienes se interesan por la literatura de manera no profesional. En los últimos tiempos, empero, el canon se ha convertido en uno de los temas más debatidos en el seno de la Teoría de la Literatura. Hemos visto que es dable identificar en la aludida esfera académica una corriente crítica que sostiene que el escritor o artista, que habitualmente es el productor directo de una obra en su materialidad, no es sin embargo el productor exclusivo de su valor simbólico. Desde este punto de vista, otros agentes e instituciones pertenecientes al ámbito artístico que conocemos como “literatura” participan en la producción del valor literario mediante diversos procesos de canonización. Tales procesos –mismos que hacen posible, en última instancia, calificar a una obra como “literaria”– no son enteramente transparentes. Junto a los criterios estéticos, el contexto (económico, ideológico-político o cultural) tiene un peso decisivo en la selección de las obras que formarán parte del canon. La canonicidad aparece así como la consecuencia de un proceso social, regulado por pautas colectivas que permiten determinar aquello que se encuentra reconocido o autorizado como una “buena” creación literaria y, en el extremo, simple y llanamente como “literatura” <sup>42</sup>.

Negar el estatus literario a los textos de J. K. Rowling es (cuando menos) una franca exageración. Según apunté en el capítulo previo, no existe la “LITERATURA” (con mayúsculas), compuesta por un conjunto de obras dotadas de valor seguro e inalterable, definido a partir de ciertas características intrínsecas y compartidas. En principio –esto es, con independencia de su calidad–, la obra de dicha autora es *literatura* porque pertenece al *tipo de escritos* que las personas juzgan buenos o valiosos desde una perspectiva estética. El hecho de que difícilmente pueda afirmarse con seriedad que los relatos sobre Harry Potter, en tanto producción literaria, representan una de las expresiones más refinadas que históricamente ha alcanzado la creación artística de la humanidad no justifica que sea despreciado su valor cultural. Dentro de su género, *incluso cabe calificarlos como “buenos libros”*, cuyo estilo llano –según hacen notar algunas defensoras de la *naturalidad* propia de los relatos *potterianos*, como Daniela Caselli, Pat Pinsent o Jennifer Lyn Sczerbinski– no obsta para apreciar en ellos cierta riqueza literaria proyectada en “elementos alegóricos”, “estructuras [narrativas] complejas”, “matices en los personajes”, o “una intertextualidad bien hilvanada” en la que se entrecruzan desde los clásicos infantiles hasta las gentiles aportaciones estilísticas de Jane Austen <sup>43</sup>.

En términos parecidos, algunos días después de que saliera a la venta la última de las novelas *potterianas* el columnista Sergio Sarmiento reconoció en el periódico mexicano *Reforma* que éstas “no compiten en profundidad o creatividad con los trabajos de Kafka, Coetzee o Sartre”, pero apuntó también que “en eso radica precisamente su encanto”. Para Sarmiento, la historia de Harry Potter es plausible simplemente en cuanto *iniciación* a la literatura. “Quizás”, observó, “no todos [sus lectores] se vuelquen después a libros más exigentes, al *Ulises* de James Joyce o a las novelas de Carlos Fuentes, pero el entusiasmo por el joven mago de Hogwarts nos demuestra

<sup>41</sup> *Idem*, pp. 20, 37 y 38. El énfasis es propio.

<sup>42</sup> Una aproximación fresca y aguda al problema del canon y la determinación del campo literario puede encontrarse en Iglesias Santos, Montserrat, *La lógica del campo literario y el problema del canon*, Valencia, Episteme/Colectivo Eutopías, 1997. Asimismo, sobre el proceso de “erosión” al que, desde la década de 1960, se han visto sometidos tanto el canon como la separación entre una “alta cultura” y la “cultura popular”, es recomendable la lectura de Easthope, Anthony, *Literary into cultural studies*, cit., pp. 65-74.

<sup>43</sup> Cfr. Caselli, Daniela, “Reading intertextuality. The natural and the legitimate: intertextuality in Harry Potter”, en AAVV (Lesnik-Oberstein, Karin, ed.), *Children’s literature. New approaches*, Basingstoke, Palgrave, 2004, p. 169; Pinsent, Pat, “The education of a wizard. Harry Potter and his predecessors”, en AAVV, *The ivory tower and Harry Potter*, cit., p. 49; y Sczerbinski, Jennifer Lyn, *The mystery in the old schoolhouse: why children’s series have been wrongly excluded from the classroom*, tesis mecanoscrita, Boston, Boston College, 2004, pp. 77 y ss. En torno a la influencia específica que la obra de Jane Austen ha ejercido sobre la creación literaria de J. K. Rowling, véase Westman, Karin, “Perspective, memory and moral authority: the legacy of Jane Austen in J. K. Rowling’s Harry Potter”, *Children’s Literature*, Vol. 35, Núm. 1, 2007, pp. 145-165.

que el libro y la literatura tienen futuro, y un futuro muy importante, si los escritores están dispuestos a escribir para el gran público, y no sólo para sus amigos intelectuales”<sup>44</sup>.

En efecto, es virtualmente imposible negar el enorme potencial educativo que los textos *potterianos* poseen para introducir a eventuales lectores infantiles –o adultos– en los usos de la letra impresa. Rowling se ha asegurado de que prácticamente en cada episodio de la serie el pequeño brujo y sus amigos obtengan en los libros información vital para sortear las dificultades que se les presentan, de manera que muchas de las aventuras que emprenden encuentran un final feliz gracias al abundante tiempo que invierten en explorar los fondos de la biblioteca escolar<sup>45</sup>. Incluso los opositores a Harry Potter se han visto orillados a reconocer dicha cualidad en los relatos que éste protagoniza, como lo demuestra la mudanza apreciable en la opinión de Roger Sutton sobre ellos:

No sólo los adultos y los niños están leyendo a *Harry Potter* con idéntico entusiasmo; yo argumentaría que, incluso, lo están leyendo de la misma manera: por la historia, por el reencuentro con amigos ficticios, y por la moneda cultural acuñada por J. K. Rowling. Nosotros podemos –como lo he hecho yo– [...] tomar esto a modo de evidencia sobre la debilidad mental de los adultos, pero también podemos, sin contradicción, considerar lo que nos dice sobre la vida literaria de los niños. Convencionalmente pensamos que “leer por diversión” es algo que los niños hacen naturalmente, olvidando tanto que aprender a leer es una tarea fundamental de la infancia, como que los padres, los maestros y los editores son frecuentemente culpables de convertir la lectura en un trabajo bastante pesado. Sin embargo, dada la oportunidad –y el libro correcto– los niños leerán como los adultos. Leerán por los placeres intrínsecos de la lectura. Nuestro propio deleite con *Harry Potter* debe recordarnos que, si tienen ocasión para ello, los jóvenes lectores no son tan distintos de nosotros<sup>46</sup>.

Bajo un orden de ideas similar, Philip Hensher, editorialista del diario británico *The Independent*, anotaba en los primeros días del año 2000 que, si bien es preocupante la *infantilización* de la “cultura adulta” inscrita en el hecho de que algunos exaltados admiradores de J. K. Rowling aplaudieran la elevación de los relatos sobre nuestro amigo Harry al nicho de los “clásicos”, también es innegable el *mérito pedagógico* que han mostrado al atraer las nuevas generaciones hacia la lectura. Hensher criticó duramente la nominación de *Harry Potter y el Prisionero de Azkaban* al *Whitbread Prize*, galardón por el que compitió con una traducción inglesa del *Beowulf* realizada por el poeta irlandés Seamus Heaney, Premio Nobel de Literatura en 1995. Sin embargo, ello no obstó para que reconociera que “para los niños estos libros son una cosa muy buena” puesto que “nadie puede dudar que varios de los jóvenes y vehementes lectores de Harry Potter leerán después libros mucho mejores; libros, incluso, que probablemente nunca hubieran leído sin ese estímulo inicial”<sup>47</sup>.

Coincido con el punto de vista de Hensher, salvo por un detalle: la condena, también formulada (aunque en diferentes tonos) por A. S. Byatt y Roger Sutton, contra los adultos que leen las historias de Harry Potter. “Hágannos un favor: crezcan”, les exigió Hensher<sup>48</sup>. En el mejor de los casos, este reclamo se encuentra mal enfocado. Puede ser razonable resistir la comparación estética de las novelas *potterianas* con el *Beowulf*, al igual que probablemente rechazaríamos su

<sup>44</sup> Sarmiento, Sergio, “Harry Potter”, *Reforma*, Sección Opinión, 27 de julio de 2007, p. 16.

<sup>45</sup> Por ejemplo, la búsqueda de pistas para desvelar la identidad de Nicholas Flamel en *Harry Potter y la Piedra Filosofal*; la pesquisa en torno a los extraños ataques que sufren algunos estudiantes de Hogwarts en *Harry Potter y la Cámara de los Secretos*; la preparación de la defensa judicial de Buckbeak el Hipogrifo en *Harry Potter y el Prisionero de Azkaban*, o la solución a los problemas mágicos que entrañan los certámenes del Torneo de los Tres Magos en *Harry Potter y el Cáliz de Fuego*. Cfr. Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, Londres, Verso, 2002, pp. 36 y ss. A estos episodios, por supuesto, habría que añadir el libro de cuentos de hadas que Dumbledore lega a Hermione Granger en el último episodio de la serie: *Los cuentos de Beedle el Bardo* (y, en especial, el cuento que lleva por título “La fábula de los tres hermanos”). Este texto, si bien no figura entre los fondos de la biblioteca de Hogwarts, resulta crucial en la batalla final contra Lord Voldemort.

<sup>46</sup> Sutton, Roger, “Parallel play”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 81, Núm. 5, septiembre/octubre de 2005, p. 517. Véase asimismo Campbell, Patty, “Drowning in success”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 82, Núm. 1, enero/febrero de 2006, p. 62.

<sup>47</sup> Hensher, Philip, “Harry Potter, give me a break”, *The Independent*, 25 de junio de 2000 [en línea] <http://arts.independent.co.uk/books/news/article292491.ece> (consulta del 26 de noviembre de 2007). Sobre la polémica generada por la nominación del tercer episodio de la serie al *Whitbread Prize*, véase también Alderson, Brian, “A view from the Island. Harry Potter, Dido Twite and Mr. Beowulf”, *The Horn Book Magazine*, Vol. 76, Núm. 3, mayo/junio de 2000, pp. 349 y ss.; y Holden, Anthony, “Why Harry Potter doesn’t cast a spell over me”, cit., <http://observer.guardian.co.uk/review/story/0,,335923,00.html>.

<sup>48</sup> Hensher, Philip, “Harry Potter, give me a break”, cit., <http://arts.independent.co.uk/books/news/article292491.ece>

equiparación con *Don Quijote de la Mancha*. No lo es, en cambio, presumir que todo texto vinculado con la infancia es *sub-literatura*<sup>49</sup>. Como réplica a estos críticos, cabe entonces traer a colación las palabras que el escritor Clive Staples Lewis –autor de *The Chronicles of Narnia* (1950-1956)– dirigiera a quienes censuraban su afición por los libros infantiles:

Respondo con un *tu quoque*. Los críticos que emplean “adulto” como término laudatorio en lugar de hacerlo en un sentido meramente descriptivo no pueden ser adultos. Estar preocupado por ser adulto, admirar lo adulto sólo porque lo es y sonrojarse ante la sospecha de ser infantil son señas de identidad de la infancia y la adolescencia. Con moderación, en la infancia y la adolescencia constituyen síntomas saludables, porque el que es joven quiere crecer. Pero trasladar a la edad adulta, incluso a los primeros años de ésta, esa preocupación por ser adulto es, por el contrario, un signo de atrofia en el desarrollo. Cuando yo tenía diez años, leía cuentos de hadas a escondidas. Ahora que tengo cincuenta los leo sin ocultarme. Cuando me hice hombre, abandoné las chiquilladas, incluidas las del temor a comportarme como un chiquillo y el deseo de ser muy mayor [...] Ahora me gustan Tolstoi y Jane Austen y Trollope, pero también los cuentos de hadas, y a eso le llamo yo crecer. Si tuviera que dejar de leer cuentos de hadas para leer a los novelistas, no diría que he crecido, sino tan sólo que he cambiado [...] Creo que mi crecimiento se manifiesta tanto cuando leo a los novelistas como cuando leo cuentos de hadas, que ahora disfruto mejor que en la infancia: como soy capaz de poner más en ellos, cómo no, saco de ellos más<sup>50</sup>.

Las observaciones formuladas por Lewis en el plano estético son plenamente aplicables al análisis político de las ficciones narrativas. Es innegable, por citar un solo ejemplo, la presencia de un sustrato ideológico en *El corazón de las tinieblas*, por una parte; y *Tarzan de los monos*, por otra: ambos relatos –al margen de su respectiva adscripción a la “alta cultura” y a la “cultura popular”– representan productos culturales con serias implicaciones políticas<sup>51</sup>. Igualmente, sería absurdo centrar nuestra atención en la primera de estas obras en tanto suponemos que la leen preferentemente personas adultas, y obviar el análisis de la segunda porque pensamos que está enfocada hacia adolescentes y niños. Después de todo –y volveré sobre este tema en el próximo capítulo– la categoría “literatura infantil” ha sido artificialmente determinada por los adultos. Resulta inevitable que las expresiones de la cultura popular –incluidas aquéllas de raigambre infantil– se compenetren en nuestros conocimientos sobre nosotros, nuestros semejantes y el mundo. Tales manifestaciones culturales con frecuencia son empleadas en las relaciones sociales y en la determinación de nuestras posibilidades imaginativas<sup>52</sup>. La disgregación tajante entre la llamada “alta cultura” y su presunta Némesis, la “cultura popular”, realmente puede obstaculizar el análisis de importantes factores culturales vinculados con cuestiones como la identidad, la ética pública o el poder.

Para ilustrar esta afirmación, bástenos recordar el célebre ejemplo sobre la portada de cierto número de la revista *Paris-Match* con que el crítico literario Roland Barthes ejemplificara, hacia 1957 y bajo los últimos estertores del imperio colonial francés, las múltiples significaciones sociopolíticas que puede entrañar un mensaje aparentemente anodino. “En la portada”, refiere Barthes, “un joven negro vestido con uniforme francés hace el saludo militar, la mirada elevada, fija sin duda en los pliegues de la bandera tricolor”<sup>53</sup>. Tal es, en principio, el único sentido atribuible a la imagen. Sin embargo, explica Barthes, ésta guarda una segunda significación: “que Francia es un gran imperio, que todos sus hijos, sin distinción de color, sirven fielmente bajo su bandera y que no hay mejor respuesta a los detractores de un pretendido colonialismo que el celo de ese negro en servir a sus supuestos opresores”<sup>54</sup>.

Un ejercicio análogo al realizado por Barthes respecto a aquella fotografía puede llevarse a cabo con Harry Potter en cuanto que, como todo producto de la cultura popular, se encuentra investido de contextos históricos y concepciones sobre lo correcto o lo justo que le proveen con

<sup>49</sup> En este sentido, y especialmente contra las opiniones de A. S. Byatt referentes a la obra de J. K. Rowling, véase Jones, Katharine, “Getting rid of children’s literature”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 30, Núm. 3, 2006, pp. 287-288.

<sup>50</sup> Lewis, Clive Staples, “On three ways of writing for children”, en IBID, *Of this and other worlds*, Londres, Collins, 1982, pp. 59 y 60.

<sup>51</sup> Cfr. Easthope, Anthony, *Literary into cultural studies*, cit., pp. 80-103.

<sup>52</sup> Véase Kidd, Dustin, “Harry Potter and the functions of popular culture”, cit., pp. 75 y ss.

<sup>53</sup> Barthes, Roland, *Mythologies, suivie Le Mythe, aujourd’hui*, en IBID, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de Seuil, 2002, tomo I, p. 830.

<sup>54</sup> *Ibidem*

el valor agregado de un uso social. “Debido a su audiencia masiva y amplio atractivo”, asevera Dustin Kidd en este sentido, “las novelas *potterianas* son una fuente extremadamente importante de normas sociales”<sup>55</sup>. No podemos sino estar de acuerdo con esta evaluación. Al igual que la imagen descrita por Barthes, Harry Potter constituye una creación humana que interactúa políticamente con el medio social en que es recibida: le influye y, a la vez, es influida por éste. En el reconocimiento de tal ascendiente recíproco va implícito que, contra lo que sostuvo Sutton en sus primeros comentarios sobre la obra de J. K. Rowling, *precisamente por el éxito comercial que la saga potteriana ha cosechado, es necesario contar con una opinión sobre ella*.

Efectivamente, desde el punto de vista político la mejor forma de aproximarse a una narración consiste en adquirir conciencia sobre la relación biunívoca que el ejercicio hermenéutico inherente al acto de leer establece entre el texto y sus lectores. Al acercarnos a una ficción narrativa vinculamos nuestras percepciones sobre nosotros mismos y el mundo que nos rodea con los sucesos y perspectivas de la historia que nos es relatada, de manera que es dable distinguir, en el proceso mediante el cual comprendemos sus contenidos, dos instancias que operan en forma simultánea: por un lado, interpretamos el relato desde nuestras ideas preconcebidas y experiencias previas; por otro, lo asimilamos entre los instrumentos que empleamos para penetrar en los demás conceptos y realidades que sometemos al juicio de nuestro entendimiento<sup>56</sup>.

El lector de J. K. Rowling también se encuentra inscrito en este doble proceso: recibe las palabras, signos y símbolos en que la escritora inglesa expresa las andanzas de Harry Potter desde su particular óptica vital, y a la vez proyecta la información recibida en la comprensión de su entorno sociopolítico. De ahí la importancia de someter tales relatos a las pruebas de la lectura reflexiva y el debate público, puesto que conforman un producto cultural masivamente difundido que posee un enorme potencial para influir en la *formación* política y social de sus receptores.

## 2. Del consumidor conformista al lector avisado: otro Harry Potter es posible

Histórica y antropológicamente, el fenómeno que hemos definido como *cultura popular* está circunscrito a la presente etapa en la evolución del capitalismo en tanto que ha hecho posible, merced a la producción y distribución masiva de bienes de consumo, *la transformación de la creación artística en mercancía*. Despojada del *aura*, la obra de arte degeneró en artículo de entretenimiento estereotipado y dispuesto para la venta, aunque despojado en muchas ocasiones de toda significación estética. A fin de cuentas, la industria cultural tiene mayor interés en la *diversión* que en la *belleza*. “El cine y la radio”, diagnostican al respecto Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno y Max Horkheimer, “no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería [*schund*] que producen deliberadamente”<sup>57</sup>.

Una vez constituida en mercadería, la cultura popular carga no sólo con una presunción de barbarie estética, sino que soporta igualmente la sospecha de encubrir una *trampa para no pensar* sobre aquellas facetas injustas de nuestra convivencia social. “La afinidad originaria entre el negocio y la diversión”, explican Adorno y Horkheimer, “aparece en el significado mismo de esta última”, que no es sino “la apología de la sociedad [capitalista]”<sup>58</sup>. La locución inglesa *show business* muestra fehacientemente el poderoso vínculo existente entre los artefactos culturales masificados y la mecánica del mercado: por un lado, sin comercio (*business*) no hay espectáculo (*show*); por otro, el espectáculo anticipa y predispone las condiciones que aseguran el éxito del intercambio mercantil conforme a los cánones capitalistas. Dicho en otros términos, *la industria del entretenimiento sirve a la constante regeneración de las bases culturales que sostienen al sistema capitalista de producción*.

De ahí que Adorno y Horkheimer sentencien a continuación: “Divertirse significa estar de acuerdo”<sup>59</sup>. La industria cultural disfraza con los afeites del paraíso la desigualdad capitalista para

<sup>55</sup> Kidd, Dustin, “Harry Potter and the functions of popular culture”, cit., p. 82.

<sup>56</sup> Cfr. Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, 7ª ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 333 y ss.

<sup>57</sup> Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, en Adorno, Theodor, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. III, p. 142.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 166.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 167.

que, entre sonrisas satisfechas, quienes padecen en primera instancia sus demoleedores efectos asientan a su propia explotación. Auténtica aplanadora de conciencias, la cultura industrializada simplifica hasta su mínima expresión la condición humana en cuanto le circunscribe dentro de los roles omnipresentes del productor y el consumidor, orillando por tanto al individuo a suscribir la derrota de su individualidad como condición para ser integrado socialmente. Tal como lo expresan Adorno y Horkheimer:

La industria está interesada en los hombres sólo en cuanto clientes y empleados suyos, y ciertamente ha reducido a la humanidad en general y a cada uno de sus elementos en particular a esta fórmula que todo lo agota. Según qué aspecto es determinante en cada caso, en la ideología se subraya la planificación o el azar, la técnica o la vida, la civilización o la naturaleza. En cuanto empleados, se les llama la atención sobre la organización racional y se les exhorta a incorporarse a ella con sano sentido común. Como clientes, en cambio, se les presenta a través de episodios humanos privados, en la pantalla o en la prensa, la libertad de elección y la atracción de lo que no ha sido aún clasificado. En cualquiera de los casos, ellos no dejan de ser objetos<sup>60</sup>.

El principio ideológico que anima la industria cultural bajo el capitalismo impone así la representación de todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas dentro de las estructuras sociales inherentes a dicho sistema de producción aunque, por otra parte, exige también organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que el individuo se experimente a sí mismo únicamente como eterno consumidor. El consumo constituye, por tanto, la *coartada ideológica* cardinal de la industria de la diversión, toda vez que para acceder a sus recompensas es preciso adaptarse previamente a los dispositivos (sociales, económicas y culturales) que sustentan el funcionamiento del mercado. Quien no se adapta, previenen Adorno y Horkheimer, “es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario”<sup>61</sup>. Por eso la libertad bajo el capitalismo queda reducida siempre a *lo mismo*. “Todos son libres para bailar y divertirse”, concluyen nuestros autores, pero el ejercicio de esta libertad “refleja siempre la coacción económica”<sup>62</sup>.

Con ecos de Adorno y Horkheimer, el segundo grupo de opositores a Harry Potter ha visto en los libros que relatan sus hazañas la más agresiva (e irresistible) iniciativa de los intereses corporativos encaminada a controlar la cultura infantil. Quienes defienden este punto de vista, aunque por regla general no imputan directamente a J. K. Rowling tan aviesas motivaciones, insisten en dibujar su creación como un aparato cultural nefasto, subordinado por entero a la persecución capitalista de réditos y dividendos. Bajo esta óptica, la *pottermania* es, simplemente, un episodio más en la larga historia de la avaricia empresarial. John Pennington lo expresa con avasalladora sequedad: “Así que, ¿sobre qué tratan los libros de Potter, entonces? Bueno, principalmente sobre el éxito monetario [...] Si Rowling pretendía hacer unos talegos, es evidente que lo ha conseguido espectacularmente”<sup>63</sup>. Daryl Cagle hace gala de un laconismo igual de contundente cuando ilustra esta idea en una caricatura elaborada para la revista electrónica *Slate* que muestra sobre la frente de Harry la famosa cicatriz... pero no con la forma del relámpago, sino del signo de dólares<sup>64</sup>.

Los críticos y las críticas que han optado por esta aproximación a la *pottermania* argumentan que la popularidad de la obra de J. K. Rowling se explica, a grandes líneas, en razón de la aptitud que posee para colmar entre el público hacia el cual se encuentra dirigida determinadas expectativas que han sido previamente definidas por el mercado. Las grandes empresas involucradas en el negocio de Harry Potter persiguen moldear dichas expectativas en orden a obtener mayores beneficios mediante su explotación comercial. Por consiguiente, han transformado a Harry en una mercancía que, a su vez, transmite subrepticamente a las niñas y los niños mensajes normativos favorables a la reproducción (cultural) de los valores e intereses capitalistas. Este es el caso, verbigracia, de la predilección hacia determinadas marcas comerciales apreciable entre los estudiantes de Hogwarts. Por citar sólo un ejemplo, pensemos en las escobas voladoras, cuyo espectro mercantil abarca desde la ultramoderna “Saeta de Fuego” (*Firebolt*) hasta la humilde “Barre-

<sup>60</sup> *Idem*, p. 169.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 155.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>63</sup> Pennington, John, “From Eifland to Hogwarts, or the aesthetic problem with Harry Potter”, cit., p. 92.

<sup>64</sup> Cagle, Daryl, “Harry Potter’s new adventure”, *Daryl Cagle’s Professional Cartoonist Index* [en línea] <http://cagle.msnbc.com/news/HarryPotter05/main.asp> (consulta del 4 de julio de 2006).

dora 7" (*Cleansweep Seven*), pasando por la familiar y segura "Moscarda" (*Bluebottle*)<sup>65</sup>. De esta forma, los libros de Harry Potter adiestran culturalmente a sus lectores para conformarse a vivir bajo el capitalismo en cuanto asumen que *algunas marcas comerciales gozan mayor estimación social y económica- que otras*.

Con estos y otros *mensajes encubiertos*, las historias sobre Harry no sólo prestan un enorme servicio a la estabilidad del sistema de producción dominante: también procuran una feraz multiplicación del capital. Al promover los valores y creencias que fundan el consumo, la narrativa *potteriana* -lo mismo que todos aquellos relatos infantiles que han sido acaparados por la industria editorial- transforma la niñez en algo que debe ser "comprado", a partir de lo cual son reforzados los esquemas sociales que hacen posible el lanzamiento al mercado de una serie de productos "patrocinados" por Harry Potter (o por los protagonistas de otros libros o relatos afines) que, en razón del supuesto respaldo que les provee el personaje en cuestión, adquieren mayor atractivo mercadotécnico<sup>66</sup>. Dicho en breve, *la alianza entre la cultura de consumo y Harry Potter es, precisamente, lo que permite a éste trascender su calidad de personaje de ficción y constituirse en una rentabilísima marca comercial*<sup>67</sup>.

El joven brujo, desde esta perspectiva, adquiere la calidad de impulsor de un círculo lucrativo perfecto que, además, presta sus servicios a un modelo de dominación política compatible con la (desigual) acumulación del capital. Daniel Hade describe los procesos culturales de mercantilización que involucran los textos infantiles mediatizados por las grandes corporaciones en los siguientes términos:

Los dueños corporativos de las editoriales infantiles en realidad ya no se encuentran en el negocio de publicar libros para niños [...] El negocio de estas corporaciones es desarrollar marcas [...] usted puede sorprenderse al descubrir que esas marcas [...] son *Madeline, Curious George, Peter Rabbit, Clifford y The Magic School Bus*. En otras palabras, estas corporaciones están esperando que los niños se sientan atraídos no tanto hacia los libros como hacia *cualquier* producto que lleve el nombre transformado en marca. Para una corporación, un llavero de *Clifford* no es distinto a un libro sobre *Clifford*. Cada uno es un contenedor de la idea "*Clifford*". Cada "contenedor" es simplemente un medio para que el niño experimente la "*Cliffordidad*". En este mundo no existe diferencia entre un libro y un vídeo, o un CD o una camiseta o una mochila<sup>68</sup>.

A reserva de tratar con mayor detenimiento el tema en el capítulo VI, parece pertinente vincular a los autores y las autoras que sostienen esta postura dentro de una tradición crítica de izquierda que se remonta a George Orwell, quien atribuyó el éxito de ciertas ficciones populares dirigidas a los niños -específicamente, las historias sobre internados- a la tendencia que los jóve-

<sup>65</sup> Rowling es bastante prolija respecto a las campañas publicitarias elaboradas en torno a los artículos de consumo disponibles en el mundo mágico. Cierta rúbrica promocional de la "Saeta de Fuego", por ejemplo, advierte lo siguiente: "Este ultimísimo modelo de escoba de carreras dispone de un palo de fresno ultrafino y aerodinámico, tratado con una cera durísima, y está numerado a mano con su propia matrícula. Cada una de las ramitas de abedul de la cola ha sido especialmente seleccionada y afilada hasta conseguir la perfección aerodinámica. Todo ello otorga a la Saeta de Fuego un equilibrio insuperable y una precisión milimétrica. La Saeta de Fuego tiene una aceleración de 0 a 240 km/hora en diez segundos, e incorpora un sistema indestructible de frenado por encantamiento" (PA, p. 47). La similitud con la publicidad típica de la industria automotriz es evidente. Los múltiples episodios análogos que aparecen a lo largo de la serie -referidos a productos y servicios tan variados como los detergentes, el transporte o el vestido- sirven a Stephen Brown para calificar las novelas *potterianas* como una auténtica "clase magistral" (*master class*) que alcanza prácticamente todos los aspectos de la mercadotecnia, desde el "comportamiento del consumidor" hasta el "valor agregado", pasando por la "logística" publicitaria. Véase "Harry Potter and the marketing mystery: A review and critical assessment of the Harry Potter books", *Journal of Marketing*, Vol. 66, Núm. 1, Enero de 2002, p. 127.

<sup>66</sup> Este es un caso común en las narrativas contemporáneas que tratan sobre *superhéroes*. Tal como apunta Eileen R. Meehan al comentar *Batman* (1989), el filme representa "sólo un componente en una línea de producción que se extiende más allá del cine [...] para penetrar en los mercados de juguetes, ropa de cama, baratas, tazas y otras minucias que comprenden nuestra vida cotidiana dentro de una cultura mercantilizada y consumista". Meehan, Eileen, "Holy commodity fetish, Batman! The Political Economy of a commercial intertext", en AAVV (Pearson, Roberta y Uricchio, William, eds.), *The many lives of Batman. Critical approaches to a superhero and his media*, Nueva York, Routledge, 1991, p. 49.

<sup>67</sup> Sobre la significación cultural de Harry Potter en cuanto marca comercial, véase Gillis, Stacy, "The brand, the intertext and the reader: reading desires in the 'Harry Potter' series", en AAVV, *Popular children's literature in Britain*, cit., pp. 302-306.

<sup>68</sup> Hade, Daniel, "Storyselling: are publishers changing the way children read?", *The Horn Book Magazine*, Vol. 78. Núm. 5, septiembre/octubre de 2002, p. 512. Los personajes infantiles a los que Hade alude gozan de gran popularidad en los Estados Unidos. Entre ellos, podemos contar a dos -*Clifford y The Magic School Bus*- que son regentados por Scholastic, la editorial que publica en dicho país los libros de Harry Potter.

nes proletarios profesan a imaginarse como integrantes de las élites, y a la correspondiente necesidad que éstas tienen de mantener sus privilegios adoctrinando a los lectores con los valores conservadores que –Orwell argumentaba– tales relatos promueven<sup>69</sup>. Hoy en día, estos afanes manipuladores sencillamente habrían evolucionado hasta obsequiar a quienes los ejercen, amén de la hegemonía cultural, abundantes utilidades mercantiles. Tan profusas mercedes (en todos los sentidos: económicas, políticas y culturales) son posibles gracias a que los niños y las niñas son educados, mediante tales historias, para asumir las reglas del consumo desde temprana edad: cuanto antes se reconozcan a sí mismos como consumidores (y los adultos, consecuentemente, les confieran el mismo estatus), mejor<sup>70</sup>.

Entre los más agudos esfuerzos críticos que, en torno a la creación de J. K. Rowling, han seguido esta línea de argumentación destaca aquel realizado por Jack Zipes. En el libro titulado *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter* (2000), Zipes intenta demostrar que las historias sobre el mago británico, al igual que otras clasificadas como infantiles, constituyen una mercancía especialmente adaptada para ser ofrecida a un público incauto y ávido de consumir. La eventual popularidad de todo producto cultural orientado al consumo infantil, argumenta el académico estadounidense, descansa sobre una paradoja, puesto que las niñas y los niños únicamente llegan a estimarlo extraordinario e innovador (esto es, sumamente deseable), en tanto que corresponda simultáneamente con aquéllo que bajo el punto de vista adulto es considerado ordinario y convencional (es decir, dotado de contenidos “adecuados” para la infancia). Según sus propias palabras:

[...] las condiciones bajo las que la literatura para los jóvenes es producida y recibida se han transformado mediante cambios institucionales en la educación, mutaciones en las relaciones familiares, el ascenso de los conglomerados corporativos que controlan los medios de masas, y las exigencias del mercado. Fenómenos como el de los libros de Harry Potter son dirigidos por el consumo de mercancías al mismo tiempo que asientan los parámetros de la lectura y el gusto estético. Hoy, las experiencias de lectura que viven los jóvenes están mediadas por los medios de masas y el *marketing*, de manera que el placer y sentido atribuidos a un libro estarán frecuentemente prescritos o dictados por la convención. Aquello que los lectores devoran apasionadamente y disfrutan puede ser [...] una experiencia fenomenal y tener un significado personal, pero también es una experiencia *inducida* que se encuentra calculada para conformarse a una convención cultural de entretenimiento y distracción<sup>71</sup>

En el análisis de Zipes, Harry Potter aparece como un producto cultural básicamente destinado a la reproducción del *statu quo*, aunque dotado con dos peculiaridades que le distinguen frente a otros fenómenos similares (digamos, los filmes de Disney o los relatos estructurados alrededor de las muñecas Barbie, por mencionar un par de ejemplos): por una parte, el acento mediático convenientemente colocado sobre ciertos rasgos biográficos de su creadora; por otra, los atributos asaz trillados de las historias que protagoniza. En ambos supuestos, detrás de la *pottermania* se esconde un conjunto de juicios valorativos (morales, políticos, estéticos) previamente arraigados en el “público consumidor” que, merced a la narrativa infantil, son inculcados a las nuevas generaciones.

Debemos admitir que el relato sobre la creadora de Harry Potter difundido por los medios de comunicación muestra algunas aristas que podrían vincularse con la paradoja evidenciada por Zipes. La historia del ascenso social de J. K. Rowling –su tránsito entre la madre divorciada dependiente del erario público y la afamada autora de libros infantiles– se ha constituido en una auténtica *épica* contemporánea de las expectativas de movilidad social que tradicionalmente han servido como sustento ideológico al modelo económico de mercado. Así, por ejemplo, con motivo del generoso precio que la editorial estadounidense Scholastic pagó por los derechos de publicación correspondientes a su primer libro, el diario británico *The Guardian* publicó la siguiente crónica laudatoria:

Parece una película: una madre soltera deambula por las calles lluviosas de la ciudad, empujando el cochecito en que se encuentra su recién nacida hija. Con la bebé dormi-

<sup>69</sup> Orwell, George, “Boy’s Weeklies”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, Boston, Godine, 2000, vol. 1, pp. 460-485.

<sup>70</sup> Véase Kapur, Jyotsna, “Rehearsals for war: capitalism and the transformation of children into consumers”, *Socialism and Democracy*, Vol. 20, Núm. 2, julio de 2006, pp. 57-62.

<sup>71</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 172.

da, se sienta en una cafetería a beber café y garrapatear una historia infantil. Corte a tres años después, y la joven madre ha vendido su cuento a una editorial por £100, 000, dos estudios de Hollywood están interesados en llevarlo al cine, y acaba de entregar su segundo libro. Pero no es una película. *Harry Potter y la Piedra Filosofal*, de J. K. Rowling, una divorciada que no tenía un solo penique, se ha convertido en el tema de conversación preferido en el medio editorial<sup>72</sup>.

La propia J. K. Rowling ha declarado que, bajo las circunstancias adversas que se vio precisada a enfrentar, tuvo que realizar “un esfuerzo enorme, sobrehumano” para concluir aquel libro inaugural. “Solía colocar a Jessica [su hija] en la carriola”, relata, “llevarla al parque e intentar que se cansara. Cuando se dormía, yo corría a un café y entonces escribía. No todos los cafés que visité aprobaban que me sentara en ellos durante un par de horas tras haber pedido sólo una taza... Pero mi cuñado había abierto recientemente un propio café –Nicolson’s– y pensé que allí sería bienvenida [...] Así que mi primer libro fue terminado en Nicolson’s”<sup>73</sup>. Una vez concluido, el manuscrito fue rechazado por el primer agente editorial al que Rowling lo envió. El segundo agente que lo revisó –Christopher Little– decidió aceptarlo. Un año después, Little consiguió que fuese publicado por la editorial Bloomsbury<sup>74</sup>. En un principio, Harry Potter tuvo una modesta recepción –alguna que otra reseña favorable– pero... “Entonces mi editorial estadounidense, Scholastic”, remata Rowling su propia *historia maravillosa*, “compró los derechos del primer libro [...] por más dinero del que cualquiera hubiese esperado. La explosión de publicidad me aterrizó. Me encontraba dando clases a tiempo parcial por entonces, e intentando escribir *Harry Potter y la Cámara de los Secretos*. Me sentí helada por tanta atención”<sup>75</sup>.

La suma de estos elementos narrativos –la maternidad en solitario, la pobreza, el trabajo duro y la subsecuente recompensa a los sacrificios realizados– conforma, según Zipes, una especie de *fábula capitalista* sobre la persona diligente y responsable que, gracias a su enconado esfuerzo, supera todas las dificultades que se le presentan y consigue *vivir feliz para siempre*, a raíz de lo cual queda demostrado que el modelo vigente de distribución de la riqueza es admirablemente justo: por un lado, castiga la pereza; por otro, premia el trabajo y el ingenio. “La historia personal [de J. K. Rowling]”, afirma Zipes, “o lo poco que sabemos de ella a través de los periódicos, revistas y variados sitios web, captura nuestra atención y nuestros corazones debido al pasmoso giro que dio su vida, mismo que corresponde plenamente con nuestro convencional deseo de salir de la pobreza y convertirnos en ricos”<sup>76</sup>. Cierta anécdota relatada por la misma Rowling parece confirmar estas conclusiones. Durante una visita a los Estados Unidos, en la ciudad de Los Ángeles una mujer de mediana edad se aproximó a la escritora inglesa y le expresó sus parabienes de la siguiente manera: “¡ESTOY TAN CONTENTA DE QUE USTED SEA RICA!”<sup>77</sup>. No parece necesario formular un comentario adicional sobre esta cuestión...

Con relación a los contenidos de las narraciones *potterianas*, Zipes enfatiza su adhesión formularia a las cuatro etapas típicas del cuento de hadas convencional: a) la *prisión del héroe*; b) la *llamada a un noble destino*; c) las *aventuras heroicas*, y d) el *victorioso retorno al hogar*<sup>78</sup>. Según el profesor estadounidense, la mayor y única novedad que Rowling imprimió a su obra radica en haber incorporado libremente a dicha fórmula elementos provenientes de diversos productos culturales de consumo popular, como las novelas de misterio, las “comedias de situación” televisivas (*sitcoms*) o los filmes de aventuras (incluido el formato “seriado”). No obstante, en el fondo la narrativa de Rowling no involucra originalidad alguna. “En el caso de los libros sobre Harry Potter”, advierte Zipes, “su fenomenalidad deriva de su convencionalidad y, más aún, es su abso-

<sup>72</sup> Glaister, Dan, “Debut author and single mother sells children’s book for £100, 000”, *The Guardian*, 8 de julio de 1997 [en línea] <http://books.guardian.co.uk/departments/childrenandteens/story/0,6000,340888,00.html> (consulta del 18 de abril de 2005). De forma paralela, el *Daily Mail* cubrió la “noticia” bajo el siguiente titular: “Una madre pobre y divorciada ha vendido su primer libro por £100, 000”. Cfr. Smith, Sean, *J. K. Rowling. A biography*, Arrow, Londres, 2002, pp. 182 y 183.

<sup>73</sup> Cfr. Fraser, Lindsey, *Conversations with J. K. Rowling*, Nueva York, Scholastic, 2001, p. 44. La breve autobiografía de la escritora inglesa que aparece en su página web “oficial” (<http://www.jkrowling.com/es/>), consultada el 19 de marzo de 2005) recoge la misma relación de hechos.

<sup>74</sup> Fraser, Lindsey, *Conversations with J. K. Rowling*, cit., p. 45.

<sup>75</sup> *Idem*, pp. 46-47.

<sup>76</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children’s literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. 174.

<sup>77</sup> Fraser, Lindsey, *Conversations with J. K. Rowling*, cit., p. 90.

<sup>78</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children’s literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., pp. 176-177. Una exposición más detallada de los elementos que conforman el cuento de hadas tradicional está desarrollada en el tercer inciso del primer apartado del capítulo siguiente.

luta conformidad a las expectativas del público lo que constituye su fenomenalidad”<sup>79</sup>. Para Zipes, en resumen, uno de los factores decisivos en la enorme popularidad que gozan los relatos sobre Harry Potter radica precisamente en la oportuna síntesis (o, mejor dicho, *batiburrillo*) que, sin perturbar el gusto asentado en el público, elaboró la escritora británica entre las referidas ofertas de entretenimiento popular.

Zipes concluye que los libros sobre las aventuras de Harry Potter –como tantos otros de índole similar– contribuyen a los procesos mediante los cuales homogeneizamos la infancia y, consecuentemente, aniquilamos la individualidad de nuestros niños y niñas. “Hacer a todos los niños idénticos”, anota, “es, tristemente, un fenómeno de nuestro tiempo”<sup>80</sup>. El corolario de esta conclusión, por supuesto, es que los adultos somos víctimas de procesos análogos: el individualismo egoísta que subyace al modelo capitalista de producción ha derivado en la instauración de una desoladora uniformidad de conciencias, gustos e ideas que a la postre ha invadido también, con nuestra anuencia y colaboración, los ámbitos de la creación artística.

Las tesis postuladas por Jack Zipes han encontrado múltiples partidarios en los medios académicos anglófonos. Entre éstos descuella Tammy Turner-Vorbeck, quien retoma *grosso modo* sus argumentos y añade una agravante a las denuncias contra Harry Potter: el supuesto servicio que los relatos sobre el mago han prestado a la construcción de vínculos entre la cultura del consumismo y los valores conservadores. En opinión de Turner-Vorbeck, la divulgación por vías comerciales de las narraciones escritas por J. K. Rowling ha servido a la reproducción y legitimación de un orden social fundamentalmente inicuo mediante la difusión masiva de tres mensajes encubiertos: a) la reducción de los vínculos familiares al “estándar” nuclear conformado por el padre proveedor y la madre afectivamente nutricia, en detrimento de modelos alternativos (padres y madres divorciados, solteros, homosexuales o adoptivos, entre otros); b) el fortalecimiento de estereotipos de género que reservan a la mujer roles pasivos, y c) la corroboración de jerarquías sociales contrarias a la diversidad cultural y étnica<sup>81</sup>.

Las formas de representación empleadas en la narrativa de J. K. Rowling, sugiere Turner-Vorbeck, consolidan el *statu quo* en tanto legitiman frente a los lectores la plausibilidad de ciertos procesos sociales de exclusión. En su opinión, la ausencia de diversidad –no sólo étnica y cultural, sino también social o sexual– entre los personajes involucrados en las ficciones que protagoniza Harry Potter denota implícitamente quiénes pueden –y quiénes no– participar en el debate sobre los principios de justicia que deben normar la convivencia social. Dicho en otras palabras, las historias sobre Harry Potter indican de manera sutil cuáles deben ser los colectivos legitimados para expresarse y ser escuchados en la esfera política<sup>82</sup>.

Según discurre Turner-Vorbeck, la insidia contra-igualitaria de Rowling no se limita a este aspecto, sino que su producción literaria llega al extremo de proyectar ideológicamente (en el sentido peyorativo del término), al propio tiempo, *unos inexistentes mecanismos de inclusión social fundados exclusivamente en la libre determinación de la voluntad y la correspondiente responsabilidad individual*. Esta falsa idea, por ejemplo, se encontraría detrás de la historia de Dobby: un elfo doméstico que, a diferencia de sus congéneres, *quiere* su libertad, *lucha* por ella, y finalmente la *consigue*. Turner-Vorbeck acusa así a Rowling de contribuir a la perpetuación del prejuicio conforme al cual los problemas causados por las desigualdades sociales deben ser, en última instancia, reconducidos a la esfera individual: los propios oprimidos serían, desde el punto de vista asumido en las narraciones sobre Harry Potter, los responsables del estatus subordinado que padecen<sup>83</sup>.

Las cuestiones atinentes al pluralismo cultural y la perspectiva de género que señala Turner-Vorbeck serán analizadas con mayor detalle algunas páginas adelante, en el capítulo VII. Asimismo, reservaré un desarrollo pormenorizado de la cuestión social en el *texto* de las novelas para el capítulo VI. Por ahora, bástenos abordar, en una perspectiva fundamentalmente fáctica, las relaciones entre Harry, el mercado y el poder, cuyo problemático trasfondo ha suscitado –según he mostrado brevemente– tan vehemente y pertinaz desconfianza.

<sup>79</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. 176.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>81</sup> Cfr. Turner-Vorbeck, Tammy, “Pottermania: good, clean fun or cultural hegemony?”, en AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.), *Harry Potter's World. Multidisciplinary critical perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 19 y ss.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>83</sup> *Ibidem*

No parece necesario insistir en que las bondades de la economía global de mercado son escasas (en tanto son disfrutadas por muy pocas personas), y que entre ellas ciertamente no figura el estímulo a la diversidad ideológica. Cabe convenir con Sami Naïr en que “[E]l fin del antagonismo entre el capitalismo y el socialismo [...] la victoria del primero sobre el segundo y la progresiva formación del sistema-mundo imperial mercantil” derivaron hacia “la expansión planetaria de un modelo social, político y cultural”, mismo que dicho autor designa como *liberalismo anglosajón* en cuanto refiere sus raíces a los individuos y pueblos de lengua inglesa y, más concretamente, a los Estados Unidos de América<sup>84</sup>.

Semejante denominación resulta un tanto desafortunada porque el liberalismo no suscribe todas las tesis que le atribuye Naïr, amén de que éstas no son exclusivamente defendidas por sujetos angloparlantes. De ahí que parezca preferible llamar a dicho modelo *libertarianismo* (una traducción libre de la voz inglesa *libertarianism*) o *anarco-capitalismo*<sup>85</sup>, circunscribiéndolo así al conjunto de doctrinas políticas que defienden, como apunta Robert Nozick –uno de los principales campeones de esta escuela de pensamiento–, que sólo puede ser justificado “un Estado mínimo” (sic) dedicado a unas pocas “funciones estrechas”: por un lado, respaldar el cumplimiento de los contratos; por otro, proteger a los individuos contra el robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza<sup>86</sup>. Para efectos prácticos, esto supone que la promoción de la igualdad desde el Estado contra la voluntad de cualquier individuo resulte moralmente objetable: la libertad de comercio y el derecho de propiedad quiebran toda demanda igualitaria. Tal como lo expresara Milton Friedman (también paladín del libertarianismo): para las empresas no interesa proveer empleo, eliminar la discriminación, evitar la contaminación ambiental o cualesquiera otros fines sociales de índole general, sino sencillamente *incrementar al máximo sus beneficios*, “hacer tanto dinero como sea posible” dentro del respeto a “las reglas básicas de la sociedad”<sup>87</sup>.

Lo cierto es que la preponderancia mundial de los estándares anarco-capitalistas coincidió (cuando menos, hasta el *crack* financiero del año 2008) con la hegemonía cultural, política y económica de los Estados Unidos de América durante la última década del siglo XX y la primera del XXI. Naïr define acertadamente la generalización de esta visión de la sociedad como una *americanización del mundo*<sup>88</sup>. Radicalmente enfocado hacia la dimensión económica de la convivencia social, el aludido modelo ideológico está centrado “en la apología del ‘laissez-faire’, en la mínima aplicación de normas de control sobre los mecanismos de competitividad”, o “en la desregulación estatal”, entre otros objetivos<sup>89</sup>. Asimismo, en su sentido más básico “es portador de una concepción específica del vínculo social” (relevante sobre todo en el ámbito del mercado de trabajo) basada en “la idea de que el individuo es una categoría personal, particular, separada de su entorno social” y, por tanto, orientada hacia “la simple determinación del *Homo oeconomicus*”. Esta concepción tiene fuertes implicaciones incluso en la construcción de las identidades culturales, puesto que “vincula al inmigrante a su comunidad ‘de origen’”, y no a su situación social: “obrero, asalariado que comparte condición con el resto de asalariados”<sup>90</sup>.

Bajo este contexto, parecen razonables los temores de imposición soterrada de un canon ideológico que ha levantado la alianza entre Harry Potter y corporaciones multimillonarias como Time Warner, Electronic Arts o Coca Cola<sup>91</sup>. O, peor aún, la sospechosa *aparición* del hechicero entre las oscuras gestiones que evoca el nombre de Guantánamo, cuyos proscritos en alguna época estuvieron presuntamente *enganchados* al encanto *potteriano*<sup>92</sup>. El escandaloso razona-

<sup>84</sup> Naïr, Sami, *El imperio frente a la diversidad del mundo*, trad. de Sara Barceló y María Cerdón, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, p. 57.

<sup>85</sup> Ambas denominaciones son sugeridas por Barbara Goodwin. Cfr. *Using political ideas*, 4ª ed., Chichester, John Wiley & Sons, 2005, pp. 137 y ss.

<sup>86</sup> Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, p. ix.

<sup>87</sup> Friedman, Milton, “The social responsibility of business is to increase its profits”, *The New York Times Magazine*, 13 de septiembre de 1970, pp. 33 y 122-126.

<sup>88</sup> Naïr, Sami, *El imperio frente a la diversidad del mundo*, cit., p. 60.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>90</sup> *Idem*, pp. 58-59.

<sup>91</sup> El impulso comercial que estos gigantes corporativos han obsequiado a Harry Potter puede apreciarse en las siguientes páginas de Internet: Warner Brothers [en línea] <http://harrypotter.warnerbros.com/main/homepage/home.html> (versión castellana, <http://harrypotter.es.warnerbros.com/main/homepage/home.html>); Electronic Arts [en línea] <http://harrypotter.ea.com/>; Coca Cola [en línea] <http://harrypotter.warnerbros.com/livethemagic/>. Las tres consultas tuvieron lugar el 12 de febrero de 2005. Cabe precisar que Warner Brothers –empresa que produce y distribuye los filmes basados en la saga *potteriana*– es una subsidiaria de Time Warner.

<sup>92</sup> Cfr. Scarborough, Rowan, “Detainees under Harry Potter’s spell”, *The Washington Times*, 8 de agosto de 2005 [en línea] <http://washingtontimes.com/national/20050808-121804-4322r.htm> (consulta del 20 de agosto de 2005).

miento que la administración de George Walker Bush cimentó sobre la creación de J. K. Rowling puede resumirse en los siguientes términos: a) Los libros sobre Harry Potter son buenos e inocentes (premisa mayor); b) los presos de Guantánamo eligieron leer las historias sobre Harry Potter (premisa menor); c) puesto que leer a Harry Potter no puede ser malo, su elección por parte de los presos prueba que en Guantánamo no se vulneran los derechos humanos (conclusión).

Motivos para el recelo, entonces, no faltan. Después de todo, Harry Potter ha generado mayores beneficios monetarios (y políticos) que otros productos culturales coetáneos. J. K. Rowling se ha convertido en una mujer inmensamente rica<sup>93</sup>. Las empresas que han especulado con el mago han cosechado con creces su inversión<sup>94</sup>. El hecho de que determinados intereses comerciales –o estatales– hayan sido generosamente satisfechos gracias a Harry no debe ser obviado a efecto de establecer la utilidad que puede tener el relato de sus andanzas como vehículo para la reflexión sobre los valores que informan un modelo de justicia fundado en los derechos humanos, mismo que no consiente el atropello de la dignidad de la persona por cualquier instancia de poder y que, en múltiples aspectos, exige la limitación jurídico-política del sistema económico de mercado.

A efecto de esclarecer este problema, es necesario explorar –así sea someramente– los términos de la relación existente entre, de un lado, J. K. Rowling y el conjunto de creadores periféricos e invisibles que perfilan su obra literaria –por ejemplo, los editores, los diseñadores de las cubiertas de los libros o los publicistas que promueven su venta, entre otros–; y, del otro, los lectores de las narraciones sobre Harry Potter. Aunque Zipes se aviene a reconocer que los niños y las niñas no son exclusivamente “víctimas pasivas” de la industria cultural<sup>95</sup>, tanto él como Turner-Vorbeck fundan implícitamente su reflexión sobre un concepto poco halagüeño del lector, al que suponen inerte frente a los hipotéticos designios manipuladores que imputan al conjunto de creadores involucrados en cualquier ficción narrativa patrocinada por una poderosa maquinaria empresarial. Sobre este presupuesto silencioso endosan la responsabilidad de los mensajes políticos o sociales inscritos en los relatos en torno a Harry Potter fundamentalmente a su creadora o a la industria cultural que lucra a sus expensas. El lector resulta así reducido a una mera víctima, una marioneta impotente frente a la dinámica del consumo. Tal es la angustiada imagen que transmite Jyotsna Kapur en las siguientes líneas:

Ultimadamente, la visión que culpa al consumidor de los malos hábitos o de la adicción [relacionados con el consumo] está basada en la asunción de que éste puede escapar de la cultura consumista. Implica una represión de la sinergia (palabra elegida por la propia industria) entre la cultura y el comercio: entre las narrativas producidas para los niños por los filmes, los libros, la televisión y los juegos de computadora y vídeo, y lo que leen y observan en las escuelas, las cosas que comen y sus vestidos y, literalmente, el mundo en el que viven. Por ejemplo, sería difícil encontrar un niño en los Estados Unidos que no haya oído sobre Harry Potter, aunque hubiese decidido no ver los filmes o leer los libros, a menos que, como Rip Van Winkle, hubiese estado dormido desde 1998, cuando el libro fue convertido en una película por AOL-Warner. Desde entonces, la maquinaria AOL-Warner se aseguró de que la marca Harry Potter fuese vendida [...]<sup>96</sup>

Evaluemos, en lo que toca a Harry Potter, los fundamentos de semejante acusación. Con relación a su autora, si hacemos honor a la verdad habremos de confesar que no son enteramente

<sup>93</sup> En abril de 2002, la fortuna personal de J. K. Rowling se calculaba en 226 millones de libras esterlinas. Comparativamente, hacia la misma época el patrimonio de Madonna –estrella del *pop* que debutó como solista en 1983– apenas llegaba a los 220 millones. Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, p. 16. Casi un lustro después, el capital de la escritora inglesa se había incrementado hasta alcanzar 685 millones de dicha divisa (aproximadamente 810 millones de euros). Cruz, Juan, “Ser invisible... eso sería lo más”, *El País*, 8 de febrero de 2008, p. 39.

<sup>94</sup> En 2001, la editorial británica Bloomsbury obtuvo en utilidades brutas 8.7 millones de libras esterlinas. Por su parte, Scholastic consiguió en los Estados Unidos 190 millones de dólares exclusivamente en ganancias provenientes de Harry Potter. La adaptación cinematográfica de *Harry Potter y la Piedra Filosofal* también fue favorecida con este peculiar “*toque de Midas*”: en febrero de 2002 recaudó 926.1 millones de dólares en las taquillas de todo el mundo. Finalmente, cabe destacar que en enero del propio 2002, Electronic Arts informó que distribuiría dividendos a razón de 1.03 dólares por título –pese a las previsiones sobre 0.89 dólares que se habían proyectado inicialmente– debido a las boyantes ventas de videojuegos relacionados con Harry Potter. Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, pp. 15-17.

<sup>95</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. xiii.

<sup>96</sup> Kapur, Jyotsna, “Rehearsals for war: capitalism and the transformation of children into consumers”, cit., p. 60.

ciertos, aunque tampoco son por completo desechables. Pese a que pueda parecer extraño, varían según la ocasión: la postura que J. K. Rowling ha mantenido frente al *marketing* de sus personajes no encaja siempre con el perfil del empresario exclusivamente interesado en aumentar sus ventas, pero muchas veces se ajusta con creces a éste. Algunas anécdotas bastarán para ilustrar esta ambigüedad en la conducta de la escritora británica.

Con antelación al lanzamiento de una línea de juguetes inspirada en los héroes, heroínas y rufianes que animan los relatos *potterianos* (que, dicho sea de paso, a petición suya fueron llamados *personajes coleccionables* en vez de *figuras de acción* para evitar cualquier posible incitación a los juegos violentos), Rowling declaró: "Sólo puedo aconsejar ahora a todos los padres que se encuentran ahí afuera que si las figuras de acción resultan horribles, simplemente digan a los niños: ¡no los compren!". Tras una pausa, añadió: "Lo siento, Warner"<sup>97</sup>. Asimismo, Rowling se opuso a que Harry (o cualquiera de los otros personajes que concurren en la saga) apareciera bebiendo Coca-Cola. A raíz de ello la multinacional se vio constreñida, para acceder a la comercialización de las películas protagonizadas por aquél, a cofinanciar con el fideicomiso *Reading is Fundamental* tanto la donación de libros a bibliotecas escolares situadas en zonas deprimidas como la provisión de becas enfocadas a incentivar la investigación sobre métodos innovadores para la promoción de la lectura entre los niños y las niñas<sup>98</sup>.

El impulso a actividades educativas, empero, no parece conciliarse muy bien con la acción emprendida por Rowling y Time Warner en contra de la empresa alemana Verlag an der Ruhr, cuya supuesta infracción –posteriormente desestimada por los tribunales berlineses– consistió en publicar un libro de trabajo escolar que planteaba una serie de ejercicios didácticos preparados a partir de la lectura de algunos capítulos de la serie, mismos que ni siquiera eran citados textualmente<sup>99</sup>. El amor por la lectura tampoco parece compatible con la prevención (o repulsa) que los editores y agentes de Rowling dispensan al análisis académico de los relatos *potterianos*, tozudamente desincentivado por medio de un belicoso ejercicio de los derechos de autor<sup>100</sup>. De hecho, en general parece dificultoso avenir la munificencia de la autora con la exacerbada sensibilidad que muestra hacia lo que considera su propiedad intelectual, como sin duda ha sido constatado por el comité vecinal que, con motivo del festival religioso de Durga Purga celebrado en Calcuta hacia octubre del año 2007, proyectó construir una estructura decorativa temporal (*pandal*) inspirada en el edificio del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería. En respuesta a esta iniciativa, J. K. Rowling y Warner Brothers demandaron al susodicho comité por dos millones de rupias (casi cincuenta mil dólares) en concepto de indemnización por no haber solicitado permiso para utilizar imágenes vinculadas con el mago. Al igual que en el caso alemán, el Tribunal Superior de Nueva Delhi desestimó la pretensión de Rowling, aunque advirtió a los demandados que, si en el futuro pretenden emplear ideas o personajes de la autora británica, deberán obtener antes su permiso<sup>101</sup>.

No cabe duda de que el celo empresarial de J. K. Rowling, aunque selectivo, está suficientemente probado. Sin embargo, debemos apuntar que los afanes mercantiles del autor (o la autora) de cualquier texto literario son, hasta cierto punto, irrelevantes con relación a la forma en que éste es leído por el público. Aun suponiendo que Rowling fuese efectivamente la feroz capitalista que dicen sus detractores (puesto que no podemos pasar por alto que Kapur lleva razón en que Harry Potter *también* se ha convertido, desde el año de 1998, en una *marca registrada* cuyos réditos administra con mano de hierro el gigante de las comunicaciones Time Warner), sería preciso

<sup>97</sup> Nel, Philip, *J. K. Rowling's Harry Potter Novels*, cit. p. 71. Véase también, del mismo autor, "Is there a text in this advertising campaign?: Literature, marketing and Harry Potter", cit., p. 241.

<sup>98</sup> *Ibidem*

<sup>99</sup> Una crónica de dicho conflicto se encuentra desarrollada en Knobloch, Jörg, "'Harry Potter' - Konflikte zwischen Literaturdidaktik und Kommerz", *Beiträge Jugendliteratur und Medien*, Vol. 55, Núm. 1, 2003, pp. 20 y ss. Sobre este tema (y del mismo autor) también es recomendable la lectura de "'Harry Potter' und die Didaktik der Kinder- und Jugendliteratur. Kritische Fragen zu einem unverhofften Konflikt", *Beiträge Jugendliteratur und Medien*, Vol. 52, Núm. 4, pp. 232-234.

<sup>100</sup> El tema fue abordado por un panel de académicos que han realizado estudios sobre Harry Potter durante un congreso –bautizado con el nombre de *Nimbus 2003*– celebrado en la ciudad de Orlando (Florida) entre el 17 y el 20 de julio de 2003. Cfr. "Publishing on Potter: Dodging the bludgers", en AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.), *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005, pp. 291-294.

<sup>101</sup> Banerjee, Saptarshi, "Rowling and Others vs. Puja committee", *Hindustan Times*, 11 de octubre de 2007 [en línea] <http://hindustantimes.com/StoryPage/StoryPage.aspx?id=7a19dd5f-3b4b-428c-86e5-58137780214d> (consulta de 16 de noviembre de 2007). Véase también Van Gelder, Lawrence, "Hogwarts in India challenged", *New York Times*, 12 de octubre de 2007 [en línea] [http://www.nytimes.com/2007/10/12/arts/12arts-HOGWARTSININ\\_BRF.html](http://www.nytimes.com/2007/10/12/arts/12arts-HOGWARTSININ_BRF.html); y "Rowling suit rejected", *New York Times*, 13 de octubre de 2007 [en línea] [http://www.nytimes.com/2007/10/13/arts/13arts-ROWLINGSUITR\\_BRF.html](http://www.nytimes.com/2007/10/13/arts/13arts-ROWLINGSUITR_BRF.html). Todas las consultas fueron realizadas el 16 de noviembre de 2007.

evaluar en términos reales la influencia que la mercadotecnia ejerce sobre el ánimo de los lectores. Desde mi punto de vista, el impacto que las campañas mercantiles tienen en el acto de la lectura debe ser relativizado. El diálogo que nace entre el autor y los lectores de una obra literaria suele ser más complejo de lo que Zipes y Turner-Vorbeck quieren admitir. Previamente quedó asentado que *comprender una narración equivale a comprenderse delante de ella*. El lector contribuye a la narración al enriquecerla con sus ocurrencias, sus expectativas y una percepción de sí mismo moldeada en forma parcial por el entorno en que se encuentra inmerso. Todos estos factores necesariamente afectan al sentido del relato que pretende elucidar. *El rol que adopta el lector en el acto de la lectura, por consiguiente, no es enteramente pasivo, puesto que actúa como coprotagonista en la construcción de los significados del texto que se afana en comprender*<sup>102</sup>.

En otras palabras, el acto comunicativo que subyace al texto literario abarca tanto la producción de éste como su recepción mediante la lectura. Tal es la razón de que, en diferentes épocas históricas, sea posible apreciar muy variadas interpretaciones concernientes a una misma obra literaria<sup>103</sup>. Los lectores de los libros sobre Harry Potter no son tan dependientes de las fuerzas comerciales como Zipes y Turner-Vorbeck parecen presumir, y esto puede predicarse lo mismo de los adultos que del público infantil. El proceso de madurez de las niñas y los niños requiere en muchas ocasiones que la aproximación al texto se encuentre mediada por un apoyo adulto (por ejemplo, para explicar el vocabulario novedoso, o para esclarecer los aspectos confusos de la narrativa), pero esto no implica que, durante la infancia, toda lectura sea forzosamente pasiva<sup>104</sup>. En los relatos sobre Harry Potter, al igual que en otros cuentos infantiles, la relativa apertura inherente a todo texto literario favorece la discusión con otros lectores –sin límite de edad– que contrastan o complementan nuestras impresiones en torno a las cuestiones éticas, políticas o sociales planteadas por el autor<sup>105</sup>. De esta manera, las niñas y los niños –bajo la debida supervisión y mediante el debate libre– pueden hacer explícitos los contenidos ético-políticos de las narraciones sobre Harry Potter, y descubrir en ellos significados emancipadores e igualitarios o, por el contrario, desecharlos por opresivos o discriminatorios.

Las historias creadas por J. K. Rowling, con independencia de la presión que sobre ellas han ejercido diversos intereses corporativos, admiten por tanto lecturas diferentes a las señaladas por Zipes y Turner-Vorbeck. Aunque (como ya he señalado), trataré esta cuestión en el capítulo VI, vale la pena adelantar algunos aspectos del análisis textual a efecto de probar este aserto. Los diversos episodios que integran la fábula de Harry Potter ciertamente abundan en alusiones a los *placeres del consumo* que disfrutaban las magas y los magos en sitios como el callejón Diagon, donde Harry adquiere su material escolar; o Hogsmeade, el pueblo mágico que los estudiantes de Hogwarts visitan algunos fines de semana. No obstante, el tono general de los relatos dista bastante de la alabanza al consumismo<sup>106</sup>. Uno de sus aspectos más relevantes reside en el sufrimiento que Harry Potter padece en el mundo *muggle* a raíz de la muerte de su madre y de su padre, que en buena medida tiene su origen en el materialismo voraz y mezquino de la familia Dursley, a cuyo cuidado fue confiado. La vida de esta familia gira en torno a determinadas expectativas de consumo –Vernon Dursley, el tío de Harry, suele “juzgar a los demás hombres por el tamaño y precio de su automóvil” (CF, p. 43)–, así como al temor que les inspira distinguirse en cualquier detalle de sus vecinos de clase media, según nos advierte Rowling desde las primeras líneas de la saga:

El señor y la señora Dursley, que vivían en el número 4 de Privet Drive, estaban orgullosos de decir que eran muy normales, afortunadamente. Eran las últimas personas que se esperaba encontrar relacionadas con algo extraño o misterioso, porque no estaban para tales tonterías.

<sup>102</sup> Cfr. Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, cit., pp. 447 y ss.

<sup>103</sup> Cfr. Jauss, Hans Robert, “El lector como instancia de una nueva historia de la literatura”, en AAVV (Mayoral, José, comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco/Libros, 1987, pp. 59-85. Véase, asimismo, *supra*, nota 380 del capítulo I.

<sup>104</sup> Cfr. Hunt, Peter, *Criticism, theory and children's literature*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 69 y ss.

<sup>105</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, trad. de Carlos Gardini, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997, pp. 25-38.

<sup>106</sup> Véase Westman, Karin E., “Specters of thatcherism. Contemporary british culture in J. K. Rowling's Harry Potter Series”, en AAVV, *The ivory tower and Harry Potter*, cit., pp. 305 y ss. Idéntico punto de vista se encuentra desarrollado en Philip, Nel, “Is there a text in this advertising campaign?: Literature, marketing and Harry Potter”, cit., pp. 243 y ss. Desde una perspectiva menos favorable, aunque reconociendo igualmente cierta ambigüedad entre la desaprobación de la desigualdad de clase y el enaltecimiento del consumo en los textos *potterianos*, véase Waetjen, Jarrod y Gibson, Timothy, “Harry Potter and the commodity fetish: Activating corporate readings in the journey from text to commercial intertext”, *Communication and Critical/Cultural Studies*, Vol. 4, Núm. 1, Marzo de 2007, pp. 8-16.

El señor Dursley era el director de una empresa llamada Grunnings, que fabricaba taladros. Era un hombre corpulento y rollizo, casi sin cuello, aunque con un bigote inmenso. La señora Dursley era delgada, rubia y tenía un cuello casi el doble de largo de lo habitual, lo que le resultaba muy útil, ya que pasaba la mayor parte del tiempo estirándolo por encima de la valla de los jardines para espiar a los vecinos. Los Dursley tenían un hijo pequeño llamado Dudley, y para ellos no había un niño mejor que él.

Los Dursley tenían todo lo que querían, pero también tenían un secreto, y su mayor temor era que lo descubriesen: no habrían soportado que se supiese lo de los Potter.

La señora Potter era hermana de la señora Dursley, pero no se veían desde hacía años; tanto era así que la señora Dursley fingía que no tenía hermana, porque su hermana y su marido, un completo inútil, eran lo más opuesto a los Dursley que se pudiera imaginar. Los Dursley se estremecían al pensar qué dirían los vecinos si los Potter aparecieran por la acera. Sabían que los Potter también tenían un hijo pequeño, pero nunca lo habían visto. El niño era otra buena razón para mantener alejados a los Potter: no querían que Dudley se juntara con un niño como aquél (PF, p. 9).

El número 4 de *Privet Drive* es un microcosmos que permite al lector asomarse al ambiente filisteo de *Little Whinging*, suburbio ficticio que Rowling situó en el condado de Surrey, al sur de Londres (PF, p. 36). El topónimo probablemente alude a la voz coloquial *whinge*, empleada en el Reino Unido para designar el acto de quejarse en forma constante y áspera<sup>107</sup>. Si quisiéramos nombrar en castellano el barrio que cobija a la familia Dursley, por consiguiente, le designaríamos como “Pequeño Gimoteo”.

Constituida en narradora omnisciente, la propia Rowling nos hace ver que *Little Whinging* es un lugar donde habita “esa clase de gente que cree que el desaliño debería estar castigado por la ley” (OF, p. 9). De ahí que Andrew Blake califique a Harry Potter (en una clara ironía referida al primer capítulo de *Harry Potter y la Piedra Filosofal*, titulado “The boy who lived”, esto es, “El niño que vivió”) como “*The boy who lived in Middle England*” (“El niño que vivió en la Inglaterra Media”). La expresión *Middle England* refleja la virtualmente sinónima *Middle America*, utilizada para designar al sector más conservador de la sociedad estadounidense: las clases medias, racialmente integradas –en forma más o menos uniforme– por personas blancas, que residen en las regiones suburbanas<sup>108</sup>.

Inmerso en este *hábitat*, Harry Potter es un marginado en virtud del desamparo en que le colocan tanto su orfandad como su singular origen. Resultado de ello es su situación dentro de los contextos doméstico y escolar. El número 4 de *Privet Drive* cuenta con cuatro dormitorios: uno para el tío Vernon y la tía Petunia; otro para visitas (habitualmente Marge, la hermana de Vernon); el tercero para Dudley, y el cuarto para los juguetes rotos y los libros empolvados –a fuerza de no ser leídos– de éste (PF, p. 39). Harry, sin embargo, duerme durante los primeros diez años de su vida en una alacena llena de arañas (PF, p. 24). Por voluntad de su primo Dudley, además, es un solitario. “En el colegio”, refiere Rowling, “Harry no tenía amigos. Todos sabían que el grupo de Dudley odiaba a aquel extraño Harry Potter [...] y a nadie le gustaba estar en contra de la banda de Dudley” (PF, p. 33).

Las diferencias entre Harry y su primo trascienden la mera rivalidad infantil. El día en que cumple once años, Dudley recibe, entre otros muchos obsequios, un ordenador nuevo, un segundo televisor y una bicicleta de carreras que no utilizará porque, dada su absoluta falta de condición física, aborrece cualquier esfuerzo corporal distinto del abuso ejercido sobre otros niños de su edad. Harry, por el contrario, se encuentra privado de toda posesión: sus gafas redondas siempre están rotas y pegadas con cinta adhesiva, “consecuencia de todas las veces que Dudley le había pegado en la nariz”, y ni siquiera la ropa que usa es propia, puesto que es obligado a vestir con las prendas viejas de su primo, que no le sientan bien porque es cuatro veces más pequeño que aquél (PF, p. 24). No obstante, el sentido que ambos personajes confieren a los bienes es intensamente distinto. Para Dudley, quien lo tiene todo, el consumo representa una forma de poder, y así lo muestra desde los primeros encuentros que el lector tiene con él. Tal como lo cuenta Rowling:

Harry puso sobre la mesa los platos con huevos y beicon, lo que era difícil porque había poco espacio. Entretanto, Dudley contaba sus regalos. Su cara se ensombreció.

<sup>107</sup> Véase Lurie, Alison, *Boys and girls forever. Children's classics from Cinderella to Harry Potter*, Londres, Chatto & Windus, 2003, p. 114. El término equivalente en los Estados Unidos es *whine*.

<sup>108</sup> Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, cit., p. 1.

-Treinta y seis -dijo, mirando a su madre y a su padre-. Dos menos que el año pasado.

-Querido, no has contado el regalo de tía Marge. Mira, está debajo de este grande de mamá y papá.

-Muy bien, treinta y siete entonces -dijo Dudley, poniéndose colorado.

Harry, que veía venir un gran berrinche de Dudley, comenzó a comerse el beicon lo más rápido posible, por si volcaba la mesa.

Tía Petunia también sintió el peligro, porque dijo rápidamente:

-Y vamos a comprarte otros dos regalos cuando salgamos hoy. ¿Qué te parece, pichoncito? Dos regalos más. ¿Está todo bien?

Dudley pensó durante un momento. Parecía un trabajo difícil para él. Por último, dijo lentamente.

-Entonces tendré treinta y... treinta y...

-Treinta y nueve, dulzura -dijo Tía Petunia.

-Oh -Dudley se dejó caer pesadamente en su silla y cogió el paquete más cercano-. Entonces está bien.

El Tío Vernon rió entre dientes.

-El pequeño tunante quiere que le den lo que vale, igual que su padre. ¡Bravo, Dudley!" -dijo, y revolvió el pelo de su hijo (PF, pp. 25 y 26).

Paradójicamente, la tosca extorsión que Dudley pone en práctica relega sus recién adquiridas posesiones a un segundo plano: lo que interesa en el pasaje citado no son los regalos, sino el *poder* que es desplegado para obtenerlos. Dicho en otros términos, Dudley "recibe lo que vale" no en virtud de un frugal y frío intercambio entre el menor capital y el máximo número de juguetes posible -como lo hubiese planteado cualquier economista sensato, fundamentalmente interesado en la maximización de recursos escasos-, sino en orden al despótico control que ejerce sobre su madre y su padre<sup>109</sup>. Dicho poder se extiende incluso sobre otros integrantes del clan familiar, como su tía Marge, quien está bien dispuesta a comprar un abrazo del crío con un arrugado billete de veinte libras (PA, p. 24). En contraste, Harry se encuentra excluido del dispendio de la familia Dursley porque, salvo por el temor que les inspira su vinculación con el mundo mágico, carece de poder alguno sobre su tía y su tío.

Debemos reconocer, sin embargo, que el joven Potter no es precisamente indigente dentro de la comunidad mágica, conocedora de su ilustre ascendencia. La penuria a la que le habían sometido sus parientes *muggles* resulta compensada por la amplia consideración que, al menos en un inicio, le es prodigada por las magas y los magos, así como por una pequeña fortuna que ha heredado y que se encuentra depositada en Gringotts, la institución bancaria que resguarda los ahorros generados por la sociedad mágica. La recepción de Harry entre sus pares aparentemente no se encuentra marcada por un *rompimiento* respecto al materialismo típico de los *muggles*, sino por su acceso a las posibilidades de consumo que ofrece el colectivo mágico<sup>110</sup>. Esto conduce a Jack Zipes a cuestionar cualquier diferencia entre la familia Dursley y Harry Potter. "[L]os Dursley", apunta, "son materialistas vulgares y pragmáticos, asustados de personas diferentes como Harry. Pero, ¿Harry es realmente distinto de ellos?"<sup>111</sup>.

Una lectura superficial de las novelas *potterianas* basta para responder afirmativamente a semejante pregunta. La ausencia de una ruptura revolucionaria con el capitalismo en la obra de Rowling no convierte a Harry Potter en un pasivo corifeo, bajo el imaginario contexto de la comunidad mágica, de los valores asumidos por la familia Dursley, con relación a los cuales mantiene un sustancial distanciamiento. Es cierto que, a lo largo de su primera excursión por el callejón Diagon, Harry experimenta por vez primera la emoción de gastar dinero con la innegable ventaja que representan unos bolsillos repletos con áureos galeones, *sickles* de plata y *knuts* de

<sup>109</sup> Westman, Karin E., "Specters of thatcherism. Contemporary British culture in J. K. Rowling's Harry Potter Series", cit., p. 309. Una valoración análoga sobre el trasfondo ético de este personaje se encuentra recogida en Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, cit., p. 79.

<sup>110</sup> Westman, Karin E., "Specters of thatcherism. Contemporary british culture in J. K. Rowling's Harry Potter Series", cit., p. 310. Véase asimismo Waetjen, Jarrod y Gibson, Timothy, "Harry Potter and the commodity fetish: Activating corporate readings in the journey from text to commercial intertext", cit., pp. 13 y ss.

<sup>111</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. 178.

bronce<sup>112</sup>. El impulso de dilapidar su recién adquirida herencia en bienes suntuarios, empero, tropieza con la firme oposición de Rubeus Hagrid, el guardabosques de Hogwarts, quien le impide comprar “un sólido caldero de oro” en vez de aquel fraguado en peltre que figuraba en su lista de material escolar (PF, p. 73). Tras este prudente consejo iniciático, las ulteriores reacciones de Harry Potter frente a los excesos consumistas del mundo mágico son igualmente sobrias: aun ante las más novedosas mercancías disponibles, el joven brujo prefiere el ahorro al derroche. Rowling nos informa que en el verano previo a su tercer curso en el colegio mágico, libre de todo control adulto, “necesitó mucho dominio para no gastárselo todo enseguida”, y que “tuvo que recordarse que aún le quedaban cinco años en Hogwarts [...] para no caer en la tentación de comprarse un juego de *gobstones* de oro macizo (un juego mágico muy parecido a las canicas, en el que las bolas lanzan un líquido de olor repugnante a la cara del jugador que pierde un punto)” (PA, p. 46). Incluso la halagüeña publicidad que rodea el más lujoso modelo de escoba mágica –la *Saeta de Fuego*– no quiebra su determinación. “Pero nunca había perdido un partido de *quidditch* en su *Nimbus 2000*”, razona Harry, “¿y de qué le servía dejar vacía su cámara de seguridad de Gringotts para comprarse la *Saeta de Fuego* teniendo ya una escoba muy buena?” (PA, p. 47).

La forma en que Harry asume su estatus privilegiado entre los brujos y las brujas, por otra parte, tampoco se asemeja al grosero egoísmo burgués que inspira la conducta habitual de la familia Dursley. En su primer viaje a bordo del Expreso de Hogwarts, Harry descubre el amable gozo de la generosidad en un atracón de golosinas que convida al niño que habrá de convertirse en su mejor amigo, el humilde Ron Weasley. “Harry” cuenta Rowling, “[...] nunca había tenido nada que compartir o, en realidad, nadie con quien compartir nada. Era una agradable sensación, estar sentado allí con Ron, comiendo pasteles y dulces” (PF, p. 89). Cuatro años después, durante los Mundiales de *Quidditch* –un complejo deporte, similar al fútbol americano, que se juega sobre escobas– Harry invierte, según los datos que Rowling ofrece al lector, una fuerte suma de dinero –veinte galeones<sup>113</sup>– en obsequiar a Ron y a su buena amiga Hermione Granger unos *omniculares*, prismáticos mágicos cuya función consiste en “volver a ver una jugada... pasarla a cámara lenta, y [...] hacer] un análisis jugada a jugada” (CF, p. 89). Ese mismo curso escolar, Harry entrega el premio en metálico que obtuvo en el Torneo de los Tres Magos a Fred y George, los traviesos hermanos de Ron. Rowling refiere la donación al siguiente diálogo, sin duda ilustrativo del temple de Harry:

–Fred... George... esperad un momento.  
Los dos gemelos se volvieron. Harry abrió su baúl y sacó el dinero del premio.  
–Cogedlo –les dijo, y puso la bolsa en manos de George.  
–¿Qué? –exclamó Fred, pasmado.  
–Que lo cojáis –repitió Harry con firmeza–. Yo no lo quiero.  
–Estás mal del coco –dijo George, tratando de devolvérselo.  
–No, no lo estoy. Cogedlo y seguid inventando. Para la tienda de artículos de broma.  
–Se ha vuelto majara –dijo Fred, casi con miedo.  
–Escuchad: si no lo cogéis, pienso tirarlo por el váter. Ni lo quiero ni lo necesito. Pero no me vendría mal reírme un poco [...]  
–Harry –musitó George, sopesando la bolsa–, aquí tiene que haber mil galeones.  
–Sí –contestó Harry, sonriendo–. Piensa cuántas galletas de canarios se pueden hacer con eso.  
Los gemelos lo miraron fijamente.  
–Pero no le digáis a vuestra madre de dónde lo habéis sacado... aunque, bien pensado, tal vez ya no tenga tanto empeño en que os hagáis funcionarios del Ministerio.  
–Harry... –comenzó Fred, pero Harry sacó su varita.  
–Mira –dijo rotundamente–, si no os lo lleváis os echo un maleficio. He aprendido algunos bastantes buenos. Pero hacedme un favor, ¿queréis? Compradle a Ron una túnica de gala diferente, y decidle que es regalo vuestro (CF, p. 634).

<sup>112</sup> Rowling puntualiza que el sistema monetario de la comunidad de los magos y las magas se integra por tres tipos de moneda: los galeones (oro), los *sickles* (plata) y los *knuts* (bronce). Diecisiete *sickles* de plata hacen un galeón, y veintinueve *knuts* equivalen a un *sickle* (PF, p. 69).

<sup>113</sup> Véase la nota precedente.

Los obsequios que Harry prodiga a sus amigos, a diferencia de aquéllos que recibe Dudley Dursley, son *realmente gratuitos* puesto que son donados sin esperar nada a cambio, por el mero placer que entraña dar algo bello, útil o divertido a una persona hacia la que se siente algún afecto. Quizás pueda parecer superfluo, pero los términos en que entendemos los actos de gratuidad traen aparejadas vastas implicaciones políticas. Adorno imputa al capitalismo la degradación del regalo, otrora encarecido por una *nota venturosa* en la imagen anticipada de “la felicidad del obsequiado” que suponía, y hoy rebajado “con una detenida consideración del presupuesto asignado, con una estimación escéptica del otro y con el mínimo esfuerzo posible”. Contra semejante corrupción del altruismo (que, no debemos olvidar, implica cierto des-interés antitético a la lógica del sistema de mercado), Adorno subraya que el espíritu que acompaña una auténtica donación significa “elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias” y, sobre todo, “pensar al otro como sujeto”<sup>114</sup>. Así, aunque es innegable que en la narrativa de Rowling están presentes las relaciones económicas básicas del sistema capitalista de producción, al mismo tiempo se advierte que son sometidas a una valoración ética turbadora, conforme a la cual el consumo de los bienes que concurren al mercado únicamente resulta satisfactorio en tanto que éstos colmen necesidades distintas al propio consumo<sup>115</sup>.

Para finalizar, cabe subrayar que la conducta de Harry no sólo difiere del materialismo de la familia Dursley, sino que también desafía el *statu quo* vigente en el mundo mágico: el racismo y los prejuicios de clase que prevalecen en la aristocracia simbolizada por Draco Malfoy –un apellido que Rowling construyó a partir de las voces francesas *mal* (mala) y *foi* (fe)– encuentran en nuestro héroe, en Hermione Granger y en Albus Dumbledore, el director de Hogwarts, una constante resistencia favorable a la causa de los más débiles. En su primera aventura, por ejemplo, Harry es colocado en la disyuntiva de elegir entre Ron Weasley, quien proviene de una familia de magos y magas pobres; o Draco Malfoy, heredero de un antiguo y poderoso linaje (véase *OF*, pp. 121-127). Harry se decanta por el buen corazón del primero, y rechaza la soberbia que juzga indigna en el segundo:

[...] Y mi nombre es Draco. Draco Malfoy.

Ron dejó escapar una débil tos, que podía estar ocultando una risita. Draco Malfoy lo miró.

–Te parece que mi nombre es divertido, ¿no? No necesito preguntarte quién eres. Mi padre me dijo que todos los Weasley son pelirrojos, con pecas y más hijos que los que pueden mantener.

Se volvió hacia Harry.

–Muy pronto descubrirás que algunas familias de magos son mejores que otras, Potter. No querrás hacerte amigo de los de la clase indebida. Yo puedo ayudarte en eso.

Extendió la mano, para estrechar la de Harry, pero Harry no la aceptó.

–Creo que puedo darme cuenta solo de cuáles son los indebidos, gracias– dijo con frialdad.

Draco Malfoy no se ruborizó, pero un tono rosado apareció en sus pálidas mejillas.

–Yo tendría cuidado, si fuera tú, Potter –dijo con calma–. A menos que seas un poco más amable, vas a ir por el mismo camino que tus padres. Ellos tampoco sabían lo que era bueno para ellos. Tú sigue con gentuza como los Weasley y ese Hagrid y terminarás como ellos (*PF*, pp. 94 y 95).

Desde esta encrucijada narrativa, Harry se negará reiteradamente, en cada uno de los episodios que conforman la serie, a valorar las personas en función de su riqueza o su capacidad de consumo. A la luz de esta evidencia textual, cabe establecer que las reflexiones en torno a los relatos *potterianos* que han sido formuladas por la corriente crítica representada por autores como Zipes o Turner-Vorbeck son acertadas en cuanto enfatizan que la pobreza, una taimada homogeneización de las conciencias o algunas variantes de la discriminación son lacras sociales toleradas –cuando no abiertamente causadas– por la economía global de mercado. Asimismo, es indispensable tomar en alta consideración la advertencia que formulan en el sentido de que, con miras al futuro, la desaparición o el incremento de los aludidos males depende de los valores que sean inculcados a las nuevas generaciones. No obstante, yerran al atribuir a los textos de Harry Potter la calidad de adalides de la ideología de mercado. Podemos entonces, para finalizar, sus-

<sup>114</sup> Adorno, Theodor, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. IV, § 21.

<sup>115</sup> Westman, Karin E., “Specters of thatcherism”, cit., p. 311.

cribir –al menos por el momento, a reserva de realizar un análisis más escrupuloso de la cuestión posteriormente– la conclusión asentada por Philip Nel tras comparar al joven Potter con sus antagonistas: “El capitalismo es amoral, pero aquello que las personas hagan con su capital no tiene que serlo. El retrato que Rowling elabora de los Dursley, los Malfoy y Harry ejemplifica, precisamente, este punto: los tres tienen dinero suficiente para vivir confortablemente, pero los Dursley y los Malfoy gustan de imponer su estatus socioeconómico sobre las personas [...] Harry, en contraste [...] viene a encarnar todo aquello que sus parientes no son: la generosidad, la compasión y el buen corazón”<sup>116</sup>.

### 3. Brujería, hogueras y ética pública

El tercer embate que ha sufrido Harry Potter nos remonta muchos siglos atrás, hasta los tiempos premodernos en que se practicaba la cacería de brujas. O, si se prefiere, nos proyecta hacia el futuro alienado que presagia Ray Bradbury en *Fahrenheit 451*, donde los libros rotos y descuadrados se elevarán en *chispeantes giros* y serán arrastrados en un viento oscurecido por las llamas<sup>117</sup>. Bajo uno u otro supuesto, el balance para las libertades es nefasto, puesto que se trata de hacer callar el pensamiento y la palabra independientes con la grosera *persuasión* de la fuerza.

Durante el cuatrienio 1999-2002, según datos aportados por la *American Library Association's Office for Intellectual Freedom* (Oficina para la Libertad Intelectual de la Asociación Estadounidense de Bibliotecas), las novelas *potterianas* presidieron ininterrumpidamente la lista de las publicaciones más censuradas en los Estados Unidos de América<sup>118</sup>. En Minnesota, Michigan, Nueva York, California y Carolina del Sur, entre otros estados, numerosos grupos religiosos exigieron formalmente que fuesen retiradas de las aulas y las bibliotecas escolares por encontrarse centradas “en la magia y la hechicería”<sup>119</sup>. De hecho, bastaron las solicitudes de censura presentadas durante 1999 y 2000 para que la saga de Harry Potter alcanzara un respetable séptimo puesto en el índice de los libros más objetados en el currículo escolar estadounidense a lo largo de la década 1990-2000, justo detrás de *Of mice and men* (*De ratones y de hombres*), de John Steinbeck; y antes de *Forever* (titulada en su traducción castellana *La inocencia perdida*), de Judy Blume<sup>120</sup>. La perseverancia e inquina de los censores realmente llama la atención: algunos años más tarde, las historias sobre el joven brujo ya se habían colocado a la cabeza de los libros impugnados a lo largo del primer lustro del siglo XXI (2000-2005)<sup>121</sup>.

Por parecidos motivos religiosos, múltiples campañas censoras fueron instrumentadas en diversos centros escolares y bibliotecas públicas de otros países. El reclamo que funda el anatema que pende sobre los textos *potterianos* suele ser el mismo en todos los casos: sus contenidos entrañan una amenaza contra la palabra de Dios. Entre los sitios donde el joven Potter fue expulsado de los anaqueles por esta causa contamos el Reino Unido (la *St. Mary's Island Church of England School* en Chatham, Kent); Australia (el *Christian Outreach College* en Queensland, así

<sup>116</sup> Philip, Nel, “Is there a text in this advertising campaign?: Literature, marketing and Harry Potter”, cit., p. 242.

<sup>117</sup> Cfr. Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Londres, Corgi, 1968, p. 11.

<sup>118</sup> Los inicios de esta campaña de censura se encuentran documentados en American Library Association, “Harry Potter Tops ALA's Most-Challenged Books List”, *American Libraries Online*, 31 de enero de 2000 [en línea] [http://www.ala.org/al\\_onlineTemplate.cfm?Section=january2000&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=3378](http://www.ala.org/al_onlineTemplate.cfm?Section=january2000&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=3378). Respecto al año 2000, véase Clark, Larra, “Harry Potter series again tops list of most challenged books”, *ALA News Release*, enero de 2001 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=7222>. Con relación al 2001: Clark, Larra y Wasson, Paige, “Harry Potter series tops list of most challenged books for third year in a row”, *ALA News Release*, enero de 2002 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=14057>. Sobre el año 2002: American Library Association, “Harry Potter magically reappears at top of ALA's most challenged list”, *American Libraries Online*, 27 de enero de 2003 [en línea] <http://www.ala.org/ala/online/currentnews/newsarchive/2003/january2003/harrypottermagically.htm>. Todas las consultas fueron realizadas el 22 de noviembre de 2007.

<sup>119</sup> Cfr. Blume, Judy, “Is Harry Potter evil?”, *New York Times*, 22 de octubre de 1999, p. A27.

<sup>120</sup> American Library Association, “The 100 most frequently challenged books of 1990-2000”, *ALA News Release* [en línea] <http://www.ala.org/ala/aboutala/offices/oif/bannedbooksweek/bbwlinks/100mostfrequently.cfm>. Véase, asimismo, Canteros, Laura, “Por la libertad de leer. El cuestionamiento de libros en los Estados Unidos”, *Imaginaría. Revista quincenal de literatura infantil y juvenil*, Núm. 91, 4 de diciembre de 2002 [en línea] <http://www.imaginaría.com.ar/09/1/euuu.htm>. Ambas consultas tuvieron lugar el 13 de noviembre de 2008.

<sup>121</sup> Clark, Larra y Morales, Macey, “Harry Potter tops list of most challenged books of 21st century”, *ALA News Release*, 21 de septiembre de 2006 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=138540> (consulta del 22 de noviembre de 2007).

como aproximadamente sesenta instituciones patrocinadas por los Adventistas del Séptimo Día); Canadá (los planteles sujetos a la supervisión del *Durham Region School Board*); Alemania (las bibliotecas municipales del distrito Münsingen-Rietheim); los Emiratos Árabes Unidos (la totalidad de las bibliotecas escolares), y Taiwán (los establecimientos sostenidos por la Iglesia Ling-Leung)<sup>122</sup>. En Bulgaria, aunque la Iglesia Ortodoxa no llegó a solicitar que el acceso público a los libros fuese restringido, advirtió severamente a sus fieles que los “conjuros mágicos” descritos con prolijidad en los relatos sobre Harry Potter “son reales y peligrosos” (desde el punto de vista espiritual, por supuesto)<sup>123</sup>.

Excepcionalmente, la Iglesia Católica ha sostenido –en términos generales– una postura más tolerante. En noviembre de 1999, *Avvenire* –el órgano informativo de la Conferencia Episcopal Italiana– publicó una reseña del sociólogo conservador Massimo Introvigne francamente favorable a la empresa *potteriana*. Introvigne advirtió que “desde que el mundo es mundo” la magia ha estado presente en “las fábulas y la literatura infantil, incluida aquella de la mejor calidad”: luego, suprimirla para combatir al *New Age* exigiría –absurdamente– borrar de los catálogos bibliográficos obras como Pinocchio, el cuento italiano por excelencia<sup>124</sup>. De manera similar, dos años después la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos hizo una declaración en el sentido de que la brujería presente en la versión filmica de *Harry Potter y la Piedra Filosofal* “difícilmente supone una amenaza para las creencias católicas”, puesto que “es obviamente fantasía inocua en que la ficción es fácilmente distinguible de la realidad”<sup>125</sup>. Los obispos estadounidenses también calificaron en 2004 la adaptación de *Harry Potter y la Piedra de Azkaban* como el mejor filme familiar del año<sup>126</sup>. Sin embargo, el cardenal Joseph Ratzinger –en ese entonces, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe– afirmó hacia marzo de 2003, en una carta dirigida a la crítica alemana Gabriele Kuby, que la obra de J. K. Rowling entrafía “una seducción sutil [...] que [...] deforma profundamente el carácter cristiano del alma, antes de que pueda crecer en forma apropiada”<sup>127</sup>. Durante su pontificado, el hoy en día Papa Benedicto XVI no ha corroborado este juicio, pero tampoco lo ha corregido.

Aunque la *propagación* de las críticas religiosas contra Harry Potter es innegable y no está circunscrita a un culto determinado, donde este tipo de oposición ha alcanzado su clímax es en los Estados Unidos, país donde ritualmente han ardido en mayor número las hogueras que, en los últimos años, han incluido la prosa de J. K. Rowling entre múltiples –y en ocasiones insospechables– creaciones artísticas y productos de consumo popular que algunos ministros del culto han hecho pasar por las *virtudes purificadoras* del fuego. Ha sido el dibujante evangelista Jack Thomas Chick quien, con la elemental retórica del cómic, mejor ha sintetizado tanto las razones que presuntamente sujetan la cristiandad entera a un terminante rechazo de los libros *potterianos*, como aquellas que justifican su consecuente reducción a cenizas. Las novelas protagonizadas por Harry Potter, argumenta uno de los devotos personajes creados por Chick, “abren un portal para que incalculables millones de niños terminen en el infierno”<sup>128</sup>. Aun cuando Chick no le cita expresamente, entiendo que una interpretación literal del siguiente pasaje bíblico sustenta esta afirmación:

Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no imites las costumbres perversas de aquellos pueblos. Que no haya en medio de ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego; que nadie practique encantamientos o consulte a los astros; que no haya brujos o hechiceros; que no se halle a nadie que se dedique a supersticio-

<sup>122</sup> Cfr. Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, cit., p. 19; Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, cit., pp. 94 y 95; y Whited, Lana A., “Introduction. Harry Potter: From craze to classic?”, cit., pp. 3-4. Sobre el caso específico de los Emiratos Árabes Unidos y el tratamiento que la “brujería” recibe en el Islam, véase Kruk, Remke, “Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 32, Núm. 1, mayo de 2005, pp. 47-73.

<sup>123</sup> Leviev-Sawyer, Clive, “Bulgarian Church warns against the spell of Harry Potter”, 28 de junio de 2004, *Ecumenical News International* [en línea] <http://www.eni.ch/articles/display.shtml?04-0394> (Consulta de 28 de noviembre de 2007).

<sup>124</sup> Introvigne, Massimo, “Harry Potter: stregone o cavaliere?”, *Avvenire*, 3 de noviembre de 1999, p. 22.

<sup>125</sup> United States Conference of Catholic Bishops, “Harry Potter and the Sorcerer’s Stone”, *Film and Broadcasting* [en línea] <http://www.usccb.org/movies/h/harrypotterfullreview.shtml> (Consulta de 23 de noviembre de 2007).

<sup>126</sup> United States Conference of Catholic Bishops, “Ten best list for the year 2004”, *Film and Broadcasting* [en línea] <http://www.usccb.org/movies/topten/topten2004.shtml> (Consulta de 28 de noviembre de 2007).

<sup>127</sup> En su página web personal, Gabriele Kuby ha puesto a disposición del público el documento original suscrito por el cardenal Ratzinger: [http://www.gabriele-kuby.de/harry\\_potter.html](http://www.gabriele-kuby.de/harry_potter.html) (Consulta de 23 de noviembre de 2007). Véase también Langellier, Jean-Pierre, “Quand Mgr Ratzinger dénonçait le sorcier”, *Le Monde*, 17 de julio de 2005 [en línea] [http://www.lemonde.fr/web/recherche\\_breve/1,13-0,37-909605,0.html](http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-909605,0.html) (Consulta de 20 de agosto de 2005).

<sup>128</sup> Chick, Jack Thomas, *The nervous witch*, Ontario, Chick Publications, 2001, p. 20.

nes o consulte los espíritus; que no se halle ningún adivino o quien pregunte a los muertos. Porque Yahvé aborrece a los que se dedican a todo esto, y los expulsa delante de ti a causa de estas abominaciones. Tú, en cambio, te portarás bien en todo con Yahvé, tu Dios<sup>129</sup>.

Los relatos *potterianos*, colige Chick, conducen a las *abominaciones* proscritas por el mandato divino: los *tentadores* poderes que poseen Harry Potter y sus pares pueden incitar a cualquier lector desprevenido a iniciarse en las artes de la "invocación de espíritus", el tarot, la *ouija* o las "bolas de cristal" (sic)<sup>130</sup>. Una vez aceptada esta premisa, el remedio contra la *maldad* que aguarda agazapada tras el hechicero británico está previsto en otro fragmento bíblico, que en este caso Chick cita con toda diligencia: "Muchos de los que habían aceptado la fe", podemos leer en *Hechos de los Apóstoles*, "venían a confesar y exponer todo lo que antes habían realizado. No pocos de los que habían practicado la magia hicieron un montón con sus libros y los quemaron delante de todos"<sup>131</sup>.

Varios contendientes religiosos de las ficciones sobre Harry Potter anhelan reproducir esta experiencia vital de las primeras comunidades cristianas. En marzo de 2001, verbigracia, el Reverendo George Bender –pastor de la *Harvest Assembly of God*– encabezó en Township, Pennsylvania, la incineración de algunos ejemplares *potterianos*, mismos que corrieron idéntica suerte que los discos del cantautor Bruce Springsteen y la versión del mito de Hércules realizada en dibujos animados por los estudios Disney. Unos pocos meses después, el día 30 de diciembre, el Reverendo Jack Brock hizo lo propio con su congregación –la *Christ Community Church*– en Alamogordo, Nuevo México: arrojó a la chamusquina, al lado de los escritos de J. K. Rowling, las obras completas de William Shakespeare y J. R. R. Tolkien, los discos del grupo AC/DC y varios números de las revistas *Cosmopolitan* y *Young Miss*<sup>132</sup>.

Más adelante, en el verano del 2003, instigados por el Reverendo "Tommy" D. Turner miembros de la *Jesus Non-denominational Church* en Greenville, Michigan, prendieron fuego a las novelas *potterianas* a la par que al álbum *The Woman in Me*, de la artista canadiense Shania Twain<sup>133</sup>. Menor fortuna tuvo el Reverendo Douglas Taylor, a quien las autoridades municipales de Lewiston, Maine, prohibieron –como medida preventiva contra eventuales incendios– quemar los libros en protesta por el estreno cinematográfico de *Harry Potter y la Cámara de los Secretos*. No obstante, la creatividad de Taylor supo encontrar las vías para hacer público su descontento, y recurrió (literalmente) a las tijeras: en noviembre de 2002, organizó una *fiesta* para que sus feligreses tuvieran oportunidad de despedazar varias copias de dicho episodio de la saga. "No hay secreto alguno en que disfruto haciendo esto", declaró ufano Taylor, "porque soy un soldado de Cristo, y un pagano no lo es. Eso convierte al pagano en mi enemigo esta noche"<sup>134</sup>.

El *paganismo*, empero, no es el único peligro que el fundamentalismo cristiano-evangélico ha encontrado en Harry Potter. En términos generales, los críticos que simpatizan con este movimiento censor –por ejemplo, Richard Abanes<sup>135</sup>, Kimbra Wilder Gish<sup>136</sup>, John Houghton<sup>137</sup>, o Gene

<sup>129</sup> Dt 18, 9-13.

<sup>130</sup> Chick, Jack T., *The nervous witch*, cit., pp. 19-20.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 21. Véase también He 19, 18-19.

<sup>132</sup> Cfr. Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, cit., p. 18. Entre las notas de prensa relativas a estos sucesos, véase American Library Association, "Harry Potter books burn as library showcases Rowling titles", *American Libraries Online*, 7 de enero de 2002, [en línea] [http://www.ala.org/al\\_onlineTemplate.cfm?Section=january2002&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=7634](http://www.ala.org/al_onlineTemplate.cfm?Section=january2002&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=7634) (consulta de 19 de abril de 2005), y Lee, Carmen, "Cit-ting Love of God, Butler County Church Burns Books, Tapes, CDs", *Pittsburgh Post-Gazette*, 26 de marzo del 2001, [en línea] <http://www.post-gazette.com/regionstate/20010326bookburn2.asp> (consulta de 29 de noviembre de 2007).

<sup>133</sup> Audi, Tamara, "Church group burns Harry Potter Books and Shania Twain CDs", *Detroit Free Press*, 6 de agosto de 2003 [en línea] [http://www.freep.com/news/religion/nburn6\\_20030806.htm](http://www.freep.com/news/religion/nburn6_20030806.htm) (consulta de 27 de junio de 2004).

<sup>134</sup> Overstreet, Jeffrey, "Film forum: Christian critics split on second Harry Potter", *Christianity Today*, noviembre de 2002 [en línea] <http://www.christianitytoday.com/ct/2002/novemberweb-only/11-18-41.0.html> (consulta de 4 de diciembre de 2007).

<sup>135</sup> Abanes, Richard, *Harry Potter and the Bible. The menace behind the magick*, Camp Hill, Horizon Books, 2001. La singular ortografía empleada por Abanes en el título de la obra citada ("*magick*" en lugar de "*magic*") obedece a un señalamiento intencionado sobre el talante "oscuro" de la magia en la cual J. K. Rowling funda sus narraciones.

<sup>136</sup> Gish, Kimbra Wilder, "Hunting down Harry Potter: An exploration of religious concerns about children's literature", *The Horn Book Magazine*, Vol. 76, Núm. 3, mayo/junio de 2000, pp. 262-271.

<sup>137</sup> Houghton, John, *A closer look at Harry Potter. Bending and shaping the minds of our children*, Eastbourne, Kingsway Publications, 2001.

Edward Veith<sup>138</sup>– no sólo sostienen que las narraciones *potterianas* estimulan el interés hacia la astrología, la numerología y otras prácticas análogas dotadas de un trasfondo *oculto, oscuro* o, en el extremo, *demoníaco*, sino que también deploran que transmitan a los lectores mensajes moralmente “reprochables” en tanto denigran variados modelos de autoridad –en los que están incluídas, según cierta expresión empleada por Veith, “las verdades inscritas en los mandamientos de Dios”–, a la vez que enaltecen la desobediencia y la relajación de la moral cristiana<sup>139</sup>. Una y otra amenaza se suponen íntimamente vinculadas, como lo muestra Jack Chick al hacer suya cierta prevención que figura en el Antiguo Testamento: “La rebeldía es tan grave como el pecado de los adivinos; tener el corazón porfiado es como guardar ídolos”<sup>140</sup>.

Tales objeciones contra la creación literaria de J. K. Rowling, por obvias razones, presuponen la adhesión a unas convicciones religiosas específicas, de manera que solamente pueden resultar atendibles por aquellas personas que las comparten. “Las sesiones de espiritismo y las brujas”, explica Kimbra Wilder Gish, “son una cosa si uno piensa que son ‘invenciones’; y otra muy distinta si uno piensa que son reales. Al margen de que coincidamos en puntos tales como el horror que representan los juicios por brujería de Salem, [los cristianos conservadores] ponemos un punto de vista distinto sobre la mesa: la creencia en que personas inocentes fueron perseguidas, torturadas y asesinadas no desmiente el hecho de que creamos que las brujas son reales”<sup>141</sup>. El objeto del debate, por consiguiente, no se encuentra centrado en la cuestión de la separación entre iglesia y estado, sino –como acertadamente señalan Todd A. DeMitchell y John J. Carney– en que una religión distinta a la profesada por los objetores (verbigracia, el culto *Wicca*) está siendo difundida mediante los libros impugnados<sup>142</sup>. Nuevamente topamos con el espectro de *Fahrenheit 451*: para evitar la *confusa* pluralidad de opiniones, los textos que discrepen del propio punto de vista deben ser suprimidos<sup>143</sup>.

Sobre el mismo plano de discusión se ha erigido una corriente de opinión contraria, que niega la vinculación de la narrativa *potteriana* con las pavorosas *esferas infernales* y le respalda en cuanto que, supuestamente, se encuentra plagada de símbolos cristianos (el grifo, el unicornio, el fénix o el ciervo, entre otros)<sup>144</sup>. El argumento tiene las mismas bases que en el caso anterior: el defensor sostiene que las ideas religiosas contenidas en el libro son idénticas a las suyas y que, por esa razón, debe permitirse su lectura. Curiosamente, este debate bizantino ha encontrado apasionados partidarios en uno y otro bando<sup>145</sup>. En mi opinión, la relevancia que ha adquirido precisamente en los Estados Unidos se explica a partir de la confusión que ahí prevalece entre los ámbitos (separados bajo el contexto de las modernas sociedades secularizadas) correspondientes a la *ética pública* y la *ética privada*. El tono que han alcanzado las impugnaciones y los concomitantes encomios de inspiración religiosa que se han elaborado con motivo de Harry Potter demuestra que la mezcla entre ambas esferas del discurso moral alcanza en dicho país el sustrato mismo de la cultura cívica, aun cuando las instituciones les distinguen nominalmente.

Esta peculiaridad típicamente estadounidense ya había sido enfatizada –aunque, es preciso reconocerlo, en términos elogiosos– por Alexis de Tocqueville hacia 1835. “A mi llegada a los Es-

<sup>138</sup> Veith, Gene Edward, “Good fantasy and bad fantasy”, *Christian Research Journal*, volumen 23, número 1 [en línea] <http://www.equip.org/free/DF801.htm> (consulta de 11 de abril de 2005).

<sup>139</sup> Cfr. Stephens, Rebecca, “Harry and hierarchy: book banning as a reaction to the subversion of authority”, en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, pp. 56-57.

<sup>140</sup> Chick, Jack T., *The nervous witch*, cit., p. 11. La referencia bíblica se encuentra en 1 Sam 15, 13.

<sup>141</sup> Gish, Kimbra Wilder, “Hunting down Harry Potter: An exploration of religious concerns about children’s literature”, cit., p. 263.

<sup>142</sup> DeMitchell, Todd A. y Carney, John J., “Harry Potter and the public school library”, *Phi Delta Kappan*, Vol. 87, Núm. 2, Octubre de 2005, p. 164.

<sup>143</sup> Así lo manifiesta el Capitán Beatty en la enjundiosa arenga que dedica a Guy Montag: “Si no quieres que un hombre sea políticamente infeliz, no le proveas con las dos caras de una misma cuestión para preocuparle; dale sólo una. O, mejor aún, no le procures siquiera una [...] No lo obsequies con materias resbalosas como la filosofía o la sociología, que le permitan atar cabos. Ese camino conduce a la melancolía [...] nosotros [al quemar los libros...] somos los Chicos de la Felicidad, el Dúo Dixie [...] Nosotros afrontamos la pequeña marea de quienes desean hacer infeliz a todo el mundo con teorías y pensamientos en conflicto”. Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, cit., pp. 64-65.

<sup>144</sup> Granger, John, *The hidden key to Harry Potter*, cit., pp. 123 y ss.

<sup>145</sup> Para una síntesis de los argumentos religiosos esgrimidos ya por los detractores, ya por los defensores de Harry Potter, véase Kern, Edmund M., *The wisdom of Harry Potter. What our favorite hero teaches us about moral choices*, Nueva York, Prometheus, 2003, pp. 158-175. Asimismo, una compilación de notas periodísticas relacionadas con la controversia religiosa en torno a Harry Potter es asequible en el sitio web que el Centre for Studies on New Religions (Centro de Estudios sobre las Nuevas Religiones) ha abierto en torno al tópico “Harry Potter: Culture and Religion” (Harry Potter: Cultura y Religión) en [http://www.cesnur.org/recens/potter\\_00.htm](http://www.cesnur.org/recens/potter_00.htm) (consulta de 30 de abril de 2005).

tados Unidos” apuntaba el estudioso francés en su *De la démocratie en Amérique*, “fue el aspecto religioso del país lo que atrapó de inmediato mi atención. A medida que prolongaba mi estancia, más percibía las grandes consecuencias políticas que se desprenden de estos hechos [...]”<sup>146</sup>. Tocqueville pensaba que, a diferencia de Europa –donde “el espíritu de la libertad y el espíritu de la religión marchan siempre en sentido contrario”–, en los Estados Unidos las creencias religiosas se encontraban al servicio de la causa democrática<sup>147</sup>. Quizás al día de hoy, si fuera testigo de los extremos a los que ha llegado en dicho país el traslape entre la ética pública y la ética privada, llegaría a conclusiones distintas...

Entonces como ahora, la necesidad de una separación entre ambas esferas morales se funda en que, a medida que una comunidad política abarca un mayor número de sectores sociales, los ciudadanos y las ciudadanas tienden a mostrar una creciente diversidad (respecto a sus lealtades locales y regionales, su identidad étnica y cultural, su religión, sus creencias políticas e ideológicas, ocupación y estilo de vida, entre otras variables) que inevitablemente incide sobre todos los asuntos concernientes a la vida pública<sup>148</sup>. La constante pugna por la afirmación de proyectos éticos particulares que son formulados por los diferentes actores políticos en términos universales y exclusivos conduce al *pluralismo*, que constituye así una condición *sine qua non* para la organización de las sociedades bajo cánones democráticos.

No es admisible, por consiguiente, que una concepción pública de la justicia *ad hoc* a las complejas sociedades contemporáneas, en atención al *pluralismo ético* que las caracteriza (mismo que debe diferenciarse del *relativismo ético*, cuya explicación emprenderé en el capítulo IV), se apoye sobre una idea única o excluyente de la bondad o la virtud. Contra lo que suponen los críticos religiosos de J. K. Rowling, en democracia la pluralidad ética y religiosa es insoslayable. Uno de los más grandes retos sociales de nuestros días reside justamente en identificar los requisitos para la constitución de comunidades democráticas justas, integradas por ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, se encuentran profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas o morales divergentes y, en ocasiones, inclusive opuestas. A estos efectos, una primera y esclarecedora aproximación al problema que entraña el pluralismo ético es aquella formulada desde las premisas del liberalismo político, misma que ha sido condensada por Anthony Arblaster en los siguientes términos:

¿Requiere la democracia una base de valores que compartan todos los ciudadanos? [...] El consenso entre los pensadores liberales modernos ha sido negativo; se ha preferido subrayar la naturaleza “inherentemente pluralista y diversa” de las sociedades modernas y la necesidad, por consiguiente, de alcanzar un consenso o negociación entre los diversos grupos e intereses en competencia dentro de la sociedad [...] Es saludable recordar que en muchas ocasiones y sentidos la sociedad no es divisible simplemente en dos partidos, la mayoría y la minoría, ya que de hecho es un conglomerado de minorías, ninguna de las cuales tiene el derecho democrático a dominar y, por tanto, tienen que aprender a convivir<sup>149</sup>.

Nótese que Arblaster incide sobre el *derecho democrático a dominar*. Dado el hecho del pluralismo ético, la motivación que requiere el recurso a la fuerza pública con miras a la salvaguarda de las leyes adquiere ciertamente una enorme relevancia. De manera muy resumida, podemos afirmar que dicha fuerza se encuentra éticamente justificada (esto es, *resulta ejercida con justicia*) sólo en tanto sea dable vincularla con una constitución elaborada dentro de unos parámetros específicos. John Rawls apunta al respecto que, desde una perspectiva liberal, el poder que respalda las leyes es ejercido con justicia siempre que se encuentre estructurado bajo una constitución cuyos elementos esenciales puedan razonablemente ser aceptados por todos los ciudadanos y las ciudadanas, en tanto que sujetos libres e iguales, a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana<sup>150</sup>.

Conforme al principio liberal de legitimidad, frente a una pluralidad de *doctrinas comprensivas razonables* (es decir, doctrinas filosóficas, religiosas o morales que, merced al ejercicio normal de la razón humana, postulan la validez de un conjunto de valores y virtudes), es irrazonable pretender que el poder estatal sea utilizado con objeto de corregir o castigar a quienes

<sup>146</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Pagnerre, 1848, I, II, cap. XVII (vol. II, p. 212).

<sup>147</sup> *Ibidem*

<sup>148</sup> Cfr. Dahl, Robert Alan, *Democracy and its critics*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 261 y ss.

<sup>149</sup> Arblaster, Anthony, *Democracy*, Milton Keynes, Open University Press, 1987, p. 74.

<sup>150</sup> Rawls, John, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, IV, §1.3.

discrepen de una en concreto<sup>151</sup>. Cabe resaltar, empero, que el hecho de afirmar que es irrazonable imponer una doctrina determinada, no implica necesariamente que la rechacemos por incorrecta o falsa. Antes bien, el liberalismo sostiene que sería irrazonable usar el poder político para imponer nuestro propio punto de vista comprensivo, con independencia de su corrección o su verdad. El profundo sentido iluminista de este criterio de justicia ha sido expresado elocuentemente por John Stuart Mill en un párrafo que al día de hoy representa un auténtico *locus communis* de la teoría política contemporánea:

Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad [...] la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esta opinión, más todavía que a aquéllos que participan en ella. Si la opinión es verdadera se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si es errónea, pierden lo que es un beneficio no menos importante: la más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error<sup>152</sup>.

Entre los corolarios normativos que se desprenden de este postulado liberal descuelga el reconocimiento, debido a todos y cada uno de los ciudadanos y las ciudadanas, de la potestad para adoptar la(s) doctrina(s) comprensiva(s) que mejor se ajusten a su particular cosmovisión, lo cual sería imposible en el caso de que fuera impuesta una concepción única del bien o la virtud. Ello es consecuencia del *criterio de reciprocidad* común a las concepciones liberales de la justicia –incluida, por supuesto, aquélla que plantea Stuart Mill–, conforme al cual (según le define Rawls) “cuando sean propuestos los términos más razonables para la justa cooperación, quienes los propongan deben anticipar que será cuando menos razonable para otros aceptarlos en cuanto ciudadanos libres e iguales, y no como individuos dominados, manipulados o presionados por su inferior condición política o social”<sup>153</sup>. Quien pretende asegurar a su particular doctrina comprensiva mayores cotas de influencia mediante el ejercicio del poder público violenta este criterio porque necesariamente coloca a quienes no la comparten en una situación de subordinación.

Tal es uno de los presupuestos fundamentales sobre los cuales el liberalismo funda la provisión de todo acuerdo en torno a los valores políticos concernientes a los principios constitucionales y las cuestiones de justicia que conforman la estructura básica de la sociedad (por ejemplo, los valores de libertad política y civil, o las bases sociales de una distribución equitativa de la riqueza). Una vez obtenido un consenso respecto a tales valores políticos, la tesis liberal pugna por conferir a los ciudadanos la facultad para determinar las formas en que los relacionarán con sus respectivas doctrinas comprensivas (por ello Rawls lo designa con el nombre de *overlapping consensus*, es decir, “consenso entrecruzado”). Así, el liberalismo político consiente que los ciudadanos posean dos concepciones éticas: una comprensiva y otra política (o visto desde otra perspectiva, admite que su particular concepción ética global puede dividirse en dos partes, convenientemente relacionadas)<sup>154</sup>.

Los valores que interesan al liberalismo configuran un espacio político *independiente* respecto a doctrinas comprensivas de cualquier clase<sup>155</sup>. Algunos autores –entre quienes cabe destacar a Gregorio Peces-Barba– identifican dicho espacio como el sustrato de una *ética pública* que constituye la condición imprescindible para el funcionamiento de una organización jurídico-política donde cada persona pueda elegir, en plena libertad, entre los proyectos de vida institucionalizados por diferentes grupos sociales, iglesias o escuelas filosóficas o, si lo prefiere, establecer

<sup>151</sup> *Idem*, II, §§ 3.1-3.3. El concepto de *comprehensividad* alude “[...] como ocurre en casi todas las perspectivas religiosas y en muchas filosóficas, a su capacidad para cubrir un amplio campo de la realidad y ofrecer respuestas a cuestiones tales como cuál es el valor de la vida humana, o cuál es la naturaleza del bien”. Véase Vallespín, Fernando, “Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”, en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós/I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, p. 17, nota 8.

<sup>152</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, en IBID, *On liberty and other essays*, edición, introducción y notas de John Gray, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 21.

<sup>153</sup> Rawls, John, *The law of peoples*, en IBID, *The law of peoples with “The idea of public reason revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, § 1.2. Véase también, dentro del mismo volumen, *The idea of public reason revisited*, §§ 2.1 y 6.3.

<sup>154</sup> Rawls, John, *Political liberalism*, cit., I, § 2.3 y IV, § 1.6.

<sup>155</sup> Véase Rawls, John, *The idea of public reason revisited*, cit., § 2.2.

por sí misma el plan existencial que mejor convenga a sus horizontes individuales<sup>156</sup>. La ética pública atiende así las relaciones entre individuos o entre grupos sociales (o entre aquéllos y éstos) que se expresan en términos de *justicia* y afectan los derechos, necesidades e intereses básicos de cada uno, mismos de los que derivan deberes cuyo cumplimiento podemos (en cuanto miembros de la sociedad) mutuamente exigirnos<sup>157</sup>. Los valores y virtudes englobados en las doctrinas comprensivas, en cambio, corresponden a la dimensión de la *ética privada*, encargada de ordenar la corrección de las conductas dirigidas a la salvación, el bien o la felicidad individuales según diversos estándares de *vida buena*, entendida ésta como el conjunto de actividades, relaciones o rasgos de carácter que las personas deben buscar o cultivar para que su existencia pueda estimarse moralmente rica, valiosa o meritoria<sup>158</sup>.

En síntesis, la finalidad de la ética pública estriba en disponer *cómo debemos convivir* (puesto que prescribe o prohíbe ciertas acciones o planes de vida por los efectos que tienen sobre el bienestar de sujetos distintos al agente moral), mientras que la ética privada se ocupa de *cómo debemos vivir* (en tanto que regula la conducta por los efectos que tiene en el carácter moral del propio agente, según ciertas pautas de virtud)<sup>159</sup>. El objeto de la ética pública reside en precisar criterios de justicia para que los espacios sociales –ámbitos en que se entrecruzan el poder y el Derecho– estén abiertos a la realización de los proyectos de humanidad que encarnan en las distintas éticas privadas. “Por eso”, aclara Peces-Barba, “no es compatible esa moralidad pública con una oferta moral excluyente, que pretenda el monopolio de la verdad, y que niegue derechos a esa abstracción llamada error, ignorando que los derechos sólo son de las personas y de los grupos humanos, y nunca de categorías mentales construidas”<sup>160</sup>.

El núcleo de la ética pública está integrado por los derechos humanos en su incorporación al modelo jurídico-político conocido como Estado de Derecho. Efectivamente, la reflexión filosófico-política en torno a la ética pública surgida con la modernidad se ha empeñado en construir, según anota Peces-Barba, “desde tres ideologías relevantes –liberalismo, democracia y socialismo–, la realidad de derechos que tienen una función de protección de un ámbito de no interferencia en la libre acción de sus titulares, de promoción de la participación para la formación de la voluntad del poder, y de acciones positivas para satisfacer necesidades [humanas] básicas, de mantenimiento y de mejora [de un nivel de vida digno]”<sup>161</sup>. Aún será necesario agregar a las corrientes ideológicas enunciadas por el profesor español una cuarta doctrina: el feminismo, que –previa toma de conciencia de las mujeres, en cuanto grupo o colectivo humano, sobre la opresión, dominación y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones y el sistema social que les favorece (*patriarcado*)– exige la extensión de la totalidad de las condiciones anteriormente mencionadas a las mujeres. Sobre la base de estos cuatro discursos ideológicos, los derechos humanos se han constituido paulatinamente en los contenidos de justicia de un modelo de organización jurídica y política específico: el Estado liberal, social y democrático de Derecho.

A la luz de las anteriores consideraciones, queda claro que *el proyecto de una educación en valores para los derechos humanos únicamente tiene sentido desde las premisas de un modelo liberal de ética pública*. La razón de ello estriba en que el trazado histórico de los derechos humanos les ha dispuesto como garantes del pluralismo democrático y, precisamente por ello, también como límites para cada una de las doctrinas comprensivas que concurren en el espacio público, en tanto que ninguna de ellas puede ver reflejada la totalidad de los valores o virtudes que postula en las instituciones que interesan a todos. Por tanto, es factible concluir preliminarmente que la “*descalificación*” de los relatos sobre Harry Potter como “*demoníacos*” o “*pecaminosos*” no afecta en absoluto el valor didáctico que poseen para explicar un modelo de sociedad justa fundado en tales derechos.

La innegable ventaja de la solución liberal respecto a la oposición religiosa contra Harry Potter radica en que respeta –en cuanto forma parte de algunas doctrinas éticas comprensivas– la creencia en brujas y demonios pero, al mismo tiempo, rechaza su imposición en el ámbito públi-

<sup>156</sup> Cfr. Peces Barba, Gregorio. *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 75.

<sup>157</sup> Colomer, José Luis, “Libertad individual y límites del derecho. El liberalismo y sus críticos”, en AAVV (Díaz, Elías y Colomer, José Luis, eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 189.

<sup>158</sup> *Ibidem*. En términos análogos, Peces Barba, Gregorio. *Ética, poder y derecho*, p. 77.

<sup>159</sup> Colomer, José Luis, “Libertad individual y límites del derecho”, cit., p. 189. Véase también Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 229.

<sup>160</sup> Peces Barba, Gregorio. *Ética, poder y derecho*, cit., p. 75.

<sup>161</sup> *Idem*, p. 88.

co, incluidas las instituciones escolares. “[U]na de las respuestas más hostiles”, se queja amargamente Kimbra Wilder Gish, “que una persona puede dar al responder a una objeción [relativa a los libros de Harry Potter] basada en esta creencia [sobre los riesgos *objetivos* que entraña la brujería] consiste en decir: ‘¡Pero si ellos (los demonios, las brujas, etc.) no existen!’ Pueden ser muy reales para la persona que está objetando el material [de lectura]”<sup>162</sup>. El argumento liberal supera exitosamente este reclamo de respeto hacia determinadas convicciones religiosas. No obstante, Gish aún podría replicar (como, de hecho, lo hace) que los “padres con creencias cristianas conservadoras” deben “hacer cuanto puedan para proteger a sus hijos del peligro” que encierran las novelas sobre Harry Potter (y, en general, “los libros que tratan lo oculto”<sup>163</sup>). Este interés paterno-maternal en la integridad (intelectual y espiritual) de sus descendientes merece nuestra atención ¿Acaso no implica una sutil intromisión pública en la esfera de las doctrinas comprensivas de aquellos libros que las instituciones escolares utilizarán con fines educativos? ¿Tienen derecho los padres y las madres, en nombre de las doctrinas comprensivas que norman sus vidas, a vedar a sus hijos la lectura de un texto literario empleado como instrumento para la educación en la esfera de los derechos humanos?

Por sí solo, el texto, en obsequio de la misma materia que se pretende enseñar con él, puede ser vetado por padres, madres o tutores (aunque, cabe aclarar, exclusivamente respecto a los menores sujetos a su responsabilidad). Algo distinto sucede con los contenidos educativos que conciernen a los derechos humanos. Para esclarecer esta cuestión, es necesario formular dos precisiones. En primer lugar, la división de la moralidad entre ética pública y ética privada tiene por objeto, como ha quedado asentado, sujetar al Estado a mantener una posición de “*neutralidad*” ante los juicios o valores morales que atañen a esta última y que se encuentran referidos a una multiplicidad de concepciones individuales del bien o de la vida buena, por razón de otros valores morales específicamente políticos –inscritos en la ética pública– como los de imparcialidad, igualdad o autonomía<sup>164</sup>. Aquí será necesario resaltar lo obvio: *esta norma de neutralidad es un principio moral, de modo que no es neutral en sí misma*. Como asienta perspicazmente José Luis Colomer, “en el sentido más elemental, el principio de neutralidad no puede ser neutral ante las posiciones políticas que proponen un principio contradictorio de no neutralidad”, lo cual “no es más problemático que la constatación de que el principio de tolerancia no propugna su aplicación a las concepciones políticas directamente contradictorias con él”<sup>165</sup>.

En segundo lugar, sin duda es cierto que los padres y las madres gozan de un “*derecho preferente*” para “escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos” (e hijas), según lo dispuesto en el tercer párrafo del artículo 26 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. No obstante, el empleo del calificativo *preferente* da cuenta de que éste es un derecho, hasta cierto punto, relativo. Tiempo ha que fue superada la tesis platónica según la cual los progenitores pueden disponer casi absolutamente de todo cuanto concierne a sus hijos o hijas –como si fuesen sus propietarios–, “empezando por los bienes de su fortuna, siguiendo por los del cuerpo y terminando por los del alma”<sup>166</sup>. Hoy cabe identificar cierto consenso en torno a que, desde el punto de vista moral y político, quienes ejercen la patria potestad sobre un menor no están facultados para determinar por entero el rumbo de su vida, sino que más bien asumen el deber, en orden a las necesidades e intereses de éste, de prepararlo para la vida adulta, lo cual implica disponerlo –intelectual y psicológicamente– para el ejercicio de su autonomía moral<sup>167</sup>.

Es necesario admitir, empero, que dicho principio ético-político dista mucho de ser evidente. Incluso un campeón de la libertad como John Stuart Mill sostiene, en su influyente *On liberty*, que “los niños y los jóvenes por debajo de la edad fijada por la ley como la de masculinidad o femineidad [...] requieren ser cuidados por otros” en cuanto “deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores”<sup>168</sup>. Mill también atribuye a “la sociedad” un “poder absoluto” sobre las personas durante “todo el periodo de la infancia” con miras a “tratar de hacerlas capaces

<sup>162</sup> Gish, Kimbra Wilder, “Hunting down Harry Potter: An exploration of religious concerns about children’s literature”, cit., p. 263.

<sup>163</sup> *Idem*, p. 262.

<sup>164</sup> Colomer, José Luis, “Libertad personal, moral y derecho. La idea de la ‘neutralidad moral’ del Estado liberal” *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Núm. 2, 1998, p. 93.

<sup>165</sup> *Ibidem*

<sup>166</sup> Platón, *Las Leyes*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, Vol. VIII-IX, Libro IV, 717 b-c. Un pormenorizado análisis sobre la *cosificación* de los niños y las niñas en las sociedades de la Antigüedad puede consultarse en Campoy Cervera, Ignacio, *La fundamentación de los derechos de los niños. Modelos de reconocimiento y protección*, Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid/Comunidad de Madrid, 2006, pp. 60-69 y 102-108.

<sup>167</sup> Levinson, Meira, *The demands of liberal education*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 50 y ss.

<sup>168</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, cit., p. 14.

de una conducta racional en la vida<sup>169</sup>. Esta sujeción universal (porque no distingue entre diferentes individuos) y automática (puesto que no se encuentra estructurada a partir de una justificación específica) que Mill impone a los menores de edad parece fundarse en el extendido pre-judicio que les atribuye cierta propensión a dañarse a sí mismos, a partir de lo cual se infiere que necesitan una supervisión extraordinaria sobre su conducta<sup>170</sup>. Sin embargo, en tanto reconocemos que los menores de edad son seres humanos dotados de razón y dignidad –y, por consiguiente, también de autonomía, así sea limitada en razón de su inmadurez–, la tesis de Mill muestra serias debilidades<sup>171</sup>.

El ejercicio de la autonomía involucra el desarrollo de ciertas aptitudes mediante las cuales somos capaces de hacer efectivas nuestras opciones éticas personales debido a que hemos reflexionado sobre ellas y las hemos adoptado como propias<sup>172</sup>. Estas aptitudes no alcanzan su plenitud, de la noche a la mañana, el mismo día en que satisfacemos los requisitos legales que califican la mayoría de edad, sino que se robustecen a medida que avanzamos en años. John Locke intuyó la necesidad de proveer ciertas garantías a este proceso de maduración cuando escribió que “informar la mente y gobernar las acciones de su aún ignorante minoridad, *hasta que la razón pueda ocupar su lugar*, es lo que los niños necesitan, y lo que los padres están sujetos a hacer”<sup>173</sup>. En términos similares, Jean-Jacques Rousseau impuso un *límite temporal* a la potestad que los padres y las madres ejercen sobre sus hijos e hijas, y condicionó su legitimidad a que sea ejercida *en beneficio del menor*:

En cuanto a la autoridad paternal [...] bástenos remarcar que nada hay en el mundo más alejado del espíritu cruel del despotismo que lo benigno de esta autoridad, que *mira más a la ventaja del que obedece que a la utilidad del que manda*; que, por ley natural, *el padre no es amo del hijo por más tiempo que el que su auxilio es necesario*; que *más allá de este término ambos devienen en iguales*, y que entonces el hijo, por completo independiente del padre, le debe respeto y no obediencia, porque el agradecimiento es deber que importa cumplir, pero no derecho que pueda exigirse<sup>174</sup>.

En este sentido, el “derecho a educar” atribuido a los progenitores no les confiere la facultad de elegir en forma incondicional, guiados por su propia cultura, valores e intereses, el contenido y contexto de la educación impartida a sus descendientes. El fundamento de tal *derecho* estriba básicamente en que, como indica Amy Gutmann, “entre todos los agentes disponibles, los padres son quienes mejor sirven los intereses del niño” (en especial, a sus “necesidades de afecto”). La *inmediatez* entre ambas clases de sujetos dispensa a quienes detentan la autoridad paterna o materna una potestad sobre los menores a su cargo que, en principio, excluye la interferencia de terceras personas adultas. Sin embargo, de ello no se sigue que posean “un derecho natural o divino” que sea independiente de la “capacidad y empeño” que muestren para satisfacer determinados “*deberes paternalistas*” respecto a su prole<sup>175</sup>. A modo de principio general, podemos convenir entonces en que la órbita de decisión de los padres y las madres en cuestiones educativas se encuentra sujeta a unos límites análogos a los que el propio Mill estableciera con relación a las *medidas paternalistas* dirigidas hacia los adultos<sup>176</sup>.

Una decisión es *paternalista* cuando coarta la autonomía de los individuos ya con el objeto de protegerlos, ya con el fin de defender su propio bienestar<sup>177</sup>. Entre los clásicos ejemplos de medidas paternalistas contamos la obligación, a cargo de los motoristas, de utilizar un casco; o la prohibición de cierto tipo de trabajos –considerados peligrosos o insalubres– a las mujeres em-

<sup>169</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>170</sup> Aviram, Aharon, “The subjection of children”, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 24, Núm. 2, 1990, pp. 215 y ss.

<sup>171</sup> *Ibidem*

<sup>172</sup> Levinson, Meira, *The demands of liberal education*, cit., p. 26. Sobre el concepto pedagógico de *aptitud*, véase *supra*, nota 156 del capítulo I.

<sup>173</sup> Locke, John, *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en *IBID*, *Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. VI, § 58. El subrayado es propio.

<sup>174</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *IBID*, *Œuvres complètes*, París, Dalibon, 1826, Vol. I, p. 323. El subrayado es propio.

<sup>175</sup> Guttmann, Amy, “Children, paternalism and education: A liberal argument”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, Núm. 4, 1980, p. 344. Véase asimismo la nota 78 del capítulo I.

<sup>176</sup> Cfr. Aviram, Aharon, “The subjection of children”, cit., p. 217; y Guttmann, Amy, “Children, paternalism and education: A liberal argument”, cit., p. 338.

<sup>177</sup> Cfr., amén de los textos sugeridos en la nota 270 del capítulo I, Garzón Valdés, Ernesto, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Doxa*, Núm. 5, 1998, pp. 156-157; y Laporta, Francisco, *Entre el derecho y la moral*, 2ª ed., México, Fontamara, 1995, pp. 53 y ss.

barazadas. Los criterios que sirven para justificar una intervención de esta índole pueden ser ilustrados mediante la siguiente situación hipotética planteada por Mill: “Si un funcionario público o cualquier otra persona ve que alguien intenta cruzar un puente cuya inseguridad ha sido comprobada y no hay tiempo para advertirle del peligro, puede forzarlo a retroceder sin que haya una infracción grave a su libertad, pues la libertad consiste en hacer lo que uno desea, y él no desea caer al río”<sup>178</sup>.

La idoneidad del ejemplo propuesto por Mill para establecer los límites de la intervención paternalista salta a la vista. Primero, la decisión de la persona cuya libertad se coarta es *deficiente*, puesto que muy probablemente sería otra si tuviera conocimiento sobre el estado del puente. Segundo, la restricción es *limitada*, dado que la persona aún podría decidir cruzar el puente pese a haber sido puesta sobre aviso respecto a su fragilidad. Tercero, la restricción impide un *daño* serio e irreparable: cualquiera puede encontrar motivos suficientes para presumir que el individuo preferirá no cruzar el puente antes que correr el riesgo de caer al río y ahogarse. Los tres criterios justifican las restricciones paternalistas en cuanto remiten a la posterior aquiescencia del sujeto involucrado. Como la decisión es deficiente, no es preciso pedir la anuencia de la persona a la que se impone la restricción; como es limitada, crea la posibilidad de un consentimiento futuro, y como el potencial daño es muy serio, proporciona una buena razón para esperar que dicho consentimiento sea otorgado más adelante<sup>179</sup>.

Estos criterios sujetan a los padres y las madres a obrar en forma tal que puedan obtener el asentimiento de los niños o las niñas bajo su cuidado cuando adquieran la mayoría de edad en cuanto ciudadanos o ciudadanas de una comunidad que reconozca y promueva las libertades civiles y políticas. “Los principios paternalistas”, escribe Rawls sobre esta cuestión, “son una protección contra nuestra propia irracionalidad y no deben interpretarse de manera que permitan ataques a las propias convicciones, en tanto que *ofrecen la posibilidad de proteger el consentimiento*”. A continuación, añade que “*los métodos de educación deben respetar estas limitaciones*”<sup>180</sup>. De ello podemos colegir (como lo hizo el propio filósofo estadounidense al revisar su teoría de la justicia) que los contenidos educativos destinados a los miembros más jóvenes de la sociedad deben incluir materias como “el conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos”, de modo que, por ejemplo, posean nociones sobre la vigencia de la “libertad de conciencia” en su comunidad política y, a consecuencia de ello, adquieran la capacidad para discernir que “la apostasía no es un crimen”. Rawls sostiene que esto es necesario para garantizar que la continuidad en el credo asumido por una persona cuando obtiene la mayoría de edad no esté fundada en “la ignorancia de sus propios derechos básicos o el temor al castigo por faltas que sólo son consideradas como tales en el seno de sus sectas religiosas”<sup>181</sup>.

Dicho en breve, *los horizontes vitales del adulto potencial que representa el menor no deben agotarse en las doctrinas comprensivas familiares*. Sobre premisas equivalentes a las rawlsianas, Amy Gutmann sostiene que en una sociedad democrática y liberal el esfuerzo educativo realizado durante la infancia de la persona debe proteger al *futuro adulto* para que libremente pueda acceder al mayor número posible de alternativas de vida valiosas, garantizando así que sus derechos sean ejercidos en forma libre e inteligente. Gutmann aduce que, dada su calidad de ciudadanos de una comunidad que “ofrece a sus miembros un amplio rango de opciones”, los adultos “tienen la obligación de permitir que sus hijos sean expuestos a todas aquéllas disponibles en su sociedad extra-familiar”<sup>182</sup>. No podemos perder de vista que la educación es, ante todo, un derecho cuya titularidad corresponde al menor de edad y no a los educadores. Consecuentemente, la *preferencia* asignada a los padres y las madres para elegir el tipo de educación que recibirán los menores bajo su cuidado no alcanza el extremo de anular, con miras al porvenir, la capacidad que éstos poseen para adoptar decisiones en forma autónoma.

<sup>178</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, cit., pp. 106-107.

<sup>179</sup> Thompson, Dennis, *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, trad. de Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 230-231. Sobre el llamado *consentimiento orientado hacia el futuro* véase también Dworkin, Gerald, “Paternalism”, en AAVV (Wasserstrom, Richard, ed.), *Morality and the Law*, Belmont, Wadsworth, 1971, pp. 107-126; y Ramiro Avilés, Miguel Ángel. “A vueltas con el paternalismo jurídico”, *Derechos y Libertades*, Núm. 15, Junio de 2006, pp. 250-254.

<sup>180</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999, § 39. El énfasis es propio.

<sup>181</sup> Rawls, John, *Justice as fairness. A restatement*, ed. de Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2003, § 47.4.

<sup>182</sup> Cfr. Guttman, Amy, “Children, paternalism and education: A liberal argument”, cit., pp. 339-343. Una conclusión similar es defendida en Tamir, Yael, “Whose education is it anyway?”, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 24, Núm. 2, 1990, pp. 167 y 169.

En los propios Estados Unidos –país paradójico por antonomasia– existe un precedente judicial que apoyaría la solución propuesta: *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*. Los orígenes de este litigio se remontan al año de 1983, cuando Vicki Frost, vecina del estado de Tennessee, leyó en los libros de texto de su hija (pertenecientes a la colección *Holt Basic Reading*) un relato titulado “Una visita a Marte”, que interpretó como una recomendación para practicar la telepatía<sup>183</sup>. Horrorizada, la señora Frost descubrió acto seguido que entre las selecciones de lectura a las que su hija se encontraba expuesta figuraban fragmentos de *The Wizard of Oz*, el canto de las brujas de *Macbeth*, extractos del *Diario* de Ana Frank y diversas historias en las que las mujeres desempeñaban “roles no tradicionales”<sup>184</sup>.

La señora Frost acudió a su iglesia –la *Presbyterian Church of America*– y, con otros padres y madres que compartían sus preocupaciones relativas al programa de lecturas (incluidos Robert y Alice Mozert, quienes eventualmente encabezarían la lista de demandantes contra el consejo escolar del condado de Hawkins), constituyó un grupo llamado *Citizens Organized for Better Schools* (Ciudadanos Organizados en Pro de Mejores Escuelas) que requirió a los directores de las instituciones educativas implicadas para que proveyesen a sus hijos e hijas con una lista alternativa de lecturas. Seis semanas después, los miembros del consejo escolar decidieron por unanimidad (tras consultar a sus propios pastores religiosos) mantener la obligatoriedad de los textos impugnados en todas las escuelas públicas del condado de Hawkins. Los niños que se resistieran a participar en el programa regular de lecturas serían suspendidos<sup>185</sup>.

En diciembre de 1983, los padres y las madres agraviados acudieron a los tribunales para argumentar, llanamente, que su libertad religiosa había sido vulnerada por la educación secular y plural ofrecida por el Estado<sup>186</sup>. Citada como primera testigo de los quejosos, Vicki Frost explicó que, tras haber pasado doscientas horas estudiando los libros objetados, descubrió en ellos diversos motivos de ofensa a sus convicciones religiosas. Entre ellos cabe destacar el *ocultismo* inherente a la sugerencia de “usar la imaginación como un vehículo para ver cosas que no son discernibles a través de nuestros ojos”; la *blasfemia* inscrita en representar a Leonardo da Vinci como un ser humano dotado de “una mente creativa ‘cercana al toque divino’”; el *relativismo* propugnado al motivar a los niños y las niñas a “formular juicios morales acerca de si es correcto o incorrecto matar animales” y, en general, la difusión del “humanismo laico” que entrañaba su lectura<sup>187</sup>. En opinión de la señora Frost, las escuelas legítimamente podían mostrar a sus alumnos “otras filosofías y religiones” siempre que no fuesen “descritas en detalle” o “profundidad”, puesto que ello envolvería autorizar que sus hijos e hijas llegaran a ser instruidos “en el error” (sic). Igualmente sostuvo la imposibilidad de que algunas cuestiones –por ejemplo, “la evolución, el sobrenaturalismo (sic) apócrifo, el feminismo, la telepatía o la magia”– fueran presentadas en cualquier forma sin afrentar directamente sus creencias<sup>188</sup>.

La peculiaridad de *Mozert vs. Hawkins County Public Schools* reside en que los padres y las madres inconformes argumentaron que su concepción de virtud y salvación era indivisible respecto a aquélla que fuera inculcada en los centros escolares a sus hijos e hijas<sup>189</sup>. Aunque el tribunal que conoció el caso finalmente resolvió que “el condado de Hawkins no está obligado por la

<sup>183</sup> *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*, 827 F. 2d, 1060 (1987), dirimido ante la Corte de Apelaciones del Sexto Circuito. Véase también Stolzenberg, Nomi Maya, “He drew a circle that shut me out”: assimilation, indoctrination and the paradox of a liberal education”, *Harvard Law Review*, Vol. 106, Núm. 3, 1993, p. 593.

<sup>184</sup> *Ibidem*

<sup>185</sup> *Idem*, p. 594.

<sup>186</sup> *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*, cit., 1060-1061. Uno de los aspectos que los quejosos encontraban más reprochables en los libros recusados era que entre cuarenta y siete historias referidas o inspiradas en diversos cultos –incluidos el Islam, el Budismo, las religiones indígenas o la “adoración de la naturaleza”–, únicamente tres eran cristianas, y ninguna protestante.

<sup>187</sup> *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*, cit., 1062.

<sup>188</sup> *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*, cit., 1064.

<sup>189</sup> Esta pretensión no es en absoluto novedosa en la jurisprudencia estadounidense. Casi una década antes, la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos tuvo que decidir sobre un problema similar cuando tres estudiantes pertenecientes a la comunidad Amish fueron retirados por sus familias de la *New Glarus High School*, en el estado de Wisconsin, bajo el argumento de que después del octavo grado la educación impartida por el Estado resultaba “contraria a la religión y la forma de vida Amish”. Las familias adujeron que “podrían poner en peligro su propia salvación y la de sus hijos si cumplieran con la ley” que imponía la escolaridad obligatoria a los menores de dieciséis años, puesto que “como resultado de su patrimonio común” los grupos Amish se caracterizan por “la creencia fundamental en que la salvación requiere una vida en una comunidad eclesial separada y apartada” de la “influencia mundanal”. La Corte resolvió que la aludida normativa violaba los derechos de los Amish garantizados por la Primera Enmienda (libertad religiosa), y les autorizó por tanto para establecer sus propios centros escolares o, en su defecto, para retirar a sus miembros de las escuelas públicas una vez que alcanzaran el octavo grado. Cfr. *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U. S. 205 (1972).

Constitución [de los Estados Unidos] a conceder a los demandantes la libertad que pretenden<sup>190</sup>, este reclamo merece una consideración detenida. Para sostenerse, es preciso que supongamos que los proyectos de vida de los menores de edad son meras extensiones de aquéllos elegidos por sus padres y sus madres. Esta tesis, evidentemente, es incompatible con el reconocimiento liberal del menor de edad como un individuo autónomo, distinto de quien ejerce la patria potestad sobre él.

“Los liberales”, podemos razonar entonces con Meira Levinson, “coinciden unánimemente en que el hecho de que mi concepción del bien pueda incluir que usted se convierta en mi esclavo personal, o que usted preste su aquiescencia a dicha concepción, no constituye una razón legítima para que yo o cualquier otra persona le obliguemos a consentir o a participar en mi proyecto”<sup>191</sup>. Dicho en otras palabras, de la posibilidad de que los padres y/o las madres sostengan una cosmovisión que constituya a sus hijos e hijas en meros apéndices de sus personas, o de que estos últimos asuman las ideas de aquéllos cuando crezcan, no se sigue que exista un *derecho* para imponer a los segundos el proyecto de vida buena o virtud personal elegido por los primeros. La libertad religiosa de los padres y las madres está limitada por el mismo sistema que garantiza iguales derechos a todas las personas, de modo que la libertad de una no debe constituirse en pretexto para restringir los derechos fundamentales de otra. En una sociedad liberal y democrática, cada uno de nosotros debe razonablemente renunciar a cierta dosis de control sobre nuestros hijos e hijas con miras a asegurarles el conocimiento mínimo de los prerrequisitos para una justa convivencia cívica<sup>192</sup>.

En defensa de la postura de los padres y las madres que se oponen a los libros de Harry Potter sobre bases religiosas, Kimbra Wilder Gish nos pide que imaginemos que nuestro hijo o hija “corre hacia la calle, directamente dentro de la trayectoria de un enorme camión tráiler que se enfila rápidamente hacia él [o ella]”. Gish asegura –y es difícil negar que tiene razón en este punto– que nuestra reacción “natural” sería “gritar”, “tratar de prevenir” a nuestro hijo o hija, e incluso “correr detrás de él [o ella] y apartarlo del peligro”. Según Gish, para los padres y las madres con creencias cristianas conservadoras, Harry Potter “es ese camión mortal”<sup>193</sup>. Nada que rebatir a este respecto. Dentro del marco provisto por el sistema de derechos fundamentales, Gish y quienes comparten sus convicciones religiosas están facultados a “educar a sus hijos conforme a sus creencias”<sup>194</sup> y, consecuentemente, a restringir su contacto con la narrativa *potteriana*.

En cambio, nadie puede ser exento de las medidas razonablemente proyectadas para asegurar iguales libertades a todos<sup>195</sup>. Tales personas, por tanto, no pueden invocar su libertad religiosa para excluir a sus hijos o hijas de la educación en la esfera de los derechos humanos. Los niños y las niñas bajo su potestad deberán aprender las mismas lecciones que sus compañeros de clase en dicha materia, aunque quizás se vean constreñidos a hacerlo con métodos menos amenos que los propuestos en el presente trabajo. Después de todo, en estos supuestos parece plenamente aplicable la prevención formulada por Marie Jean Antoine Nicolas Caritat –mejor conocido como Marqués de Condorcet– cuando, tras preguntarse si “un instructor puede enseñar a los niños aquello que considera un error cuando los padres lo exigen”, responde que “siempre es un crimen hacerse cómplice del mal que los padres quieren hacer a sus hijos”, y “abusar de su autoridad sobre espíritus débiles” para “corromper su razón natural”<sup>196</sup>.

Finalmente, sólo resta añadir que la misma razón que ampara a los padres y las madres que profesan determinadas creencias para rechazar la saga de Harry Potter, hace inaceptable cual-

<sup>190</sup> *Mozert vs. Hawkins County Public Schools*, cit., 1070, 1073. Una mínima honestidad intelectual nos impele a reconocer que la *derrota* de los reclamantes fue asaz relativa. En respuesta a esta decisión judicial, varios padres y madres retiraron a sus hijos de las escuelas públicas y los inscribieron en instituciones cristianas; los colegios del condado de Hawkins renunciaron al programa de lecturas impugnado y la propia editorial suprimió, en las ediciones posteriores de los libros de texto, los pasajes controvertidos. Brighouse, Harry, “Egalitarian liberals and school choice”, *Politics and Society*, Vol. 24, núm. 4, 1996, p. 467.

<sup>191</sup> Levinson, Meira, *The demands of liberal education*, cit., p. 53.

<sup>192</sup> Cfr. Guttman, Amy, “Children, paternalism and education: A liberal argument”, cit., p. 350; y Macedo, Stephen, “Liberal civic education and religious fundamentalism: The case of God v. John Rawls?”, *Ethics*, Vol. 105, Núm. 3, 1995, pp. 485-486.

<sup>193</sup> Gish, Kimbra Wilder, “Hunting down Harry Potter: An exploration of religious concerns about children’s literature”, cit., p. 262.

<sup>194</sup> *Idem*, p. 271.

<sup>195</sup> Macedo, Stephen, “Liberal civic education and religious fundamentalism: The case of God v. John Rawls?”, cit., p. 486.

<sup>196</sup> Condorcet, *Dissertation philosophique et politique, ou Réflexions sur cette question “S’il est utile aux hommes d’être trompés”*, s/l, s/e, 1790, p. 56.

quier pretensión de proscribirla públicamente. La libertad de unos para no leerla tiene idéntico valor que la libertad de otros para regocijarse en su lectura. La opinión proyectada por Deborah Laurs sobre este particular representa una poderosa advertencia con relación al daño que podría generar acceder a ese grado a las demandas de quienes le rechazan por considerarlo una ofensa a su religión. “Si prohibimos estos libros”, señala la académica neozelandesa, “estaremos invocando a un poder oscuro. Este Poder no es lo Oculto, sino la Ignorancia”<sup>197</sup>.

#### 4. Coda: ¿Potter hipodérmico?

“Pese a que las críticas sobre los libros [escritos por J. K. Rowling] han adoptado muchas formas”, observa Edmund M. Kern, “tienden a compartir una visión de los niños como recipientes altamente pasivos de significado y se inclinan, en mayor o menor medida, a ignorar la evidencia que sugiere lo contrario”<sup>198</sup>. Un estudiante de periodismo o comunicaciones, en efecto, probablemente encontraría múltiples afinidades entre las tres corrientes críticas que se han gestado en torno a Harry Potter y aquellas teorías que, bajo la inspiración de los paradigmas científicos conductistas (*behaviorism*), intentaron explicar la relación existente entre los medios de comunicación y la conducta social de los individuos desde los albores mismos de nuestras sociedades masificadas.

Hacia la década de los veinte del siglo pasado –merced al rol que jugó la propaganda en conflictos como la guerra entre España y los Estados Unidos (1898) o la Primera Guerra Mundial(1914-1918)–, cobró auge cierta escuela de pensamiento que constituyó la comunicación humana mediada por la industria cultural e informativa en una relación absolutamente asimétrica: de un lado, los medios omnipotentes, a los que bastaba con *lanzar el mensaje*; del otro, las masas atomizadas que *esperaban recibirlo* en total pasividad<sup>199</sup>. Tras esta concepción relumbraban las ominosas certidumbres sobre la maleabilidad del comportamiento humano que el conductismo infundiera a la sociedad de la época, cuya mejor expresión probablemente se encuentre en la célebre *apuesta* teñida con *ambiciones demiúrgicas* que formulara uno de los fundadores de dicha doctrina, John Broadus Watson:

Denme una docena de niños saludables, bien formados y mi propio mundo especial para criarlos en él, y les aseguro que elegiré uno entre ellos al azar y le adiestraré para que se convierta en un especialista de cualquier tipo que yo pueda escoger –médico, abogado, artista, jefe de mercadeo e incluso mendigo o ladrón– al margen de sus talentos, aficiones, tendencias, habilidades, vocaciones y raza de sus ancestros<sup>200</sup>.

Esta convicción conformó un auténtico cóctel ideológico con algunos de los postulados psicológicos y sociológicos más acreditados del periodo de entreguerras: por ejemplo, la uniformidad de la naturaleza humana, los mecanismos irracionales de respuesta a los estímulos o la acción presuntamente inconsciente de las masas. El modelo de comunicación resultante de semejantes premisas –conocido como “aguja hipodérmica” (*hypodermic needle theory*), “bala de plata” (*silver bullet theory*) o, más escuetamente, “estímulo-respuesta” (*stimulus-response theory*)– supone que los individuos son extremadamente vulnerables frente a los mensajes mediáticos, en vista de lo cual –consecuencia lógica– todas las personas expuestas a su influencia tienden a actuar conforme aquéllos les inciten: lo mismo, digamos, para odiar al extranjero en un enfrentamiento bélico, que para comprar inconscientemente determinados productos<sup>201</sup>. Al ser percibida en tales términos, la comunicación aparece simple y llanamente como un proceso que es ejercido unilateralmente sobre la audiencia, constituida al efecto en un *blanco* amorfo<sup>202</sup>.

Lejos de interpretarse como un inconveniente, la extrema sugestionabilidad atribuida al público fue apreciada como un instrumento eficaz para gestionar políticamente los grandes contin-

<sup>197</sup> Laurs, Deborah, “Ist ‘Harry Potter’ gut oder böse?”, en AAVV (Knobloch, Jörg, ed.), “*Harry Potter* in der schule. Didaktische annäherungen an ein phänomen”, Mülheim, Verlag an der Ruhr, 2001, p. 137.

<sup>198</sup> Kern, Edmund M., *The wisdom of Harry Potter*, cit., p. 129.

<sup>199</sup> De Fleur, Melvin y Ball-Rokeach, Sandra, *Theories of mass communication*, 3ª ed., Nueva York, Longman, 1975, p. 158.

<sup>200</sup> Watson, John B., *Behaviorism*, Nueva York, W. W. Norton, 1925, p. 82.

<sup>201</sup> De Fleur, Melvin y Ball-Rokeach, Sandra, *Theories of mass communication*, cit., p. 160. Véase asimismo Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación*, trad. de Antonio López Ruiz y Fedra Egea, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 28 y ss.

<sup>202</sup> Williams, Raymond, *Keywords. A vocabulary of culture and society*, cit., pp. 72-73.

gentes humanos concentrados en las urbes. Las “masas”, según argumentaba Harold Dwight Lasswell al término de la Primera Guerra Mundial, sin duda habían conseguido romper las “cadenas de hierro” que antaño les vinculaban por “amor personal y lealtad” a sus líderes, pero debían aceptar a cambio las nuevas “cadenas de plata” que les serían impuestas por el hechizo propagandístico<sup>203</sup>. No debemos perder de vista que en el periodo que corre entre ambas conflagraciones mundiales las aludidas “masas” adquirieron el estatus de piedra angular en todos los proyectos de organización sociopolítica: tanto de aquéllos que aspiraban a consolidar el modo de producción capitalista (que perseguían orientar a los individuos indiferenciados hacia la *producción* y el *consumo*), como de aquéllos que se afanaban en sustituirlo por el socialismo (que confiaban la *revolución* a unos proletarios igualmente indistintos). Esas masas reclamaban líderes que les instruyeran sobre cómo obrar, y tales líderes estaban autorizados a emplear los medios de comunicación masiva para encauzar la acción colectiva bajo su voluntad. De este modo, el propio Lasswell declaraba entusiasta:

[...] la Gran Sociedad [...] requiere un nuevo y más sutil instrumento para unir a miles e incluso a millones de seres humanos en una masa amalgamada de odio, voluntad y esperanza [...]. Este nuevo martillo y yunque de la solidaridad se llama propaganda [...]. La propaganda es una concesión a la racionalidad del mundo moderno. Un mundo alfabetizado, un mundo lector, un mundo escolarizado prefiere medrar en argumentos y noticias [...]. Todo el aparato de la erudición difusa populariza los símbolos y formas del estímulo pseudo-racional: el lobo de la propaganda no duda en disfrazarse bajo la piel del cordero. Todos los hombres volubles de nuestros días –escritores, reporteros, predicadores, conferencistas, profesores, políticos– son arrastrados al servicio de la propaganda para amplificar una voz maestra. Todo es conducido con el decoro y la fullería de la inteligencia, porque esta es una época racional que exige su carne cruda cocinada y aderezada por diestros y hábiles *chefs*<sup>204</sup>.

En nuestros días, estas tesis han sido superadas y sustituidas por paradigmas comunicativos más sofisticados que se fundan en la *interacción* existente entre los medios y el público<sup>205</sup>. Sin embargo, múltiples argumentos de los críticos de Harry Potter a los que me he referido en las páginas previas parecen estar orientados justamente en el sentido contrario, y haber optado por resucitar la teoría de la *aguja hipodérmica*. Unos, temen que la lectura de la serie idiotice irremediablemente al público que tenga la *mala fortuna* de hacerse con uno de los ejemplares; otros, recelan del conformismo mercantil que, con la concomitante pérdida del sentido crítico, pueda suscitar en tales lectores y lectoras; los últimos, desesperan ante los senderos de perdición con que los relatos *potterianos* seducen a quienes van por esta vida ignorantes de que Luzbel les acecha en cada letra impresa. En cada supuesto encontramos, al lado de las víctimas potenciales, los redentores aguerridos. Cada caso es un recuento de los peligros ocultos para los no iniciados, que solamente cierto grupo de iluminados es capaz de desvelar y prevenir. Todos, a la postre, reviven el pánico ético-político que Serguei Tchakhotine resumiera magistralmente en el título de su análisis sobre los poderes mediáticos, publicado por vez primera en el año de 1939: *Le viol des foutes par la propagande politique* (*La violación de las masas por la propaganda política*)<sup>206</sup>. Bástenos, a estos efectos, sustituir la expresión “propaganda” por “Harry Potter” para compendiar el sentir de quienes aspiran a protegernos de la lectura de sus peripecias aunque así no lo hayamos solicitado.

A lo largo de este capítulo he intentado mostrar que determinadas valoraciones asumidas dentro de las principales corrientes críticas construidas en torno a la narrativa *potteriana* entrañan, en muchos casos, una lectura parcial e ideológicamente sesgada de ésta. Toca ahora apuntar, para concluir, que también denotan una profunda desconfianza en las aptitudes analíticas del público lector que, en última instancia, podría traducirse en cierto desprecio hacia la democracia. A fin de cuentas, la legitimidad democrática requiere confianza en la libertad ciudadana; y el ejercicio de esta libertad exige a su vez que, a despecho del más sutil o agresivo ardid publicitario, cada uno sea capaz de razonar, por sí mismo y en diálogo con otras personas –bajo condiciones de igualdad–, cuáles son las decisiones colectivas justas desde el punto de vista de los intereses comunes a todos los integrantes de la sociedad política.

<sup>203</sup> Lasswell, Harold D., *Propaganda Technique in World War I*, Cambridge, MIT Press, 1971, p. 222.

<sup>204</sup> *Idem*, pp. 220-221.

<sup>205</sup> Cfr. Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación*, cit., pp. 89 y ss.

<sup>206</sup> Tchakhotine, Serguei, *Le viol des foutes par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1992.

# 3

## CLAVES PARA LA LECTURA POLÍTICA DE UN CUENTO DE HADAS, O CÓMO CONVERTIR *CENICIENTA* EN 1984

Con frecuencia abrumadora, los relatos sobre Harry Potter han sido irreflexivamente circunscritos a dos géneros literarios que suelen considerarse emparentados entre sí: el *infantil* y el *fantástico* (o, en forma intercambiable con éste, el *cuento de hadas*)<sup>1</sup>. Esto ha influido de manera decisiva sobre los términos en que se ha realizado la lectura de dichas historias, puesto que toda definición de un género determina, a su vez, la representación de la obra literaria<sup>2</sup>. Dicho en otras palabras, los géneros –según la instructiva definición de dicho término propuesta por Fredric Jameson– “son esencialmente *instituciones literarias*, o contratos sociales entre un escritor y un público concreto, cuya función consiste en especificar el uso propio de un artefacto cultural particular”<sup>3</sup>. El género literario se configura así como un modelo de escritura para el autor, un horizonte de expectativas para el lector y, en general, una señal para la sociedad. Según lo explica el propio Jameson:

Los actos de habla de la vida cotidiana se encuentran en sí mismos marcados con indicaciones y señales (entonación, gestualidad, deixis y pragmática contextuales) que aseguran su apropiada recepción. En las situaciones mediatizadas de una más compleja vida social –y la emergencia de la escritura frecuentemente ha sido tomada como paradigma de tales situaciones– los signos perceptivos deben ser reemplazados por convenciones si quiere evitarse que el texto en cuestión sea abandonado a una multiplicidad de usos a la deriva<sup>4</sup>.

La creación literaria sintetiza tales *convenciones* en los géneros. Toda persona que se apresta a escribir literatura lo hace sobre un molde que ya conoce, incluso en los casos en que pretende traspasarlo o transgredirlo<sup>5</sup>. Los lectores también se acercan al texto literario por mediación de ciertos modelos. Cuando se inclinan, digamos, a leer un cuento o una poesía, conocen de ante-

<sup>1</sup> Cfr. Neumann, Iver, “Pop goes religion. Harry Potter meets Clifford Geertz”, *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 9, Núm. 1, 2006, p. 82.

<sup>2</sup> Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, París, Seuil, 2005, pp. 7 y ss.

<sup>3</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Londres, Routledge, 1986, p. 106. Para una explicación general del perfil institucional que, en sede de teoría literaria, corresponde al género, véase asimismo Garrido, Miguel Ángel, *Nueva introducción a la teoría de la literatura*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 283 y ss.

<sup>4</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., p. 106.

<sup>5</sup> C. S. Lewis explicaba, desde su propia experiencia, la relación entre el género literario y el autor de la siguiente forma: “En la cabeza del autor borbotea de vez en cuando el material de una historia. En mi caso, todo comienza invariablemente con una imagen mental. Pero este fermento no conduce a nada si no viene acompañado del deseo de una Forma: verso o prosa, relato corto, novela, teatro o la que sea. Cuando uno y otra encajan, el impulso del Autor está completo y en su interior se forja algo que pugna por salir”. Lewis, C. S., “Sometimes fairy stories may say best what’s to be said”, en *IBID. Of this and other worlds*, edición de Walter Hooper, Londres, Collins, 1982, pp. 71-72.

mano aquéllo que pretenden encontrar en el entramado textual. Asimismo, en los casos en que se ven defraudados respecto a sus expectativas –porque, digamos, la novela que deseaban disfrutar es en realidad una obra de teatro en que los diálogos no se encuentran convencionalmente destacados– el inicial extrañamiento y el posterior reconocimiento de una estrategia diferente demuestran la operatividad del género como horizonte de referencia<sup>6</sup>.

La enorme importancia que reviste la identificación del género correspondiente a una obra literaria para efectos de su comprensión es innegable. En el caso de los libros de Harry Potter, empero, esta no es una tarea sencilla. En el capítulo previo asenté que algunos críticos han explicado la impresionante popularidad que gozan las narraciones protagonizadas por Harry Potter a partir de la combinación de géneros literarios que es apreciable en ellos. Anne Hiebert Alton manifiesta sobre el particular:

Géneros tradicionalmente descalificados en cuanto “despreciables” –incluyendo los pasquines [*pulp fiction*], el misterio, las historias góticas y horrorosas, la ficción detectivesca, las fábulas escolares y sus parientes próximos, las historias deportivas, así como las publicaciones seriadas– aparecen a lo largo de los libros de Harry Potter, a la par que otros géneros “principales” (al menos en la literatura infantil) como la fantasía, las aventuras, la gesta romántica o el mito. Antes que crear un bodrio carente de un patrón reconocible o específico, Rowling ha fusionado estos géneros en un mosaico más amplio, que no solamente conecta las expectativas genéricas de los lectores con el tremendo éxito y popularidad de las series sobre Harry Potter, sino que también delinea los patrones bajo los cuales éstas transmiten un significado literario<sup>7</sup>.

Una opinión similar es sostenida por Celia Vázquez García y María Dolores González Martínez, quienes afirman que las novelas de Harry Potter se ajustan a los modelos genéricos de la literatura fantástica, la *bildungsroman* (vocablo alemán acuñado para designar las historias que describen las tribulaciones de una persona joven en su tránsito hacia la madurez), la novela escolar y el relato detectivesco<sup>8</sup>. En la opinión de Vázquez García y González Martínez, “la obra de Rowling no se caracteriza precisamente por su originalidad”, en cuanto que “parece más bien un compendio de referencias directas o indirectas a otras obras”, aunque reconocen que “[s]u mérito estriba en saber aunar de manera coherente diferentes estilos literarios para obtener como resultado una obra entretenida y bien construida”<sup>9</sup>.

Daniela Caselli llega, desde idénticas premisas, a conclusiones opuestas. Caselli destaca que los relatos sobre Harry Potter han puesto en evidencia que “la cuestión de la intertextualidad media preocupaciones centrales acerca del valor literario, la originalidad y la autoría”<sup>10</sup>. Desde su punto de vista, es cierto que la ascendencia literaria de los textos *potterianos* ha sido normalmente establecida mediante la referencia a “obras específicas de la literatura infantil”, o “a los mitos y cuentos de hadas”. No obstante, a diferencia de Vázquez García y González Martínez, Caselli considera que “dichos paralelos genéricos [con otras obras literarias...] pueden coexistir con la afirmación de que Harry Potter es un fenómeno original, auténtico y espontáneo”<sup>11</sup>. Para Caselli, “[e]l niño [Harry] es el libro: inocente, nuevo, una constante fuente de maravilla y, no obstante, el producto de un linaje”<sup>12</sup>.

Margarita Carretero González, por su parte, advierte que el “gran logro” alcanzado por Rowling radica en el “manejo de los elementos que la tradición ha puesto en sus manos para crear un cuento de hadas posmoderno”, cuyo antecedente más lejano se remonta a *Cenicienta*<sup>13</sup>. Ca-

<sup>6</sup> Garrido, Miguel Ángel, *Nueva introducción a la teoría de la literatura*, cit., p. 283.

<sup>7</sup> Alton, Anne Hiebert, “Generic fusion and the mosaic of Harry Potter”, en AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.), *Harry Potter's World. Multidisciplinary critical perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 141.

<sup>8</sup> Vázquez García, Celia y González Martínez, María Dolores, *J. K. Rowling y Harry Potter: el éxito de la magia o la magia del éxito*, Vigo, Universidade de Vigo, 2001, pp. 14 y ss. Para una brevísima caracterización de la *bildungsroman* (que es designada en inglés como *coming-to-age fiction*, y que podríamos traducir al castellano como *novela de educación o crecimiento*), véase Russell, David, *Literature for children. A short introduction*, 5ª ed., Boston, Pearson, 2005, p. 217.

<sup>9</sup> Vázquez García, Celia y González Martínez, María Dolores, *J. K. Rowling y Harry Potter: el éxito de la magia o la magia del éxito*, cit., p. 13.

<sup>10</sup> Caselli, Daniela, “Reading intertextuality. The natural and the legitimate: intertextuality in Harry Potter”, en AAVV (Lesnik-Oberstein, Karin, ed.), *Children's literature. New approaches*, Basingstoke, Palgrave, 2004, p. 168.

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 168-169.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 184.

<sup>13</sup> Carretero González, Margarita, “A male Cinderella: heritage and reception of Harry Potter books”, en AAVV, *A life in words. A miscellany celebrating twenty-five years of association between the English Department of Granada University and Mervyn Smale (1977-2002)*, Granada, Universidad de Granada, 2002, p. 54.

retero recapitula la trama *potteriana* en los siguientes términos: “Un huérfano criado por malvados adultos que no sólo son insensibles ante sus sufrimientos, sino que lo humillan aún más por la excesiva devoción que profesan a otro niño de la misma edad que el protagonista, resulta ser un héroe oculto, respetado y admirado fuera de su ambiente normal; en este caso, el mundo mágico alternativo”. Resumida así hasta su mínima expresión, parece evidente que la serie sobre Harry Potter corresponde narrativamente al “sustrato básico de muchos cuentos de hadas tradicionales y clásicos infantiles [...] o incluso de algunas telenovelas baratas que mantienen a los televidentes enganchados a la pantalla hasta el último capítulo”<sup>14</sup>.

Todas estas impresiones críticas –coincidentes, según puede apreciarse, en lo fundamental– concuerdan también (aunque sea parcialmente) con los propósitos autorales declarados por J. K. Rowling, quien, durante la ceremonia de aceptación del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia en el año 2003, exteriorizó lo siguiente:

Desde luego mi intención no fue ni enseñar ni predicar a los niños. De hecho, creo que salvo raras excepciones, las obras de ficción infantil sufren si el autor o autora está más interesado en instruir a sus lectores que en cautivarlos con un cuento. Sin embargo, siempre he creído que los libros de Harry Potter son altamente morales. Quise representar las ambigüedades de una sociedad donde la intolerancia, la crueldad, la hipocresía y la corrupción abundan, para demostrar mejor lo heroico que es, cualquiera que sea tu edad, luchar en una batalla que nunca se ganará. Y también quise reflejar el hecho de que la vida entre los once y los diecisiete años puede ser difícil y confusa, aun estando armado con una varita mágica<sup>15</sup>.

Aun a riesgo de incurrir en repeticiones cansinas, es imprescindible recalcar que los elementos morales acentuados por Rowling en las ficciones *potterianas* son –según la propia autora– fundamentalmente dos: a) el complejo proceso de maduración que debe seguir toda persona, pese a que se encuentre “armada con una varita mágica”, y b) una sociedad profundamente marcada por la injusticia, contra la cual el héroe (o la heroína), *cualquiera que sea su edad, libra una batalla que nunca se ganará*. Ello nos permite establecer un punto de partida para el análisis hermenéutico de las novelas *potterianas* básicamente contrario al postulado por algunos críticos –destacadamente, Edmund Kern– que han ceñido la interpretación moral de aquéllas al ámbito de la virtud privada (Kern insiste en que la actitud personal de Harry ante la adversidad ilustra las bondades de una vida virtuosa según los parámetros del *estoicismo*)<sup>16</sup>. Antes bien, quien parece haber acertado plenamente en el diagnóstico sobre el íntimo vínculo existente entre el trasfondo ético y el género literario atribuibles a la saga de Harry Potter fue Steve Weisman, quien, tras la publicación de *El Cáliz de Fuego*, anotaba en las páginas editoriales del *New York Times*: “[...] el contexto del libro es mágico, pero su tema es la sociedad”<sup>17</sup>.

Tras la publicación del quinto episodio de la serie, durante una entrevista concedida a la revista *Time* la propia Rowling insistiría respecto a la intencionalidad social que, como autora, procuró imprimir a la narrativa *potteriana*. “Estaba intentando subvertir el género [fantástico]”, declaró. A continuación, preguntó a su entrevistador (y se respondió a sí misma): “Harry parte hacia este mundo mágico, pero ¿es acaso mejor que el que ha abandonado? Únicamente porque conoce personas más amables”. La magia, apuntó Rowling, no elimina por sí misma el prejuicio, la pobreza o la muerte, sino que en muchos sentidos “complica la vida” del joven hechicero<sup>18</sup>. La gentileza que el protagonista percibe en la comunidad mágica reposa esencialmente sobre las *buenas personas* que ahí encuentra, esto es, tanto en el afecto que éstas le prodigan –y que sus

<sup>14</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>15</sup> Rowling, J. K., *Discurso Original Premio Concordia 2003* [en línea] <http://www.fundacionprincipedeasturias.org/esp/04/premiados/discursos/discursorig784.html> (Consulta de 10 de enero de 2007).

<sup>16</sup> “Es mi opinión”, escribe Kern, “que la naturaleza de la moralidad puesta en juego en los libros de Rowling es, en última instancia, *personal* antes que *política* o *religiosa*”. Kern, Edmund M., *The wisdom of Harry Potter. What our favorite hero teaches us about moral choices*, Nueva York, Prometheus, 2003, p. 135. Dicho autor elaboró una síntesis de su peculiar interpretación ética de los relatos sobre Harry Potter para el Congreso *Nimbus 2003*: “Imagination at work: Harry Potter and the stoic virtue”, en AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.), *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005, pp. 380-392.

<sup>17</sup> Weisman, Steve, “A Novel that is a Midsummer Night’s Dream”, *New York Times*, Julio 11 de 2000, p. A30.

<sup>18</sup> Grossman, Lev, “J. K. Rowling, Hogwarts and all”, *Time*, Vol. 166, Núm. 4, 25 de Julio de 2005, pp. 60-65. *Mutatis mutandis*, esta misma idea está recogida en *Los Cuentos de Beedle el Bardo*, último *spin-off* de la serie *potteriana*. En tales relatos, apunta Rowling en la introducción, “los héroes y heroínas saben hacer magia, pero aun así les resulta tan difícil como a nosotros resolver sus problemas” (p. 12).

parientes *muggles* le escatiman- como en el profundo sentido de justicia que suele inspirar los actos de quienes, precisamente, integran su entorno más íntimo.

Sobre esta base, podemos adherirnos a la hipótesis (explorada, como hemos visto, por una significativa corriente crítica) conforme a la cual los modelos en los cuales Rowling inspiró su trabajo autoral comprenden un *mosaico* de géneros literarios. El interés que guía la presente investigación, por supuesto, difiere del que ha motivado otros estudios, de manera que obviaré la exploración del género literario como principio explicativo de la popularidad que goza la obra de J. K. Rowling (sumamente común en los trabajos académicos dedicados al análisis de ésta) para enfatizar, en cambio, los aspectos sociales o políticos inscritos en ella. Así, cada uno de los objetivos narrativos establecidos por la propia J. K. Rowling me permitirá caracterizar los relatos sobre Harry Potter como una fusión genérica entre dos tipos de textos: primero, la *fórmula iniciática de una "bildungsroman"* que se inscribe en un *contexto fantástico* bajo el cual el héroe crece y madura a medida que descubre su destino; y, segundo, la *distopía política*, que cabe caracterizar de manera preliminar (a reserva de explorar el concepto con mayor detalle más adelante, en este capítulo y en los subsiguientes) como el relato sobre un estado social extremadamente protervo dado el terror, la escasez o la opresión que en él imperan.

No obstante, es preciso reconocer que, a la luz de las tesis imperantes al día de hoy en la Teoría de la Literatura, resulta muy problemático enlazar el estudio de un texto con una pretendida intención autoral. "Como institución", nos advierte Roland Barthes, "el autor está muerto: su persona civil, pasional, biográfica, ha desaparecido; desposeída, ya no ejerce sobre su obra la formidable paternidad cuyo relato se encargaban de establecer y renovar tanto la historia literaria como la enseñanza y la opinión"<sup>19</sup>. Esta limitante teórica nos impide incurrir en lecturas ingenuas -endémicas en el caso de J. K. Rowling, cuyos comentarios sobre los libros que escribe son usualmente adoptados como pautas normativas para su interpretación- que atribuyan al autor una total responsabilidad sobre los contenidos de los mensajes transmitidos mediante el acto comunicativo que subyace a la obra literaria. Siempre existirán lectores y lectoras cuya particular visión respecto a un texto determinado posea el potencial para interrumpir no solamente las formas en que normalmente se entiende éste, sino también los designios del autor o la autora.

Con todo, la prevención contra una lectura ingenua del papel que juega Rowling (o cualquier otra figura autoral) en la construcción del sentido de su creación literaria no dispensa que tengamos en consideración su voz para enriquecer nuestra(s) posible(s) lectura(s) de aquélla. La *muerte del autor* debe asumirse con algunos matices para efectos de la comprensión de un texto literario. "William Shakespeare", observa Harold Bloom al respecto, "escribió treinta y ocho obras de teatro, veinticuatro de ellas obras maestras, pero [...] la energía social nunca ha escrito ni una sola escena. La muerte del autor es un tropo, y bastante pernicioso; la vida del autor es por el contrario una entidad cuantificable"<sup>20</sup>. Aunque ya no ejerza -parafraseando a Barthes- una *formidable progenitura* sobre la obra, debemos conceder a Bloom que el autor no es una institución literaria enteramente prescindible.

Lector y autor se reclaman mutuamente. En el supuesto específico de las ficciones narrativas, el alejamiento de la función didáctica del texto, sumado a la concomitante aproximación a sus dimensiones estéticas, requieren que el lector identifique en aquél significados que no siempre han sido manifestados expresamente por el autor. No obstante, al hacer confluír en la ficción significados nuevos, el lector se encuentra sujeto a una lógica de la significación que mantiene en perpetua tensión la dialéctica entre la libertad de interpretación y la fidelidad al contexto estructurado en que tal significación fue emitida. Esta relación dialéctica permite, por un lado, que el lector recoja las insinuaciones de ambigüedad del texto y llene libremente la forma incierta con códigos adecuados; y, por otro, que se aproxime a éste de modo que las relaciones contextuales bajo las que fue emitido le expliquen los términos en que fue construido, como un acto de fidelidad al autor y a su tiempo.

En resumen, no podemos suprimir la libertad del lector, pero tampoco está en nuestra mano borrar la huella que todo creador deja sobre su obra. Por tanto, aunque es cierto que no existe una lectura absolutamente correcta de un autor, cuando menos podemos identificar aquellas formas abiertamente incorrectas de leerlo. Cabe colegir entonces que la opción metodológica

<sup>19</sup> Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, en IBID, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de Seuil, 2002, tomo IV, p. 235. En otro célebre ensayo, Barthes apunta: "Nosotros sabemos que para devolver a la escritura su porvenir, es necesario invertir el mito: el nacimiento del lector debe pagarse con la muerte del Autor". Véase "La mort de l'auteur", en IBID, *Œuvres complètes*, cit., tomo III, p. 45.

<sup>20</sup> Bloom, Harold, *The Western canon. The books and School of the Ages*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1993, p. 37.

más conveniente para leer las ficciones narrativas consiste, parafraseando a Umberto Eco, en *asumir al autor como hipótesis interpretativa*<sup>21</sup>. En este sentido, las reflexiones que la autora de las historias sobre Harry Potter ha realizado en torno a su propia obra (entendida la palabra “autora” en cuanto designa a una persona real, y no sólo como alusión a una función implícita en la creación literaria) pueden constituirse en criterios orientadores –que no verdades absolutas– para una interpretación más fecunda de ésta.

## 1. Harry Potter vs. Cenicienta: ¿un clásico cuento de hadas?

El cuento de hadas generalmente nos remite a la idea de *fantasía* –puesto que, por más que tengamos deseos de ello, el universo feérico nunca nos ha sido accesible, a no ser mediante el ejercicio de nuestra imaginación– y ésta, a su vez (quizás debido a los tiempos *desencantados* que corren), a la noción de *literatura infantil*. Semejante esquematización obedece, en realidad, a una visión sumamente simplificada de creaciones literarias que suelen ser, en sí mismas, más complejas e infinitamente más ricas. Es cierto que los tres géneros que he mencionado –el cuento de hadas, el relato fantástico y la literatura infantil– a menudo han aparecido relacionados entre sí en diversas obras, pero de ello no se sigue que se encuentren necesariamente emparejados: cada uno de ellos constituye un ámbito literario distinto, que es preciso definir por separado.

### 1.1. La inocencia como prejuicio: literatura infantil e ideología

Comencemos por el último entre los tres géneros literarios mencionados. La noción de “literatura infantil” puede razonablemente vincularse con un conjunto de textos leídos por y especialmente adecuados (o particularmente placenteros) para los miembros de un grupo al que reconocemos dentro de un ámbito temporal que calificamos como “infancia”<sup>22</sup>. Ya hemos visto, empero, que la definición de la voz “literatura” conlleva serias dificultades teóricas, que ciertamente no son menores cuando lo que se pretende es precisar los contenidos conceptuales de lo “infantil”<sup>23</sup>. Al día de hoy, la distinción entre los libros para niños y niñas y aquéllos destinados al público adulto difícilmente podría considerarse incontestable. Así lo han probado las propias novelas que protagoniza Harry Potter, que ocuparon los primeros lugares en la lista de *best-sellers* del *New York Times* hasta que –como quedó dicho en el capítulo previo– en julio del 2000 dicho rotativo optó por crear un listado separado de libros destinados a la niñez<sup>24</sup>. Tal parece que Harry Potter ha demostrado que C. S. Lewis llevaba razón cuando afirmó: “Me siento inclinado a establecer como canon que un relato infantil que sólo es disfrutado por los niños es un mal relato infantil”<sup>25</sup>. Aunque debemos reconocer que Peter Hunt acierta al aseverar que este tipo de pronunciamientos “genera más calor que luz” respecto al concepto de la literatura infantil<sup>26</sup>, resulta asaz significativo que uno de los más importantes autores contemporáneos de libros para niños y niñas rehusase a diferenciar entre dicha esfera de la creación literaria y aquella usualmente calificada como “*adulta*”.

En última instancia, C. S. Lewis simplemente se hizo eco de una arraigada tradición occidental. La Antigüedad clásica, más preocupada en forjar eficazmente ciudadanos que en hacer amable la puericia del individuo, no se preocupó por desarrollar libros especiales para dicha etapa de la vida, situación que se prolongaría hasta los albores de la Modernidad<sup>27</sup>. La Edad Media, en efecto, tampoco conoció este tipo de literatura: antes bien, los niños y las niñas *compartían* los libros cuyos temas y estilo correspondían, en principio, a los intereses de los adultos<sup>28</sup>. Un claro

<sup>21</sup> Eco, Umberto, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, 3ª ed., trad. de Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1993, pp. 89 y ss.

<sup>22</sup> Hunt, Peter, *Criticism, theory and children's literature*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 61.

<sup>23</sup> Cfr. Rudd, David, “Theorising and theories: how does children's literature exist?”, en AAVV (Hunt, Peter, ed.), *Understanding children's literature. Key essays from the second edition of The International Companion Encyclopedia of Children's Literature*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2005, pp. 15 y ss.

<sup>24</sup> Cfr. Byam, Paige, “Children's literature or adult classic? Harry Potter and the Great Tradition”, en AAVV, *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium*, cit., pp. 343-344.

<sup>25</sup> Lewis, C. S., “On three ways of writing for children”, en *IBID, Of this and other worlds*, cit., p. 59.

<sup>26</sup> Hunt, Peter, *Criticism, theory and children's literature*, cit., p. 43.

<sup>27</sup> Townsend, John Rowe, *Written for children. An outline of English-language children's literature*, 3ª ed., Londres, Penguin, 1987, p. 3.

<sup>28</sup> Hunt, Peter, *An introduction to children's literature*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 37.

ejemplo de esto es el famoso *Treatise on the Astrolabe* (*Tratado sobre el Astrolabio*, escrito hacia 1391), que Geoffrey Chaucer dedicó a “el pequeño Lewis”, un hijo suyo o de alguno de sus amigos [*Lyte Lowys my sone*]. El único signo de que el texto se encuentra dirigido a un lector joven reside en que el poeta manifiesta que eligió para redactarlo “desnudas palabras inglesas” [*naked words in Englissh*] debido a que el aludido *pequeño Lewis* aún no dominaba el manejo del latín [*Latyn ne canst thou yit but small, my litel sone*]<sup>29</sup>.

La infancia fue escasamente reconocida (y reconocible) en Occidente hasta las postrimerías del siglo XVII, época en que comienza a apreciarse un cambio en el estatus social atribuido a los niños y las niñas. El libro infantil, podemos convenir con Walter Benjamin, *nace a la par que la Ilustración*. “Los filántropos”, apunta Benjamin con relación a dicho periodo histórico, “pusieron a prueba, con su pedagogía, un vasto programa de formación humanitaria” que encontró en la palabra impresa un apoyo capital. Convencidos de que el ser humano es “piadoso, bueno y sociable por naturaleza”, concluyeron que “debía ser posible convertir al niño, el ser natural por excelencia, en el hombre más piadoso, mejor y más sociable por medio de la educación”. El libro infantil de los primeros tiempos fue por tanto, según concluye –con total exactitud– Benjamin, fundamentalmente “edificante” y “moralista”<sup>30</sup>.

Así, hacia el año de 1668, Jean de la Fontaine dedicó la primera edición de sus *Fables Choisies* a “Monseigneur Le Dauphin”, el hijo de seis años de Luis XIV<sup>31</sup>. En la epístola introductoria, La Fontaine asienta: “He osado, mi señor, a presentarle algunos Ensayos que son un entretenimiento conveniente para sus primeros años. Está usted en una edad en que la diversión y los juegos son permitidos a los Príncipes, pero al mismo tiempo debe entregar algunos de sus pensamientos a reflexiones serias. Todo eso se encuentra en las Fábulas que debemos a Esopo. La apariencia en ellas es pueril, debo confesarlo, pero esa puerilidad sirve de envoltura a verdades importantes”<sup>32</sup>. Los términos en que La Fontaine plantea la apología de Esopo anticipan, en buena medida, la determinación de una esfera de la creación literaria orientada al gusto de los niños y las niñas: las fábulas, admite el escritor francés, *son pueriles* y, precisamente por ello, *resultan adecuadas para que el joven Delfín medite sobre ciertas cuestiones morales*.

Debemos a John Locke –y a su idea de que la mente infantil constituye una *tabula rasa* naturalmente dispuesta a la adquisición de conocimientos– el primer planteamiento formal sobre la necesidad de libros específicamente destinados al gozo o la diversión de los niños y las niñas<sup>33</sup>. En su ensayo titulado *Some thoughts concerning education* (1693), Locke abogó por la utilización de métodos pedagógicos menos rigurosos que los usualmente aplicados en el siglo XVII. Por obvias razones, tal revisión educativa incidía también en el ámbito de la alfabetización. Locke pensaba que los niños debían ser “enseñados a leer, sin percibir esto como algo distinto que un deporte, y jugar con aquello mismo por lo que otros son azotados”<sup>34</sup>. Una vez que, mediante estas “gentiles maneras” hubiesen sido introducidos en las letras, Locke sugería que se les permitiera el acceso a “algún sencillo libro placentero adecuado a su capacidad”, que sirviera como recompensa a las “congojas de la lectura”, pero que no llenara sus cabezas con “bagatelas per-

<sup>29</sup> Chaucer, Geoffrey, *A Treatise on the Astrolabe*, en IBID, *Works*, edición de F. N. Robinson, Londres, Oxford University Press, 1974, p. 545. Entre los primeros libros propiamente enfocados al público infantil y juvenil descuella el pequeño tratado de buenas maneras titulado *De civilitate morum puerilium* (1530), que Erasmo de Rotterdam dedicó “al niño Enrique de Borgoña”, aunque con la expresa intención “de que con más agrado aprendan estas cosas [los principios de cortesía y civilidad] los niños todos por el hecho de que estén dedicadas a uno de la más larga fortuna y de las más altas esperanzas”. Sin embargo, el objeto del texto en cuestión no era deleitar a sus lectores sino procurar que, desde la niñez, el “decoro exterior del cuerpo” se conformase con “un alma bien compuesta”. Cfr. Rotterdam, Erasmo de, *De la civilidad en las maneras de los niños*, 2ª ed. bilingüe, trad. de Agustín García Calvo, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/Centro de Investigación y Documentación Educativa, 2006, pp. 15 y 17. Aunque enfocado a un ámbito de materias considerablemente más amplio, un propósito didáctico similar es apreciable en el célebre *Orbis Sensualium Pictus* (1658), primer texto ilustrado para niños. Véase Komenský (Comenius), Jan Amos, *Visible World, or A Picture and Nomenclature of All the Chief Things that are in the World; and of Mens Employments therein*, trad. inglesa de Charles Hoole, Londres, J. Kirton, 1659.

<sup>30</sup> Benjamin, Walter, “Alte vergessene Kinderbüchen”, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. III, p. 15. Aunque Benjamin únicamente enfoca su análisis a la literatura alemana, sus observaciones son aplicables a la historia de las ficciones infantiles en general.

<sup>31</sup> Fontaine, Jean de la, *Fables choisies mises en vers*, París, Barbin, 1688, p. I. La epístola dedicatoria, el prefacio y la biografía de “Esopo el Frigio” que preceden a las fábulas carecen de paginación, de modo que he comenzado a contarla precisamente a partir del rótulo citado, que marca el inicio de los aludidos textos preliminares.

<sup>32</sup> *Idem*, p. II.

<sup>33</sup> Townsend, John Rowe, *Written for children*, cit., p. 12.

<sup>34</sup> Locke, John, *Some thoughts concerning education*, en IBID, *The educational writings of John Locke*, introducción y notas de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, § 149.

fectamente inútiles”, o que asentara en ellos “los principios del vicio y la insensatez”<sup>35</sup>. Según Locke, los libros que mejor servían a este propósito eran las *Fábulas* de Esopo y *Reynard the Fox*, un relato medieval de origen germano (sumamente popular en la frontera entre Francia y Flandes), traducido por William Caxton al inglés en el año de 1481, que trata sobre los conflictos entre un astuto zorro (Reynard) y un lobo poco afortunado (Isengrim)<sup>36</sup>.

Ninguna de las obras recomendadas por Locke, empero, es propiamente “infantil”. El propio filósofo inglés reconoce que las *Fábulas* son “historias aptas para deleitar y entretener a un niño”, pero que igualmente “proveen reflexiones útiles a un hombre”<sup>37</sup>. La historia asiste al filósofo inglés en esta materia: según el testimonio platónico, incluso Sócrates memorizó las fábulas esópicas y las versificó en la prisión durante los últimos días de su vida<sup>38</sup>. *Reynard the Fox*, por su parte, tampoco fue pensado para cautivar a los niños y las niñas: más bien se trata de un *conte à rire*, una sátira cuyo elemento humorístico está fundado en la parodia de la sociedad feudal y los romances cortesanos. No debe extrañarnos, por tanto, que a lo largo del siglo XVIII tres libros originalmente escritos para adultos fuesen adoptados como los primeros integrantes del canon literario infantil: *The Pilgrim's Progress*, de John Bunyan (1678); *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1719); y *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift (1726)<sup>39</sup>.

El segundo de estos textos constituye la única lectura que Rousseau concede a Émile. A diferencia de Locke, el ginebrino pensaba que “[l]as fábulas pueden instruir a los hombres, pero es necesario decir la verdad desnuda a los párvulos”, puesto que “tan pronto como se la cubre con un velo, ellos no se molestan ya en levantarlo”<sup>40</sup>. Rousseau desapruueba las fábulas en cuanto instrumento educativo debido a que, desde su punto de vista, los niños no las comprenden cabalmente y, peor aún, están imbuidas de una moral que corrompe a la juventud al mostrar que sólo los más fuertes y astutos merecen vencer en la vida. Rousseau percibe la tradición esópica revivificada por La Fontaine como el panegírico de una sociedad competitiva y despiadada, cuyo orden moral tolera que el más poderoso avasalle al débil y que el más listo embauque al lerdo. Tales relatos, concluye, inclinan a los entendimientos inexpertos a “amar el vicio con que se saca partido de los defectos de los otros”<sup>41</sup>. En cambio, apunta que “Robinson Crusoe en su isla, solo, privado de la ayuda de sus semejantes y de instrumentos de todas las artes, proveyendo sin embargo a su subsistencia, a su conservación, y procurándose al mismo tiempo cierto tipo de bienestar”, representa “un objeto interesante para toda edad”, y que “uno puede hacer agradable a los niños de mil maneras”<sup>42</sup>.

Pese a las iniciales desavenencias entre Locke y Rousseau sobre los libros que debían integrar el canon infantil, lo cierto es que las pautas sociales y culturales para el surgimiento de una literatura exclusivamente destinada a los niños y las niñas estaban dadas. A modo de ejemplo, bástenos anotar que en el año de 1697 Charles Perrault publicó la famosa antología titulada *Histoires ou contes du temps passé* (conocida también como *Contes de ma Mère l'Oye* debido al rótulo impreso en su frontispicio), que incluye los siguientes títulos: *Le Petit Chaperon Rouge* (“La Caperucita Roja”); *Les Fées* (“Las Hadas”); *La Barbe Bleue* (“Barba Azul”); *La Belle au Bois Dormant* (“La Bella Durmiente del Bosque”); *Le Maître Chat, ou le Chat Botté* (“El Gato con Botas”); *Cendrillon, ou la Petite Pantoufle de Verre* (“Cenicienta”); *Riquet à la Houppe* (“Ricardito el Copetudo”), y *Le Petit Poucet* (“Pulgarcito”)<sup>43</sup>. Una edición posterior, de 1742 –citada en este trabajo–, incluyó también *L'Adroite Princesse* (“La princesa sagaz”), un cuento originalmente publicado en

<sup>35</sup> *Idem*, § 156.

<sup>36</sup> *Ibidem*. Véase asimismo Caxton, William, *The history of Reynard the Fox*, edición de N. F. Blake, Londres, The Early English Text Society/Oxford University Press, 1970.

<sup>37</sup> Locke, John, *Some thoughts concerning education*, cit., § 156.

<sup>38</sup> Platón, *Fedón*, en *IBID*, *Diálogos*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997, 61 b. Sobre las importantes funciones retóricas y morales desempeñadas por la fábula en la ciudad antigua, véase el estudio introductorio realizado por Carlos García Gual para la edición castellana de Esopo, *Fábulas*, trad. de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal, Barcelona, Gredos/RBA, 2006, pp. 7-24.

<sup>39</sup> Townsend, John Rowe, *Written for children*, cit., p. 12. En el mismo sentido, Hunt, Peter, *An introduction to children's literature*, cit., 1994, pp. 41-42.

<sup>40</sup> *Émile, ou de l'éducation*, en *IBID*, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec les notes de tous les commentateurs*, París, Dalibon, 1826, vol. III, Libro II, p. 195.

<sup>41</sup> *Idem*, vol. III, Libro II, p. 201.

<sup>42</sup> *Idem*, vol. III, Libro III, p. 364.

<sup>43</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true. Classical fairy tales and their tradition*, Londres, Routledge, 1999, p. 36. Con antelación a la publicación de esta antología en prosa, Perrault ya había escrito otros cuentos en verso, entre cuyos títulos contamos los siguientes: *Griseldis* (1691), *Les Souhaits Ridicules* (1693) y *Peau d'Ane* (1694).

1696 por Marie-Jeanne L'Héritier, sobrina de Perrault, y posteriormente atribuido a éste debido a ciertas similitudes en tono y estilo respecto al resto de su obra<sup>44</sup>.

Aun cuando los cuentos de hadas –como veremos más adelante– no necesariamente constituyen una lectura infantil, la referida antología guarda especial interés con relación al tema que nos ocupa debido a la epístola que antecede a los relatos. Firmada bajo el nombre del hijo del autor –Pierre Perrault Darmancour<sup>45</sup>–, consigna una escueta dedicatoria a “Mademoiselle” (cierta sobrina de Luis XIV) en la que se hace patente la intención de utilizar el texto como una herramienta pedagógica para la formación moral de la infancia. “[E]stos cuentos”, escribe Perrault, “dan una imagen de aquéllo que pasa en las familias menores, donde la encomiable impaciencia de instruir a los niños hace imaginar historias privadas de razón para acomodarse a estos mismos infantes que no la tienen aún”<sup>46</sup>. La idea de *enseñar deleitando* mediante la literatura había comenzado a calar hondamente en el imaginario occidental. Prueba de ello es que, casi un siglo después, la primera publicación periódica dedicada a la infancia en España –editada por los hermanos José y Bernabé Canga Argüelles en la madrileña Imprenta de Sancha– expresaría abiertamente desde su título mismo tal propósito didáctico-moral: *Gazeta de los niños o principios generales de moral, ciencias y artes, acomodados a la inteligencia de la primera edad (1798-1800)*<sup>47</sup>.

El surgimiento y la evolución de la literatura infantil como un género literario independiente están marcados por tanto con cierta tensión, apreciable ya en los escritos pedagógicos de Locke y Rousseau, entre los fines –no siempre compatibles– de instruir y entretener. La suma de ambos objetivos exige la construcción de una categoría social –lo “infantil”– que repercuta políticamente en el mundo adulto. Tal es el planteamiento teórico que asume (entre otros autores y autoras) Jack Zipes en cuanto sostiene que “‘niño’ e ‘infancia’ son construcciones sociales que han sido determinadas por las condiciones socioeconómicas y tienen significados diferentes para las distintas culturas”<sup>48</sup>. En esta medida, la literatura para niños y niñas no existe *per se*: el lector “infantil” implícito en el texto es inevitablemente un artificio cultural y, por consiguiente, son los adultos –el autor, además de editores, maestros, padres y madres o tutores– quienes, de manera dominante, crean y aprueban las obras “adecuadas” para la lectura de este público. Los adultos, por tanto, ejercen una forma específica de *poder* en la construcción de la literatura infantil, misma que surge de (e influye sobre) un conglomerado de relaciones sociales, políticas y económicas referidas a la “infancia” en cuanto categoría convencionalmente construida. De ahí que, en cierta obra que se ha convertido en un referente imprescindible en la materia, Jacqueline Rose llegara al extremo de calificar la literatura infantil, llanamente, como un género literario “imposible”<sup>49</sup>.

La imposibilidad de la literatura infantil, explica Rose, no reside en el hecho de que ésta no pueda escribirse (lo cual sería un sinsentido), sino en que se encuentra implícitamente basada sobre determinados presupuestos antropológicos que colocan “la inocencia del niño y un estado primario del lenguaje y/o la cultura en una relación cercana y mutuamente dependiente”<sup>50</sup>. Tras las ficciones infantiles medra la tradición que atribuye a la niñez el acceso privilegiado a una naturaleza humana aún sin mancillar por los *vicios* mundanos. De esta manera, la literatura infantil regula la relación de los adultos con los niños y las niñas en cuanto define diversas imágenes de la infancia referidas a supuesta una pureza primigenia –por ejemplo, mediante la atribución a los primeros años de todo ser humano de calificativos como la “alegría”, la “ternura” o el “candor”– que, a la postre, se convierten en cualidades normativas de dicha etapa de la vida.

<sup>44</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion. The classical genre for children and the process of civilization*, Nueva York, Routledge, 1991, p. 14. Véase también Perrault, Charles, *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, nouvelle édition augmentée d'une nouvelle à la fin, La Haya, s/e, 1742, pp. 93 y ss.

<sup>45</sup> Aunque algunos historiadores aseguran que el libro fue escrito por el hijo de Perrault (o que, cuando menos, éste fue su coautor), recientes estudios apuntan a la falsedad de esta hipótesis. El escritor francés, aparentemente, sólo utilizó el nombre de su hijo con el fin de ocultar su identidad. Cfr. Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 37.

<sup>46</sup> Perrault, Charles, *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, cit., p. II. En dicha epístola (a diferencia del resto del libro) no aparece la numeración de las páginas, pero con miras a facilitar la localización del pasaje transcrito comencé a contarlas desde el mencionado epígrafe “A Mademoiselle”.

<sup>47</sup> Bravo-Villasante, Carmen, *Literatura Infantil Universal*, Madrid, Almena, 1978, Tomo I, p. 88. Es necesario advertir que Bravo-Villasante erróneamente enuncia los nombres de ambos responsables de la publicación como si se tratase de una sola persona.

<sup>48</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 40.

<sup>49</sup> Rose, Jacqueline, *The case of Peter Pan, or the impossibility of children's fiction*, edición revisada, Londres, Macmillan, 1994, p. 1.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 9.

Uno de los hitos occidentales en la construcción social de dicha relación intergeneracional es *Peter Pan*, la historia del niño que, según contara el escritor escocés James Matthew Barrie, abiertamente rehúsa crecer desde el mismo día en que nació. *Peter Pan* fue, en sus raíces, una obra de teatro puesta en escena por vez primera en el año de 1904. Durante el acto final, Peter proclama: “No quiero ir a la escuela y aprender cosas solemnes. Nadie me atrapará [...] y me obligará a convertirme en un hombre. Quiero ser siempre un niño pequeño y divertirme”<sup>51</sup>. Hacia 1911, Barrie adaptó el relato en una novela que tituló *Peter and Wendy* (más tarde rebautizada sencillamente como *Peter Pan*). En ella, Peter igualmente declara terminante: “No quiero ser un hombre”. Acto seguido, acobardado ante la perspectiva de crecer, exclama: “¡Oh, madre de Wendy, si yo desparatara un día y sintiera una barba!”. Cuando Wendy le hace saber que le amaría aunque tuviera barba, Peter responde con irreductible convicción: “Atrás, señorita, nadie me atrapará y hará de mí un hombre”<sup>52</sup>.

En las acotaciones del texto dramático *Peter Pan* es presentado al espectador virtualmente desnudo, acaso cubierto con “hojas otoñales y telarañas”<sup>53</sup>. Ambas versiones refieren además que ignora lo mismo el significado de la voz *coser* (*sew*) que el sentido inscrito en un beso<sup>54</sup>. Silvestre y vulnerable, vive ajeno al trabajo y el sexo, con la consecuente evasión de los conflictos que uno y otro traen aparejados: Peter sólo conoce, en palabras del propio chico, la “diversión [...] entre las hadas”<sup>55</sup>. Tal representación del personaje lleva a Jacqueline Rose a calificarlo como el *niño ideal*, según lo imaginaban Barrie y la sociedad de su época. Peter encarna una “mistificación sexual y política del niño”<sup>56</sup> en la medida en que “muestra la inocencia no como una propiedad de la infancia, sino como una porción del deseo adulto”<sup>57</sup>. La literatura infantil es imposible, concluye Rose, porque *Peter Pan* –y los demás libros de su clase– “en vez de preguntar lo que los niños quieren, o necesitan”, se encuentra orientada a “preguntar qué es lo que los adultos [...] quieren o exigen del niño”<sup>58</sup>. Zipes sostiene, con persuasiva contundencia, un punto de vista similar:

Nunca ha existido una literatura concebida *por* niños *para* niños, una literatura que perteneciera a los niños, y nunca la habrá. Esto no equivale a decir que los niños no producen sus propios artefactos culturales, que incluyen obras literarias. Existen hoy en día incluso revistas infantiles y sitios web establecidos y producidos por niños, y éstos, incluyendo a los adolescentes y jóvenes adultos, han creado sus propios productos literarios, diarios, periódicos, caricaturas, tebeos, juegos y vídeos. *La institución de la literatura infantil, sin embargo, no es creación suya, ni lo es la literatura que son estimulados a leer, asimilar e incorporar en su experiencia y patrimonio cultural*<sup>59</sup>.

Aunque la propuesta teórica defendida por Zipes y Rose es sumamente esclarecedora con relación a las funciones que desempeñan los libros para niños y niñas en los discursos culturales y políticos, cabe cuestionarla en algunos aspectos. Mi desacuerdo con ambos autores se hace patente en que, algunas líneas arriba, asenté que la influencia adulta en la determinación de la literatura infantil es *dominante*, que no *absoluta*. Cabe aducir dos razones para justificar este matiz. La primera salta a la vista: los niños y las niñas no son simples productos del imaginario adulto, sino que *también existen fuera de los libros*, donde desempeñan una agencia social que ciertamente podemos calificar como limitada, sin que ello nos autorice para considerarla nula<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> Barrie, James Matthew, *Peter Pan, or the boy who would not grow up*, Londres, Hodder & Stoughton, 1928, Acto V, Escena II.

<sup>52</sup> Barrie, J. M., *Peter Pan*, Londres, Puffin, 1994, pp. 229-230.

<sup>53</sup> Barrie, J. M., *Peter Pan, or the boy who would not grow up*, cit., Acto I.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Cfr. asimismo *Peter Pan*, cit., pp. 39 y ss.

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 42-43.

<sup>56</sup> Rose, Jacqueline, *The case of Peter Pan, or the impossibility of children's fiction*, cit., p. 11.

<sup>57</sup> *Idem*, p. xii. En realidad, Barrie no definió la infancia en términos tan ingenuos como podrían sugerirlo las consideraciones críticas sobre *Peter Pan* que he citado. Hacia la conclusión de la versión teatral del relato, Wendy –quien no ha rechazado crecer– manifiesta a Peter que resulta tremendamente “extraño” (*queer*) que todos los cuentos que prefiere escuchar traten precisamente sobre él, con cual hace evidente el voraz egoísmo que en buena medida motiva todos los actos del chico. En la adaptación novelada, Barrie discurre en forma similar que Peter continuará escuchando historias sobre sí mismo *ad aeternum*, “mientras los niños sean alegres e inocentes y crueles” (*heartless*). Véanse, respectivamente, *Peter Pan, or the boy who would not grow up*, cit., Acto V, Escena II; y *Peter Pan*, cit., p. 242.

<sup>58</sup> Rose, Jacqueline, *The case of Peter Pan, or the impossibility of children's fiction*, cit., p. 137.

<sup>59</sup> Zipes, Jack, *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. 40. El énfasis es propio.

<sup>60</sup> Rudd, David, “Theorising and theories: how does children's literature exist?”, cit., p. 16.

Por mero sentido común, podemos suscribir el parecer de Peter Hunt cuando afirma que “los libros infantiles no existen en un vacío”, puesto que tienen “lectores reales, argumentativos”, con relación a los cuales presentan “usos con consecuencias visibles y prácticas”<sup>61</sup>.

La segunda razón, de raigambre psicoanalítica, es menos evidente. Pocos la han abordado con la claridad y belleza con que lo hizo la escritora de ficciones fantásticas Ursula K. Le Guin cuando afirmara que “la madurez no es un dejar atrás, sino un crecer”, puesto que “el adulto no es un niño muerto, sino un niño que sobrevivió”<sup>62</sup>. Antes que constituir una etapa definitivamente superada en la edad adulta, la infancia persiste a lo largo de nuestras vidas como parte de un relato personal que en forma constante reelaboramos mientras confeccionamos nuestra propia historia<sup>63</sup>. En forma similar a Le Guin, Cyril Walter Hodges explica la relevancia que guarda esta permanencia de la niñez para la formación del mencionado género literario en términos casi poéticos: “Así como en cada niño hay un adulto tratando de salir; en cada adulto hay un niño intentando regresar. En la superposición entre estos dos, *existe un terreno común*”<sup>64</sup>.

Es este espacio compartido el que abona la literatura infantil. Por un lado, los adultos expresan sus deseos sobre la niñez en este tipo de obras; pero, por otro, los niños y las niñas también participan activamente en sus procesos creativos, que abarcan desde el acto de escribir hasta la contribución hermenéutica que requiere cualquier lectura<sup>65</sup>. A partir de estos presupuestos, cabe definir convencionalmente el género, con David Rudd, de la siguiente manera:

La literatura infantil consiste en los textos que consciente o inconscientemente consiguran construcciones particulares sobre los niños, o sus equivalentes metafóricos en términos de carácter o situación (por ejemplo, los animales, los títeres, los adultos subdesarrollados o desaventajados), cuyo común denominador reside en que despliegan una conciencia sobre el estatus vulnerable de la niñez (ya sea conteniéndolo o controlándolo, cuestionándolo o subvirtiéndolo)<sup>66</sup>.

Los ejemplos que acomodan a esta definición son innumerables, de manera que acentuaré uno que, desde mi punto de vista, resulta especialmente conveniente con miras a ilustrarla: las historias sobre el oso Pooh escritas por Alan Alexander Milne, *Winnie-the-Pooh* (1926) y *The House at Pooh Corner* (1928). Ambos relatos revisten un especial atractivo para quienes, como los niños y las niñas, se encuentran en situación de desventaja social. Milne revolucionó el universo infantil al generar –como sugiere Alison Lurie– “una inversión particularmente elegante de la autoridad paterna”. Christopher Robin, el protagonista, es un niño muy pequeño, pero en los textos ejecuta el papel de un adulto responsable respecto a los demás personajes –juguetes y animales por igual– que intervienen en la fábula<sup>67</sup>. Aunque ocasionalmente Christopher Robin exhibe su falibilidad (por ejemplo, al olvidar *qué* es el Polo Norte tras haber organizado una *expedición* para encontrarlo<sup>68</sup>), por regla general es valiente, ingenioso y competente. A menudo no participa en las correrías de Pooh, sino que sólo aparece al final de ellas, algunas veces provisto de una máquina (digamos, un paraguas o una falsa escopeta), para salvar la situación. La sola presencia del niño es suficiente para ahuyentar cualquier motivo de temor: “Si viene Christopher Robin”, declara Piglet, “nada me preocupa”<sup>69</sup>. De esta manera, la construcción de la niñez elaborada por Milne es doble: Pooh y sus compañeros juegan un rol infantil respecto a Christopher Robin, pero éste a su vez es un niño que abre mucho los ojos y se sonroja cuando el narrador (su

<sup>61</sup> Hunt, Peter, “Introduction. The expanding world of Children’s Literature Studies”, en AAVV, *Understanding children’s literature*, cit., pp. 1-2.

<sup>62</sup> Le Guin, Ursula K., “This fear of dragons”, en AAVV (Blisshen, Edward, ed.), *The thorny paradise. Writers on writing for children*, Harmondsworth, Kestrel Books, 1975, p. 91.

<sup>63</sup> Rudd, David, “Theorising and theories: how does children’s literature exist?”, cit., p. 25. Incluso Jack Zipes admite esta tesis en cuanto asevera: “La escritora [de literatura infantil] trabaja a través de la niña en ella misma para comprender las experiencias pasadas y proyectar la posibilidad de remediar ciertos problemas o proyectar alternativas y nociones diferentes de la niñez”. *Sticks and stones: the troublesome success of children’s literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, cit., p. 44.

<sup>64</sup> Hodges, C. Walter, “Children? What children?”, en AAVV, *The thorny paradise*, cit., p. 57.

<sup>65</sup> Sobre la respuesta a la experiencia literaria en las primeras etapas de la infancia, véase Crago, Hugh, “The roots of response”, en AAVV (Hunt, Peter, ed.), *Children’s literature. The development of criticism*, Londres, Routledge, 1995, pp. 118-129.

<sup>66</sup> Rudd, David, “Theorising and theories: how does children’s literature exist?”, cit., pp. 25-26.

<sup>67</sup> Lurie, Alison, *Don’t tell the grown-ups. Subversive children’s literature*, Londres, Bloomsbury, 1990, p. 145.

<sup>68</sup> Cfr. Milne, Alan Alexander, *Winnie-the-Pooh*, Londres, Methuen & Co., 1967, p. 119.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 112.

padre) le hace participar en las historias<sup>70</sup>. El efecto que se sigue de esta estrategia narrativa ha sido eficazmente resumido por Ann Thwaite, biógrafa de Milne: “El niño que escucha o lee el relato se reconoce a sí mismo en Pooh y también, como desea ser, como piensa que *será*, en Christopher Robin”<sup>71</sup>.

Ahora bien, la construcción de la niñez (o sus equivalentes metafóricos) consignada en aquellos textos literarios calificados como infantiles –cual es el caso de los dos libros mencionados– no es, como apunta Rose, en absoluto *inocente*. La manida idea –según la resume Peter Hunt– de que, en materia de literatura infantil, “*todos* [los adultos] *estamos del lado de los ángeles*” en tanto deseamos “lo mejor para los niños”, entendiendo “lo mejor” como un horizonte moral “auto-evidente”, mantiene oculto el inevitable trasfondo político de la literatura infantil<sup>72</sup>. En este sentido, guarda una innegable vigencia el planteamiento adelantado por Bob Dixon en el año de 1976: “Cualquiera interesado en cómo las ideas –ideas políticas en el más amplio e importante sentido– son acogidas y se desarrollan en una sociedad no puede darse el lujo de ignorar lo que los niños leen”<sup>73</sup>. Más aún, el sustrato político de los libros infantiles reviste una enorme importancia también en el ámbito jurídico, puesto que éstos influyen fuertemente en la forma como, desde nuestro entorno cultural particular, entendemos y vivimos el Derecho.

Ya hemos apuntado que la literatura guarda poderosos vínculos con cuestiones que atañen a las estructuras del poder social, mismas que pueden ser vigorizadas o subvertidas mediante el texto literario. La literatura destinada a los niños y las niñas no escapa a esta condición<sup>74</sup>. Sobre esta premisa, Peter Hollindale ha clasificado en tres ámbitos las manifestaciones más usuales de sus contenidos ideológicos. El primero se conforma por las creencias sociales, políticas o éticas del escritor o la escritora que, por vía del texto, son expresamente recomendadas al público lector<sup>75</sup>. El caso más obvio que ilustra esta clase de manifestación ideológica son las llamadas *moralejas*, entre cuyos ejemplos típicos cabe destacar la conocida chanza (enérgicamente reprobada por Rousseau en virtud de las razones antes descritas) con que, según cuenta La Fontaine, la Zorra coronó la ganancia –un trozo de queso– que gratuitamente le obsequió la vanidad del Cuervo: “Mi señor,/ aprenda usted que todo adulator/ vive a costa de quien lo escucha./ Esta lección vale bien un queso, sin duda”<sup>76</sup>.

La segunda categoría de contenido ideológico se integra por las convicciones despreocupada o irreflexivamente asumidas por el autor o la autora. “Los valores en juego”, destaca Hollindale, “son usualmente aquéllos que el autor da por sentados, y que reflejan su integración en una sociedad que los acepta sin formular crítica alguna sobre ellos [...] los valores pasivos son ampliamente *compartidos*, y no debemos subestimar los poderes de reforzamiento que reviste una ideología [...] inconsciente”<sup>77</sup>. Un caso paradigmático de esta índole de difusión ideológica lo encontramos en los *Contes* de Perrault, cuya versión de *La Belle au Bois dormant* concluye con la siguiente (estremecedoramente patriarcal) moraleja: “Esperar algún tiempo para tener a un esposo/ rico, bien hecho, galante y dulce,/ es la cosa más natural;/ pero esperar cien años y siempre durmiendo,/ no encontraremos a muchas féminas,/ que así reposen tranquilamente./ La fábula parece entonces hacernos entender/ que con frecuencia los agradables nudos del himeneo/ por ser diferidos no son menos felices/ y que nada se pierde por esperar./ Pero el sexo con tanto ardor/ aspira a la fe conyugal/ que no tengo la fuerza ni el corazón/ de predicar esta Moral”<sup>78</sup>. Aunque tales versos burlescos también podrían caer dentro del supuesto previo, cabe caracterizarlos como un producto ideológico inopinado por una particularidad que considero más importante: Perrault (quien, paradójicamente, también tomó partido por las mujeres frente a los discursos misóginos de autores como Nicolas Boileau-Despréaux) reproduce en ellos la convicción,

<sup>70</sup> *Idem*, pp. 1-19 (Capítulo I: “In which we are introduced to Winnie-the-Pooh and some Bees, and the stories begin”).

<sup>71</sup> Thwaite, Ann, A. A. *Milne. His life*, Londres, Faber & Faber, 1990, p. 300.

<sup>72</sup> Hunt, Peter, *Criticism, theory and children's literature*, cit., p. 142.

<sup>73</sup> Dixon, Bob, *Catching them young 1. Sex, race and class in children's fiction*, Londres, Pluto, 1977, p. xv.

<sup>74</sup> Véase Sarland, Charles, “Critical tradition and ideological positioning”, en AAVV, *Understanding children's literature*, cit., pp. 30-31.

<sup>75</sup> Hollindale, Peter, “Ideology and the children's book”, en AAVV (Hunt, Peter, ed.), *Literature for children. Contemporary criticism*, Londres, Routledge, 1992, p. 27.

<sup>76</sup> Fontaine, Jean de la, “Le Corbeau et le Renard”, en *IBID, Fables choisies mises en vers*, cit., p. 6. Asimismo, cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, cit., vol. III, Libro II, pp. 199-200, donde el ginebrino acusa a La Fontaine de enseñar a los niños “menos a no dejar caer el queso de su pico, que a hacerlo caer del pico de otro”.

<sup>77</sup> Hollindale, Peter, “Ideology and the children's book”, cit., p. 30.

<sup>78</sup> Perrault, Charles, *La Belle au Bois dormant*, en *IBID, Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, cit., p. 38.

ampliamente arraigada bajo su horizonte histórico, en la *obligatoria* pasividad femenina respecto al ejercicio de la sexualidad.

Finalmente, el tercer y último nivel ideológico trasciende la figura autoral y se inscribe en las mismas palabras, en el sistema y los códigos que constituyen el texto. Hollindale sostiene que, por regla general, “los escritores de libros infantiles no son solamente transmisores de ellos mismos, sino [también] de los mundos que comparten”<sup>79</sup>. El propio Perrault, verbigracia, contribuyó, al decir de Jack Zipes, a un “aburguesamiento literario del cuento popular oral” debido a que, en un siglo que fue testigo del paulatino incremento en el poder político y económico de la burguesía, “no sólo informó sus tramas con patrones normativos de comportamiento para describir una constelación social ejemplar, sino que asimismo empleó una forma de discurso distintivamente burguesa-aristocrática que estaba intencionadamente pensada para demostrar la forma adecuada de conversar con elocuencia y civilidad”<sup>80</sup>.

Otro ejemplo asaz distinto del anterior (dado su tinte sedicioso) lo encontramos en la saga de Oz creada por el escritor estadounidense Lyman Frank Baum, quien imaginó un mundo maravilloso –Oz, por supuesto– en el que destellan a menudo reflejos de la situación en que se encontraban las clases sociales depauperadas de los Estados Unidos durante la última década del siglo XIX y las primeras del XX. “Baum”, explica Zipes, “se había convertido en un ‘desclasado’ [...] había caído desde las clases superiores y había experimentado el trauma de una movilidad social hacia abajo. Más aún, su conciencia política había despertado mediante el feminismo de su suegra y de su esposa, las luchas de los granjeros en el Oeste Medio, y el movimiento populista”<sup>81</sup>. Tal entorno le inspiró para embarcarse en lo que algunos autores designan como una *americanización* del clásico cuento de hadas, aunque quizás resulte preferible –puesto que el mismo Baum así lo asienta en la introducción a *The Wizard of Oz*, primer episodio de la serie– llamarle escuetamente *modernización*<sup>82</sup>. Baum, en efecto, introdujo expresiones coloquiales típicamente estadounidenses en las historias de Oz, aunque en el aspecto político su *modernidad* trasciende fronteras en cuanto está referida a determinadas críticas de corte democrático y socialista contra las injusticias provocadas por las crisis que periódicamente sacuden al capitalismo.

El perfil narrativo de los personajes que pueblan las historias de Oz sustenta suficientemente esta lectura: desde aquéllos que son francamente positivos, como Dorothy Gale (la protagonista), una niña pobre de origen rural que, sin embargo, trata igualitariamente a todo ser que encuentra en su camino; hasta los que están revestidos de cierta ambigüedad, como sucede con el propio Mago de Oz, un charlatán con grandes dotes para la publicidad que, en el fondo, carece de poder alguno<sup>83</sup>. En una época de grandes convulsiones sociales –una expansión económica sin precedentes, pero aquejada a la vez por grandes desajustes en el mercado– Baum intentó difundir entre los solitarios y los parias un mensaje emancipador: el Espantapájaros, el León Cobarde y el Hombre de Hojalata que acompañan a Dorothy descubren a la postre que la *gente común* no necesita gerentes o intermediarios que gobiernen sus asuntos, puesto que el potencial creativo latente en cada persona (la inteligencia, la valentía o la compasión) constituye un principio para superar cualquier estado de alienación<sup>84</sup>.

Una vez que privamos a la literatura infantil del prestigio *ideológicamente neutral* que le procura el prejuicio de *inocencia*, entonces, resultan patentes sus implicaciones políticas. Primero, la literatura infantil está motivada, en la generalidad de los casos, por un *moralismo utilitario* que persigue –como ha quedado asentado– instruir a la par que entretener. El empleo de esta clase

<sup>79</sup> Hollindale, Peter, “Ideology and the children’s book”, cit., pp. 32-33.

<sup>80</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 26-27.

<sup>81</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 126-127. Véase también, del mismo autor, *When dreams came true*, cit., pp. 162 y ss. Para una breve pero acuciosa explicación sobre el contexto histórico y social en que Baum creó la tierra de Oz, véase el estudio de Littlefield, Henry, “The Wizard of Oz: Parable on populism”, *American Quarterly*, Vol. 16, Núm. 1, Primavera de 1964, pp. 47 y ss.

<sup>82</sup> *The Wizard of Oz*, declara Baum, “aspira a ser un cuento de hadas modernizado, que conserve la maravilla y el gozo” al tiempo que depone “los dolores de corazón y las pesadillas” generados por “los horribles y escalofriantes incidentes” urdidos por los autores de los viejos cuentos de hadas con miras a dotarles de alguna “pavorosa moraleja”. Baum, Frank Lyman, *The Wizard of Oz*, en IBID, *The Wonderful World of Oz*, edición, introducción y notas de Jack Zipes, Nueva York, Penguin, 1998, p. 3.

<sup>83</sup> Cfr. Lurie, Alison, *Boys and girls forever. Children’s classics from Cinderella to Harry Potter*, Londres, Chatto & Windus, 2003, pp. 37-38.

<sup>84</sup> Baum, Frank Lyman, *The Wizard of Oz*, cit., pp. 81 y ss. Cfr. asimismo Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 127. En el mismo sentido, Littlefield, Henry, “The Wizard of Oz: Parable on populism”, p. 57.

de literatura como instrumento socializador tiene un innegable tinte político<sup>85</sup>. Segundo, el recurso a lo *improbable* (esto es, la violación de aquello que es generalmente admitido como real u ordinario) que anima algunos textos infantiles, en la medida que tiende a proyectar *mundos secundarios* (aunque no siempre lo haga, puesto que también existen libros infantiles de cuño realista), involucra un poderoso germen subversivo. No debe olvidarse que el *folclore* que dio origen a los cuentos de hadas lidiaba con la explotación a la que fueron sometidas las clases más bajas en las sociedades precapitalistas: el ingrediente mágico que encontramos en estas narraciones corresponde a auténticos anhelos de cambio social, al deseo de trascender una situación de opresión bajo un contexto histórico específico –el feudalismo y las monarquías del *ancien régime*– en que las alternativas de movilidad social del individuo se encontraban extremadamente limitadas. “Cuando el campesino se hallaba todavía atado a la gleba”, comenta Ernst Bloch sobre tales historias, “el pobre jovencito de la fábula conquistaba a la hija del rey”<sup>86</sup>. Dicho en breve, como herramientas para la reproducción del *statu quo* o como catalizadores de la inconformidad social –al igual que sucede con toda creación literaria–, siempre es factible analizar las obras destinadas a niños y niñas desde una perspectiva políticamente fructífera.

Estos dos *finés* políticos, a su vez, suelen encauzarse mediante diversas *estrategias* que Robert D. Sutherland ha tipificado teóricamente en tres grandes rubros. La primera entre ellas consiste en lo que Sutherland denomina *abogacía*, esto es, la promoción de una causa determinada, o la afirmación de un punto de vista o curso de acción como válido y correcto<sup>87</sup>. Tal es el supuesto en que se encuentra, por ejemplo, la serie de relatos que C. S. Lewis escribió a modo de alegoría cristiana, *The Chronicles of Narnia* (1950-1956). Los volúmenes que expresan un simbolismo cristiano más acusado en esta serie de siete libros son el primero y el último, según su orden de publicación: *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950) y *The Last Battle* (1956). En la historia primeramente enunciada, Aslan –León que impera sobre el mundo mágico de Narnia– ofrece en sacrificio su vida para saldar la deuda contraída por Edmund, uno de sus protegidos que ha cometido una traición. Durante su marcha hacia la muerte, Aslan es humillado y atormentado por los repugnantes servidores de la Bruja Blanca –usurpadora del señorío sobre Narnia–, aunque finalmente resucita bajo el aliento de una “magia más profunda anterior al comienzo del Tiempo”<sup>88</sup>. En la segunda historia, Aslan preside una especie de *Juicio Final* en que las diversas criaturas *narnianas* –animales parlantes, enanos, sátiros, faunos y gigantes, entre otras– son separadas a la derecha y a la izquierda del enorme León, quien sólo admite a las primeras (aquellas que le “miraron a la cara” y “le amaron”) en la *verdadera* Narnia, aún más bella –y “real”– que su predecesora, devorada en su última hora por el fuego y las aguas<sup>89</sup>.

Según Sutherland, la segunda estrategia se funda en el recurso al *ataque*, es decir, la crítica directa contra los principios políticos opuestos a aquéllos que defiende el autor<sup>90</sup>. Un relato contemporáneo que podría clasificarse en esta clase de textos es *Haroun and the Sea of Stories* (1990), de Salman Rushdie, que embate enérgicamente contra toda forma de censura (tal como la padecida por el propio Rushdie a raíz de la *fatwa* dictada en su contra por el Ayatollah Khomeini) que limite la libertad creativa. Khattam-Shud, villano del cuento, declara: “El mundo [...] no es para la Diversión [...] El mundo es para el Control [...] Y dentro de cada historia [...] yace un mundo, un mundo inventado, que no puedo Regir en absoluto”<sup>91</sup>. El perfil acusadamente negativo de Khattam-Shud hace las veces de un sugerente reproche contra los tiranos que, empujados por su ansia de poder, osan *envenenar* las aguas del Mar de las Historias para que nadie pueda abreviar en ellas.

<sup>85</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 9-10. En el mismo sentido, Sarland, Charles, “Critical tradition and ideological positioning”, cit., pp. 31-33.

<sup>86</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, vol. I, p. 408. Véase asimismo Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 8.

<sup>87</sup> Sutherland, Robert D., “Hidden persuaders: political ideologies in literature for children”, *Children’s Literature in Education*, Vol. 16, Núm. 3, 1985, p. 145.

<sup>88</sup> Lewis, C. S., *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, Londres, Collins, 2003, pp. 132-151 (capítulos XIV y XV titulados, respectivamente, “The triumph of the witch” y “Deeper magic from before the dawn of time”). Para un breve análisis crítico de los elementos religiosos inherentes a este texto, véase Dixon, Bob, *Catching them young 2. Political ideas in children’s fiction*, Londres, Pluto, 1977, pp. 157-158.

<sup>89</sup> Lewis, C. S., *The Last Battle*, Londres, Collins, 2003, pp. 141 y ss. Cfr. también Dixon, Bob, *Catching them young 2. Political ideas in children’s fiction*, cit., pp. 159-161.

<sup>90</sup> Sutherland, Robert D., “Hidden persuaders: political ideologies in literature for children”, cit., p. 147.

<sup>91</sup> Rushdie, Salman, *Haroun and the sea of stories*, Londres, Granta, 1991, p. 161. Sobre el contexto (personal y político) bajo el que Rushdie escribió este libro infantil, véase Lurie, Alison. *Boys and girls forever*, cit., pp.105-111.

La tercera y última estrategia identificada por Sutherland es el *asentimiento*, que no argumenta a favor de una postura política particular ni ataca las visiones rivales, sino que sencillamente *afirma* las ideologías imperantes en una sociedad durante un momento histórico determinado<sup>92</sup>. *Peter Pan* ilustra bastante bien esta opción estratégica en materia de equidad de género: una vez que Peter rehúsa crecer, la señora Darling –madre de Wendy– *magnánimamente* (sic) concede al pequeño que su hija lo acompañe una vez al año... para hacer la limpieza de primavera que, sin duda, necesitará su hogar en Nunca Jamás<sup>93</sup>. El planteamiento que Barrie hace en la novela basada en la obra de teatro es todavía peor, puesto que Wendy hereda a su hija Jane –y ésta, a su vez, a su hija Margaret, y así sucesivamente– la *carga* de cuidar al muchacho que se niega a crecer<sup>94</sup>.

Cualquiera que sea la estrategia seguida por el autor o la autora, la veta ideológica de la literatura infantil es, al propio tiempo, decisiva en la comprensión que cada cultura particular tiene del fenómeno jurídico. Ninguno de nosotros –como hace notar Desmond Manderson– nace con un conocimiento cabal acerca de cuáles son “las fronteras entre la ficción y la realidad, entre uno mismo y los otros”<sup>95</sup>. Esto lo aprendemos, y las ficciones infantiles juegan un papel muy relevante en ello. Tales ficciones sirven a la constitución de las estructuras de subjetividad que definen nuestras formas de sociabilidad, incluidas las jurídicas. Podemos convenir con el propio Manderson en que la producción del Derecho en cuanto “orden simbólico” trasciende las instancias legislativas y los tribunales para entablar, en cambio, un ineludible *diálogo cultural* con “todas las cosas que leemos y decimos, la música que escuchamos, y el arte con el que crecemos”. Consecuentemente, los textos infantiles “proveen un importante discurso a través del cual desarrollamos presupuestos relativos al significado, función e interpretación del Derecho; presupuestos que son probados y puestos en práctica en los eventos diarios que ocurren a lo largo de nuestras vidas”<sup>96</sup>. Con semejante afirmación, por supuesto, Manderson no quiere decir que las ficciones infantiles *dispongan* normas de comportamiento, sino que –tal como sucede en relación con las ficciones narrativas en general– más bien las *predisponen* en cuanto “asientan modos de ser en nosotros”<sup>97</sup>.

En su conocido análisis sobre la sociogénesis de la civilización, Norbert Elias apunta similarmente que “ningún ser humano viene civilizado al mundo” debido a que “la estructura afectiva y mental del niño tiene un cierto parentesco con la de los pueblos ‘incivilizados’”. Para superar esta condición inicial, Elias observa que es preciso imponer a cada individuo un *proceso civilizatorio* personalizado que le someta a “las influencias y la intervención modeladora de los adultos ‘más civilizados’”<sup>98</sup>. La infancia, en efecto, involucra una experiencia vital fundamentalmente normativa: la inevitable ignorancia de los niños y las niñas en torno a los principios que regulan la convivencia –aun sin incurrir en su calificación ideológica como *inocencia*– es considerada tanto una debilidad como un peligro entre los adultos, en vista de lo cual múltiples esfuerzos sociales son invertidos en corregirla.

La literatura infantil ha servido constantemente a este propósito. Pensemos, verbigracia, en la fuerte carga normativa inscrita en un relato aparentemente tan sencillo como *The Tale of Peter Rabbit* (1902), de Beatrix Potter<sup>99</sup>. Pese a la expresa prohibición materna, Peter decide escurrirse en el huerto del granjero McGregor. La desobediencia del pequeño conejo desencadena una serie de nefastas secuelas: por un lado, la pérdida de sus zapatitos y su abrigo azul (casi nuevo) con botones de latón; del otro, un resfriado que le impide disfrutar la sabrosa cena preparada por su madre. No es preciso realizar un gran esfuerzo reflexivo para discernir el mensaje cultural inscrito en dicha narración: quien desobedece a una autoridad (en este caso, representada por Mrs. Rabbit, progenitora del protagonista), debe prever consecuencias desagradables.

*The Water Babies. A fairy tale for a land-baby* (1863), de Charles Kingsley, es otra ficción infantil con tintes indudablemente normativos. Kingsley refiere que, transmutado en un *niño del agua* tras su muerte, Tom –un pobre deshollinador– accede al mágico mundo subacuático que

<sup>92</sup> Sutherland, Robert D., “Hidden persuaders: political ideologies in literature for children”, cit., p. 151.

<sup>93</sup> Barrie, J. M., *Peter Pan, or the boy who would not grow up*, cit., Acto V, Escena II.

<sup>94</sup> Barrie, J. M., *Peter Pan*, cit., p. 242.

<sup>95</sup> Manderson, Desmond, “From hunger to love. Myths of source, interpretation and constitution of law in children’s literature”, *Law and literature*, Vol. 15, Núm. 1, 2003, p. 92.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>98</sup> Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarell, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 49, nota al pie.

<sup>99</sup> Véase Potter, Beatrix, *The Tale of Peter Rabbit*, Londres, Warne, 1982.

prospera oculto en la isla feérica de St. Brandan, “llamada Atlántida por el Viejo Platón”<sup>100</sup>. Ahí, bajo el auspicio de dos hadas hermanas llamadas significativamente *Mrs. Bedonebyasyoudid* (que podemos traducir tentativamente como *Sra. Serástratadoségúnhayasobrado*) y *Mrs. Doasyouwouldbedoneby* (esto es, *Sra. Obrasegúnquieresqueobrencontigo*), Tom emprende una formación moral que, en última instancia, le permitirá recuperar su forma humana. Mrs. Bedonebyasyoudid, encargada de castigar severamente a quienes actúan mal, es “el hada más fea del mundo” y continuará siéndolo “hasta que las personas se comporten como deben hacerlo”<sup>101</sup>. Mrs. Doasyouwouldbedoneby, por el contrario, posee el rostro “más dulce, amable, tierno, divertido y feliz que nadie haya visto, o deseara ver jamás”<sup>102</sup>. Mediante mimos y abrazos, obtiene la obediencia de los niños del agua, quienes temen “llevar lágrimas” a sus “hermosos ojos”<sup>103</sup>. Según advierte Mrs. Bedonebyasyoudid a Tom, quien no atiende a los ruegos y recomendaciones del hada amable ha de vérselas con ella misma porque ahí donde termina la labor de una de estas fantásticas hermanas deónticas comienza la correspondiente a la otra<sup>104</sup>. El mensaje inscrito en el relato tampoco requiere mayor explicación: quien no obra correctamente por las buenas, ha de hacerlo por las malas...

Estos no son los únicos casos que podemos mencionar. Desde los espantosos resultados que Heinrich Hoffmann atribuye a las pequeñas rebeldías perpetradas por los infortunados personajes que desfilan por las páginas de *Der Struwwelpeter* (1845)<sup>105</sup>, o el sanguinario destino que Wilhelm Busch impone a *Max und Moritz* (1865) en vista de las siete travesuras con las que atormentan a los miembros de su comunidad<sup>106</sup>; hasta el desolado y famélico exilio que Max sobrelleva entre las cosas salvajes según cuenta Maurice Sendak en *Where the Wild Things Are* (1963)<sup>107</sup>, o la tortuosa suerte que Roald Dahl adjudica a los maleducados huéspedes de Willy Wonka en *Charlie and the Chocolate Factory* (1964)<sup>108</sup>, las ficciones infantiles perfilan variados estándares y expectativas de conducta. También –es preciso insistir en ello– tales relatos han servido ocasionalmente para socavar modelos normativos caducos y sugerir otros que les sustituyan. Así, incontables historias que escuchamos durante nuestra infancia prefiguran –reforzándola o perturbándola– nuestra comprensión de la función y contenido que, al paso de los años (por citar algunos ejemplos), atribuimos a conceptos tales como *obediencia*, *justicia* o *castigo*. No en balde Herbert Lionel Adolphus Hart recurrió, para explicar los atributos de los sistemas jurídicos contemporáneos, a una *escena primaria* cuyos elementos narrativos recuerdan los cuentos cotidianamente escuchados en el parvulario: las peripecias que atraviesan un monarca absoluto –Rex– y sus súbditos para afirmar la legitimidad de los mandatos formulados por aquél<sup>109</sup>.

Hechas tales aclaraciones, podemos afirmar que las novelas sobre Harry Potter satisfacen los extremos narrativos descritos en la definición de *literatura infantil* propuesta por David Rudd (transcrita algunos párrafos atrás) en tanto que uno de sus elementos centrales reside en el estatus de vulnerabilidad que, dada su orfandad, padece el pequeño brujo. En palabras de Roni Natov: “El arquetipo del huérfano encarna la faena infantil de aprender a sobrellevar un mundo injusto [...] Harry personifica el estado de injusticia frecuentemente experimentado por los niños, habitual fuente de miedo y enojo –y su otra cara, el deseo de poseer poderes extraordinarios que

<sup>100</sup> Kingsley, Charles. *The Water Babies. A fairy tale for a land-baby*, Hertfordshire, Wordsworth, 1994, p. 150.

<sup>101</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 164.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 168.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>105</sup> Baste mencionar la historia de Konrad, cuyos pulgares son cercenados por llevárselos a la boca pese a la expresa prohibición materna; o aquélla referida a Kaspar, un niño que muere de inanición tras negarse a comer la sopa durante cinco días seguidos; o el pequeño episodio dedicado a Robert, a quien le divierte salir a la calle durante los temporales hasta que un buen día se lo lleva el viento como castigo. El subtítulo de la obra –*Lustige Geschichten und drollige Bilder*–, que promete “historias amenas y figuras jocosas” a sus lectores ciertamente constituye una de las grandes ironías en la historia de la literatura universal. Hoffmann, Heinrich, *Der Struwwelpeter, oder Lustige Geschichten und drollige Bilder*, Zurich, Diogenes, 1977, pp. 23-25.

<sup>106</sup> Hartos de las canalladas cometidas por los revoltosos niños, los personajes adultos del relato celebran que, tras haber sido arrojados al molino por el Granjero Mecke, los patos del molinero les devoren como pienso. Busch, Wilhelm, *Max und Moritz: Eine Bubengeschichte in sieben Streichen*, Munich, Ars, 2003, pp. 48 y ss. Puesto que el libro no incluye la numeración de las páginas, he optado por contarlas a partir del primer folio del texto (sin considerar la portada).

<sup>107</sup> Sendak, Maurice, *Where the Wild Things Are*, Nueva York, Harper Collins, 1984, pp. 15 y ss. Al igual que en la cita anterior, para la paginación he realizado un recuento personal de los folios.

<sup>108</sup> Dahl, Roald. *Charlie and the chocolate factory*, Londres, Puffin Books, 1997, pp. 78 y ss.

<sup>109</sup> Cfr. Hart, H. L. A., *The concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 50 y ss.

prevalecerán sobre el temprano y profundo exilio de su derecho nato de cuidado y protección”<sup>110</sup>. Sin embargo (como ha quedado demostrado), el hecho de que la obra de J. K. Rowling se encuentre adscrita al universo de la literatura infantil no impide considerarla con seriedad en términos políticos. Aun si nos limitáramos a examinar la narrativa *potteriana* desde el punto de vista del primigenio desamparo de su protagonista, discerniríamos en ella complejos discursos políticos y aspectos ideológicos.

Tal aproximación, empero, sería a todas luces insuficiente. La saga de Harry Potter constituye –tal como fue advertido desde las primeras líneas del presente capítulo– un texto ecléctico, cuyo perfil narrativo excede la mera *bildungsroman*, la gesta del huérfano que, en su proceso de maduración, prevalece sobre su abandono. Es menester, por ende, destacar una segunda nota característica en los relatos que tratan sobre el joven mago inglés: la presencia en ellos –por enunciar sólo algunos ejemplos– de unicornios, centauros, fantasmas, elfos y duendes, entre otras decenas de seres fabulosos. El hecho de que Harry se desenvuelva bajo un universo alternativo poblado por criaturas mágicas nos remite a un segundo género literario: lo *fantástico*.

## 1.2. Preludios utópicos: la fantasía literaria

La voz “fantástico” deriva del latín *phantasticus*, que a su vez proviene del griego φανταζω: *hacer visible o manifiesto*. Etimológicamente, la fantasía se encuentra emparentada con el *phantasma*, aquello que *aparece* ante la *visión* de un sujeto. Desde esta perspectiva general, toda actividad imaginaria es fantástica, y todos los textos literarios son fantasías<sup>111</sup>. Sin embargo, el calificativo *fantástico* no suele atribuirse a cualquier obra literaria, sino que designa preferentemente aquéllas que no confieren prioridad a la representación de la realidad. John Locke recoge este concepto cuando afirma que las ideas *fantásticas* o *quiméricas* “no tienen fundamento en la naturaleza, ni observan conformidad alguna con esa realidad de ser a la cual están tácitamente referidas”<sup>112</sup>. Así, en un primer intento podríamos definir los textos fantásticos en términos negativos, esto es, como aquéllos que no son realistas. No obstante, es preciso reconocer que semejante definición tampoco adelanta mucho la delimitación del género fantástico, puesto que permite que sean adscritos indiscriminadamente a éste textos tan disímiles como los mitos, las leyendas, la ciencia ficción, las historias de horror o, inclusive, toda referencia literaria al ensueño y la ilusión.

Considerada la fantasía en este sentido amplísimo, Adolfo Bioy Casares lleva aparente razón al afirmar que “viejas como el miedo, las ficciones fantásticas son anteriores a las letras”. Para sustentar su aserto, Bioy argumenta que “los aparecidos pueblan todas las literaturas: están en el *Zendavesta*, en la *Biblia*, en Homero, en *Las Mil y Una Noches*”<sup>113</sup>. La fantasía literaria moderna, empero, no se encuentra circunscrita a las historias sobre espectros. Más aún: exige un *desencantamiento* previo de la realidad, a partir del cual resulta posible *encantar* las ficciones narrativas. Tal como explica Juan Herrero Cecilia, la literatura fantástica constituye una “reacción espiritual e irónica frente al absolutismo de la razón crítica y la visión positivista y *desmiraculizada* [sic] del mundo”<sup>114</sup>. Darko Suvin resume en términos similares los condicionantes históricos del género: la manipulación estética de convicciones mágicas o sobrenaturales resulta simplemente impensable bajo entornos socioculturales en los que aún no ha sido asentada una noción secular de lo natural y/o lo verosímil. En este sentido, *La Divina Commedia* o *El Poema de Gilgamesh* no representan ficciones fantásticas tal como entendemos hoy en día este concepto<sup>115</sup>.

La gestación de la estética fantástica sólo es comprensible –de nueva cuenta– a partir de la Ilustración, época en la que aparece como un preludio de los reproches románticos contra la in-

<sup>110</sup> Natov, Roni, “Harry Potter and the extraordinariness of the ordinary”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 25, Núm. 2, 2001, pp. 311 y 312-313. Este artículo también se encuentra recogido en AAVV (Whited, Lana, ed.), *The ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, pp. 125-139. Un punto de vista similar es defendido en Lurie, Alison, *Boys and girls forever*, cit., pp. 114-115.

<sup>111</sup> Jackson, Rosemary, *Fantasy. The literature of subversion*, Londres, Routledge, 1988, p. 13. En el mismo sentido, Herrero Cecilia, Juan, *Estética y pragmática del relato fantástico*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 25.

<sup>112</sup> Locke, John, *An essay concerning human understanding*, edición con introducción, aparato crítico y glosario de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, Libro II, cap. XXX, §1.

<sup>113</sup> Bioy Casares, Adolfo, “Prólogo”, en AAVV (Borges, Jorge Luis; Bioy Casares, Adolfo y Ocampo, Silvina, comp.), *Antología de la literatura fantástica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 7.

<sup>114</sup> Herrero Cecilia, Juan, *Estética y pragmática del relato fantástico*, cit., p. 51.

<sup>115</sup> Suvin, Darko, “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, *Extrapolation*, Vol. 41, Núm. 3, 2000, pp. 216-217.

suficiencia de la razón, la ciencia y la técnica para hacer frente a los enigmas humanos que se resisten a la sistematización de la observación empírica o que no son enteramente reconducibles a axiomas lógicos. El género literario fantástico, en efecto, comenzó a institucionalizarse justamente durante la segunda mitad del siglo XVIII, en un momento marcado por el triunfo de la mentalidad racionalista frente a las creencias religiosas y las supersticiones. Este contexto histórico específico confiere cierta plausibilidad al proyecto cultural que entraña la literatura fantástica, empeñada desde sus mismas raíces en suscitar entre un público fuertemente escéptico sensaciones de desasosiego y extrañeza mediante la narración artificiosa de acontecimientos enigmáticos, sorprendentes, extraordinarios o terroríficos<sup>116</sup>.

Piénsese, a modo de prototipo de esta clase de ficción, en el relato que lleva por título *Le diable amoureux*, publicado por Jacques Cazotte en el año de 1772<sup>117</sup>. Cazotte refiere las peripecias de Alvare, un individuo envuelto en unos amores misteriosos en los que intervienen fuerzas demoníacas. Alvare intenta resistir la seducción de Biondetta, un ente de apariencia femenina que, sospecha, es en realidad un espíritu maligno. El carácter específicamente humano que trasluce la conducta de Biondetta parece desmentir tal desconfianza, pero la propia narración impide el establecimiento de esta certeza. Cuando Alvare le cuestiona sobre su origen, Biondetta responde: “Yo soy una Sílfide de nacimiento, y una de las más importantes”<sup>118</sup>. Alvare no rechaza tal explicación. “El hombre”, reflexiona, “es la amalgama de un poco de lodo con agua”. A continuación, se pregunta atormentado: “¿Por qué una mujer no se haría de rocío, de vapores terrestres y rayos de luz, de las ruinas de un arco iris condensadas? ¿Dónde está lo posible? ¿Dónde lo imposible?”<sup>119</sup>.

La creación de Cazotte representa una introducción inmejorable al género fantástico tanto desde el punto de vista histórico como desde el estético. Según Rosemary Jackson, la característica “más frecuentemente asociada con la fantasía literaria es su obstinado rechazo de las definiciones prevalecientes de lo ‘real’ o ‘posible’, rechazo que a veces asciende hasta la oposición violenta”<sup>120</sup>. Cabe afirmar, por tanto, que un texto fantástico es el resultante narrativo del intento (consumado o no) de convertir una condición contraria a los hechos en los “*hechos*” mismos. Desde mi punto de vista, quien mejor ha elucidado teóricamente este *modus operandi* típico del género es Tzvetan Todorov<sup>121</sup>. Para este autor, la ficción fantástica se encuentra fundada en la vacilación que el lector experimenta con relación a determinados sucesos narrativos que aparentemente son imposibles de explicar mediante las leyes naturales. La persona que percibe tales acontecimientos, afirma Todorov, debe optar por dos soluciones posibles: “o bien se trata de una ilusión de los sentidos, de un producto de la imaginación, y las leyes del mundo siguen siendo como son, o bien el acontecimiento se produjo verdaderamente, es parte integrante de la realidad, y entonces esta realidad está regida por leyes que desconocemos”<sup>122</sup>.

Los relatos fantásticos ocupan el tiempo de la incertidumbre entre ambos supuestos. A efecto de preservar tal fluctuación, deben satisfacer tres condiciones: a) obligar al lector a considerar el mundo de los personajes como si se tratase de personas reales, de manera que titubee entre una explicación natural y otra sobrenatural de los acontecimientos evocados; b) confiar el papel del lector a un personaje, y representar la duda como uno de los temas de la obra, y c) inducir al

<sup>116</sup> Herrero Cecilia, Juan, *Estética y pragmática del relato fantástico*, cit., p. 41.

<sup>117</sup> Cfr. Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 28.

<sup>118</sup> Cazotte, Jacques, *Le Diable Amoureux*, en Cazotte, Jacques, Machiavel y de Chamisso, Adelbert, *Contes fantastiques*, Paris, Picard, 1867, p. 51.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>120</sup> Jackson, Rosemary, *Fantasy*, cit., p. 14.

<sup>121</sup> Reconozco que mi preferencia por la doctrina todoroviana puede resultar polémica. Fredric Jameson califica las tesis de Todorov sobre lo fantástico como “pedestres”, mientras que Darko Suvin le acusa de haber elaborado un modelo circunscrito a “las posibilidades presentes en la ficción francesa entre 1650 y 1950” que difícilmente es aplicable a las tradiciones literarias inglesa y alemana, con excepción de aquellos pocos casos en que éstas presentan “convenciones ideológicas similares a las francesas”. No he atendido a la primera objeción porque tiene visos de argumento *ad hominem*. La segunda tampoco ha conseguido convencerme: por una parte, es imprecisa en cuanto Todorov analiza la obra de autores ajenos al *corpus* literario francés (entre otros, Edgar Allan Poe, Matthew Gregory Lewis, Nikolái Gógol, John Dickson Carr o Franz Kafka); por otra, considero que el idioma de los textos empleados para ilustrar la caracterización de un género literario no representa una razón especialmente sólida para mostrar su insolencia teórica. Sería absurdo, por ejemplo, desechar el estatuto de la ciencia ficción postulado por el propio Suvin debido a la desmedida atención que éste procura a los libros escritos en inglés, en detrimento de otras muchas tradiciones literarias (incluyendo, por supuesto, aquella elaborada en español). Véanse, respectivamente, Jameson, Fredric, *Archaeologies of the Future. The Desire called Utopia and other Science Fictions*, Londres, Verso, 2007, p. 69; y Suvin, Darko, “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, cit., p. 220.

<sup>122</sup> Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 29.

lector a rechazar las interpretaciones alegóricas o poéticas del texto, mismo que debe abordarse seriamente<sup>123</sup>. Estas tres exigencias, precisa Todorov, no tienen el mismo valor: únicamente la primera y la tercera constituyen el núcleo del género fantástico, mientras que la segunda es prescindible para efectos de su configuración<sup>124</sup>. En cuanto el lector elige alguna de las dos soluciones básicas que se ofrecen para superar la duda, abandona el ámbito de lo fantástico para introducirse, en cambio, dentro de cualquiera de los dos géneros literarios limítrofes con éste: lo extraño o lo maravilloso. En palabras de Todorov:

Lo fantástico [...] no dura más que el tiempo de una vacilación: vacilación común al lector y al personaje, que deben decidir si lo que perciben proviene o no de la “realidad”, tal como existe para la opinión corriente. Al finalizar la historia, el lector, si el personaje no lo ha hecho, toma sin embargo una decisión: opta por una u otra solución, saliendo así de lo fantástico. Si decide que las leyes de la realidad quedan intactas y permiten explicar los fenómenos descritos, decimos que la obra pertenece a otro género: lo extraño. Si, por el contrario, decide que es necesario admitir nuevas leyes de la naturaleza mediante las cuales el fenómeno puede ser explicado, entramos en el género de lo maravilloso. Lo fantástico tiene pues una vida llena de peligros, y puede desvanecerse en cualquier momento. Más que ser un género autónomo, parece situarse en el límite entre dos géneros: lo maravilloso y lo extraño<sup>125</sup>.

Lo fantástico constituye así un género difícilmente identificable dada su naturaleza evanescente, frontera entre los territorios vecinos que conforman lo extraño y lo maravilloso. La marca de identidad del género fantástico es cierta *ambigüedad* que provoca en el lector dudas respecto al orden de lo racional y lo natural, subvertido por seres o situaciones aparentemente ordinarios que encarnan (o parecen encarnar) fuerzas o dimensiones superracionales o sobrenaturales<sup>126</sup>. Quizás uno de los ejemplos más acabados y claros (razones suficientes para traerlo a colación, pese al anacronismo que implica aplicar categorías contemporáneas a textos antiguos) de un relato fantástico se encuentre en el brevísimo *Sueño de la mariposa*, de Chuang Tzu (300 a. C.) que Adolfo Bioy Casares, Jorge Luis Borges y Silvina Ocampo recogen en su *Antología de la literatura fantástica*:

Chuang Tzu soñó que era una mariposa. Al despertar ignoraba si era Tzu que había soñado que era una mariposa, o si era una mariposa y estaba soñando que era Tzu<sup>127</sup>.

Al elegir la primera explicación (Tzu ha soñado que era una mariposa), caemos en el género extraño; al optar por la segunda (una mariposa sueña que es Tzu), incurrimos en el maravilloso. Gráficamente, la sensación de incertidumbre que genera la lectura de esta fábula puede ilustrarse en el centro del siguiente esquema<sup>128</sup>:

<p><b>Extraño puro</b> Lo inexplicable se reduce a hechos conocidos</p>	<p>Fantástico-Extraño</p>	<p>F A N T Á S T I C O</p>	<p>Fantástico-Maravilloso</p>	<p><b>Maravilloso puro</b> Lo inexplicable se remite a fenómenos desconocidos</p>
---	---------------------------	--	-------------------------------	---

El género *extraño* describe la reacción ante el miedo; es un relato de acontecimientos que pueden explicarse por las leyes de la razón pero que resultan, de una u otra forma, insólitos o chocantes y que, por este mismo motivo, generan una irresolución similar (pero no idéntica,

<sup>123</sup> *Idem*, pp. 37-38.

<sup>124</sup> *Ibidem*

<sup>125</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>126</sup> Herrero Cecilia, Juan, *Estética y pragmática del relato fantástico*, cit., pp. 32 y 193 y ss.

<sup>127</sup> Tzu, Chuang, *Sueño de la mariposa*, en AAVV, *Antología de la literatura fantástica*, cit., p. 148.

<sup>128</sup> Véase Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 49.

puesto que se resuelve en pro de la *normalidad*) a la que suscitan los textos fantásticos<sup>129</sup>. El género *maravilloso*, por el contrario, abarca los relatos en que lo sobrenatural es admitido como natural: los elementos prodigiosos no provocan reacción alguna en los personajes (ni deberían provocarla en el lector). Dicho en otras palabras, la característica medular de lo maravilloso no reside en una actitud hacia los acontecimientos relatados, sino en la misma índole de esos acontecimientos<sup>130</sup>.

Algunos autores niegan la idoneidad del modelo todoroviano para el análisis de textos destinados a niños y niñas. David Gooderham, por ejemplo, manifiesta que los lectores infantiles “difícilmente son abandonados durante mucho tiempo a la perturbadora inquietud que Todorov considera cardinal para el género”, dado que la gran mayoría de los textos escritos para dicho público “pertenecen a lo que él [Todorov] designa como ‘maravilloso’”<sup>131</sup>. No obstante, el propio Todorov admite que lo fantástico únicamente abarca *el instante de una vacilación* en torno a la compatibilidad entre la percepción de ciertos fenómenos y la realidad conocida hasta ese momento. Para calificar un texto como fantasía literaria no interesa tanto la extensión temporal de tal perplejidad como la mera *presencia* narrativa de ésta.

Harry Potter enfrenta dicha indecisión inicial. Rowling nos informa que, antes de que le fuera revelada su pertenencia al mundo mágico, “a menudo, ocurrían cosas extrañas cerca de Harry”. Por ejemplo, en cierta ocasión su tía Petunia, “cansada de que [...] volviera de la peluquería como si no hubiera ido, cogió unas tijeras de la cocina y le cortó el pelo casi al rape, exceptuando el flequillo, que le dejó ‘para ocultar la horrible cicatriz’”. Harry “pasó la noche sin dormir imaginando lo que pasaría en el colegio al día siguiente, donde ya se reían de su ropa holgada y sus gafas remendadas”. Sin embargo, por la mañana “descubrió al levantarse que su pelo estaba exactamente igual que antes de que su tía lo cortara”. Rowling también refiere el fracaso de la tía Petunia cuando “había tratado de meterlo dentro de un repugnante jersey viejo [...] (marrón, con manchas anaranjadas)”, puesto que “cuanto más intentaba pasárselo por la cabeza, más pequeña se volvía la prenda”, al grado en que “finalmente le habría sentado como un guante a una muñeca, pero no a Harry”. Otro día, cuando el atribulado huérfano intentaba huir de un grupo de niños que, capitaneado por su primo Dudley, le acosaba, súbitamente se encontró, para “sorpresa” suya y de sus persecutores, “sentado en la chimenea”. Por último, sin aparente explicación, en presencia de Harry desaparece el vidrio del habitáculo de una boa durante una visita al zoológico, lo cual le vale “el castigo más largo de su vida” (PF, pp. 28 y 31-34).

La incertidumbre sobre la causa de estos sucesos es resuelta de manera que Harry (y el lector a la par que éste) traba conocimiento sobre la existencia de una comunidad mágica paralela a la de los *muggles*. “Harry”, desvela Rubeus Hagrid el día en que el muchacho cumple los once años, “debes saber que eres un mago [...] Y muy bueno, debo añadir, en cuanto te hayas entrenado un poco” (PF, p. 49). De este modo, la vacilación fantástica es solucionada mediante una expansión de lo posible en la que son introducidos como factibles fenómenos sobrenaturales: por ejemplo, las escobas voladoras, las varitas mágicas, los polvos *flu* que trasladan a los magos entre una chimenea y otra, los *chivatoscopios* o los retratos parlantes, amén de los elfos domésticos y otros seres asombrosos a los que he aludido anteriormente. En tanto la perplejidad primera que suscitan los acontecimientos aparentemente inexplicables deriva en el desenvolvimiento de una “*realidad*” que, en sí misma considerada, resulta sorprendente, la narrativa *potteriana* puede ser referida al género *fantástico-maravilloso*<sup>132</sup>.

Toca entonces explicar los términos en que opera –estética y hermenéuticamente– dicho género literario. En tonos épicos, el escritor surrealista Pierre Mabille refiere lo maravilloso al perenne anhelo humano de “sobrepasar los límites impuestos” y alcanzar “una más grande belleza, un más grande poder, un más grande júbilo”: expresión de una “tensión pasional y poética” que sintetiza “la lucha de la libertad contra todo aquello que la reduce, la destruye y la mutila”<sup>133</sup>. Con mayor frialdad analítica, Umberto Eco reconduce –en sede semiótica– la lectura de los textos maravillosos a la *construcción de un mundo de referencia*. “Cuando en Caperucita Roja”, apunta, “consideramos ‘irreal’ la propiedad de sobrevivir a la ingurgitación por parte de un lobo es que, aunque no sea más que en forma intuitiva, reconocemos que dicha propiedad contradice el se-

<sup>129</sup> *Idem*, pp. 51-52.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>131</sup> Gooderham, David, “Children’s fantasy literature: toward an anatomy”, *Children’s Literature in Education*, Vol. 26, Núm. 3, 1995, p. 171.

<sup>132</sup> Una interpretación similar de los relatos sobre Harry Potter se encuentra planteada en Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, p. 58.

<sup>133</sup> Mabille, Pierre, *Le merveilleux*, París, Les Éditions des Quatre Vents, 1946, pp. 68-69.

gundo principio de la termodinámica”. Pero, añade, “este segundo principio de la termodinámica es precisamente un dato de nuestra enciclopedia. *Basta con cambiar de enciclopedia para que resulte pertinente un dato distinto*”<sup>134</sup>.

La articulación de esta *enciclopedia* alternativa que confiere sentido a los sucesos extraordinarios que se relatan en las ficciones fantástico-maravillosas nos remite a la noción de *mundos secundarios*, tal como fuera formulada inicialmente por J. R. R. Tolkien y, más tarde, desarrollada también por el poeta Wystan Hugh Auden. Es a la sombra de tales mundos secundarios que florecen los horizontes emancipadores que Mabille vislumbra en lo maravilloso.

Auden señala que, en cada ser humano, se encuentran presentes dos aspiraciones primordiales: “un deseo para saber la verdad sobre el mundo primario, el mundo dado fuera de nosotros en que nacemos, vivimos, amamos, odiamos y morimos”; y “el deseo de crear nuevos mundos secundarios o, si no podemos elaborarlos por nosotros mismos, de compartir los mundos secundarios de aquéllos que pueden hacerlo”<sup>135</sup>. El mundo primario, puntualiza el poeta anglo-estadounidense, está encuadrado por el “acuerdo social” en tanto que “creemos que algo está fuera de nuestras mentes porque los relatos de nuestras experiencias sensoriales coinciden”<sup>136</sup>. A él pertenece “todo lo que no ha sido hecho por el hombre [sic], incluido él mismo y, también, cualquier pasado histórico que se haya detenido en nuestras manos en cuanto reificado en un mundo humanamente fabricado de lenguajes, mitologías, leyendas, credos, herramientas, [y] obras de arte”, puesto que, aunque producido por el ser humano, “ya no está en su poder alterar este pasado”<sup>137</sup>.

La concepción de los mundos secundarios –y su diferenciación respecto al mundo primario–, según reconoce el propio Auden, fue postulada originalmente por Tolkien<sup>138</sup>. Según el autor de *The Lord of the Rings* (1954-1955), la apertura de nuestro ambiente rutinario hacia las esferas de lo maravilloso es desencadenada desde el seno de la *fantasía*, facultad humana que permite la elaboración de imágenes “que no deben ser encontradas en nuestro mundo primario en absoluto, o que generalmente se cree no deben ser encontradas allí”. En específico, la fantasía literaria persigue crear sendos *mundos secundarios* en los que, por ejemplo, el empleo de una expresión del talante de “el verde sol” resulte creíble<sup>139</sup>. La fantasía, por consiguiente, trasciende la mera imaginación –esto es, la generación o representación mental de imágenes– y constituye una auténtica forma del arte que confiere a sus productos la consistencia interna de la realidad. La creación fantástica, afirma Tolkien, “no destruye o siquiera insulta la Razón”: su fundamento último descansa “sobre el duro reconocimiento de que las cosas son así bajo el sol; sobre un reconocimiento de los hechos, pero no una esclavitud hacia los mismos”<sup>140</sup>.

Para Tolkien, la fantasía es una sub-creación de la verdad: no una mentira, sino un *encantamiento* de la realidad<sup>141</sup>. “La Fantasía”, asienta, “está hecha a partir del Mundo Primario”, aunque “un buen artesano ama su material, y tiene un conocimiento y tacto para la arcilla, la piedra y la madera que sólo el arte de crear puede conceder”. Así, “[a] forjar a Gram el frío hierro fue revelado; mediante la creación de Pegaso los caballos fueron ennoblecidos; en los Árboles del Sol y la Luna raíz y tronco, flor y fruto son manifestados en su gloria”<sup>142</sup>. La inventiva fantástica confiere a la expresión artística el impulso para transportarnos hacia otros mundos donde incluso los aspectos más vulgares de nuestra cotidianeidad adquieren dimensiones insólitas y prodigiosas. Esta re-novación del universo fáctico que se encuentra implícita en toda creación fantástica entraña una constante amenaza de subversión de aquellas convenciones sociales que, en un momento histórico dado, se consideran normativas.

Por supuesto, la fantasía literaria no representa por sí misma una actividad políticamente subversiva o revolucionaria, aunque –por otro lado– puede dar pie a ésta en tanto, como hace notar Rosemary Jackson, “efectivamente perturba las ‘reglas’ de la representación artística y la

<sup>134</sup> Eco, Umberto, *Lector in fabula*, cit., p. 186. El énfasis es propio.

<sup>135</sup> Auden, Wystan Hugh, “The world of the sagas”, en IBID, *Secondary worlds*, Londres, Faber and Faber, 1968, p. 49.

<sup>136</sup> *Ibidem*

<sup>137</sup> *Idem*, pp. 49-50.

<sup>138</sup> *Idem*, p. 49, nota al pie marcada con un asterisco (\*).

<sup>139</sup> Tolkien, John Ronald Reuel, “On fairy-stories”, en IBID, *The Tolkien reader*, introducción de Peter S. Beagle, Nueva York, Ballantine Books, 1989, pp. 69-70.

<sup>140</sup> *Idem*, pp. 74-75.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 73. Véase también Zipes, Jack, *Breaking the magic spell. Radical theories of the folk & fairy tales*, 2ª ed., Lexington, The University Press of Kentucky, 2002, p. 161.

<sup>142</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy-stories”, cit., p. 78.

reproducción literaria de lo "real"<sup>143</sup>. Inquietante, la fantasía se ubica a medio camino entre la realidad y la literatura, incapaz de aceptar ninguna de las dos y, consecuentemente, en perpetua tensión entre lo *realista* y lo *maravilloso*, entre este mundo y el siguiente. Tal como apunta la propia Jackson:

Lo fantástico moderno, la forma de la fantasía literaria dentro de la cultura secularizada producida por el capitalismo, es una literatura subversiva. Existe a lo largo de lo "real", en cada lado del eje cultural, como una presencia muda, un otro silenciado e imaginario. Estructural y semánticamente, lo fantástico radica en que *visibiliza* el deseo humano culturalmente reprimido por determinantes históricos, sociales, económicos, políticos y sexuales que le orillan a ser sufrido como ausencia y pérdida<sup>146</sup>. Sobre esta base, subraya el conocido conservadurismo de Tolkien para argumentar que en sus textos no está presente una re-novación cabal del mundo, sino que más bien hay un mero re-cubrimiento del orden cultural que, a la postre, neutraliza cualquier impulso hacia la trasgresión<sup>144</sup>.

Pese a que Jackson considera que Tolkien y Auden, entre otros, reducen la literatura fantástica a un ejercicio de "gratificación vicaria"<sup>145</sup>, el análisis de dicho género realizado por estos autores proyecta, en el fondo, la misma tendencia a la subversión que aquélla hace manifiesta. Jackson sostiene que el germen sedicioso de lo fantástico radica en que *visibiliza* el deseo humano culturalmente reprimido por determinantes históricos, sociales, económicos, políticos y sexuales que le orillan a ser sufrido como ausencia y pérdida<sup>146</sup>. Sobre esta base, subraya el conocido conservadurismo de Tolkien para argumentar que en sus textos no está presente una re-novación cabal del mundo, sino que más bien hay un mero re-cubrimiento del orden cultural que, a la postre, neutraliza cualquier impulso hacia la trasgresión<sup>147</sup>.

Tolkien, es cierto, fue un burgués piadoso más preocupado por el saqueo industrial de la naturaleza que por la igualdad social<sup>148</sup>. También lo es que enunció la *evasión* entre las principales funciones de la fantasía. Sin embargo, concibió el evadirse como un acto fundamentalmente heroico. "¿Por qué", pregunta, "ha de despreciarse a la persona que, estando en prisión, intenta fugarse y regresar a casa?"<sup>149</sup> En esta pregunta retórica está implícita la respuesta: el escape no es sólo huída cobarde, sino que también puede ser rechazo o distanciamiento de una situación de derrota que sirva como base para establecer la posibilidad de una liberación. Así parece entenderlo Tolkien cuando afirma que la fantasía es una forma de protesta que permite a cualquier persona racional "tras la reflexión (considerablemente distante del cuento de hadas o el romance)" llegar a la condena del confinamiento del ser humano en "las fábricas, o las ametralladoras y las bombas que parecen ser su producto más natural e inevitable"<sup>150</sup>.

La noción de *mundos secundarios*, que Jackson desestima y califica como supuesta coartada ideológica enfocada a constituir la fantasía literaria en pura consolación narrativa, representa en realidad un espacio de libertad en que la agitación del orden establecido se abre paso mediante el asombro y la maravilla<sup>151</sup>. Dicha autora define lo fantástico como una "*literatura del deseo*"<sup>152</sup>. Del mismo modo, Tolkien sostiene que la magia típicamente fantástica "no es un fin en sí misma", sino que sirve a "la satisfacción de ciertos deseos humanos primordiales", consistentes en "contemplar las profundidades del tiempo y del espacio" y "establecer comunión con otros seres vivos"<sup>153</sup>. En términos parecidos, W. H. Auden afirma que "nuestro deseo de crear mundos secundarios se eleva, cuando menos en parte, de nuestra insatisfacción con el mundo primario"<sup>154</sup>. Podemos acogernos entonces a cierto consenso entre los estudiosos del tema al aseverar que la fantasía -cristalizada en los aludidos *mundos secundarios*- representa uno de los cauces privile-

<sup>143</sup> Jackson, Rosemary, *Fantasy*, cit., p. 14.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>146</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>147</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>148</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 149. Para una concisa y -es preciso advertirlo- encomiástica descripción del profundo conservadurismo (en algunos temas, como la Guerra Civil española, francamente reaccionario) sustentado por Tolkien, es recomendable leer Pearce, Joseph, *Tolkien: Man and Myth. A Literary Life*, San Francisco, Ignatius, 1998 (en especial, los capítulos IV y V).

<sup>149</sup> Tolkien, J. R. R., "On fairy-stories", cit., p. 79.

<sup>150</sup> Tolkien, J. R. R., "On fairy-stories", cit., pp. 81-82. La lectura propuesta de las tesis de Tolkien está recogida en Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 162.

<sup>151</sup> Cfr. Armitt, Lucie, *Theorising the fantastic*, Londres, Arnold, 1996, pp. 25 y ss.

<sup>152</sup> Jackson, Rosemary, *Fantasy*, cit., p. 3.

<sup>153</sup> Tolkien, J. R. R., "On fairy-stories", cit., p. 41.

<sup>154</sup> Auden, W. H., "The world of the sagas", cit., p. 51.

giados para comunicar los anhelos humanos de superación de realidades sociales, políticas y culturales que, en muchas ocasiones, son antagónicas a la dignidad de la persona. Tolkien incluso enumera algunas de estas situaciones in-humanas: el hambre, la sed, la pobreza, o la injusticia<sup>155</sup>, entre otras que igualmente son atacadas por la fantasía, erigida así en puerta abierta hacia la inteligencia y el gozo (o, si se prefiere, la *gozosa inteligencia*); experiencia liberadora que puede (y debe) ser compartida.

Cabe también concluir, en vista de lo anterior, que es virtualmente imposible deslindar la fantasía del desconcertante problema del deseo. El engarce teórico entre una y otro parece empujarnos hacia una reducción de la fantasía literaria a instancias exclusivamente privadas, cerradas en la intimidad psicológica del individuo. Digo *parece* porque, desde el punto de vista freudiano, las fuerzas mentales opuestas al principio de realidad son fundamentalmente inconscientes. Este no es, empero, el caso de la fantasía. Tolkien clamó indignado contra aquéllos que “estúpida e incluso maliciosamente confunden la Fantasía con el Soñar, en que no hay Arte; y con los desórdenes mentales, en que ni siquiera existe control: con el engaño y la alucinación”. Tan apasionada admonición se encuentra sellada con una nota al pie que reza: “La Fantasía es una actividad racional, que no irracional”<sup>156</sup>. La irritación de Tolkien es comprensible si consideramos que las analogías entre la fantasía y lo inconsciente han derivado en que, como género literario, aquélla resulte frecuentemente asociada al quietismo político, la pasividad social y el sopor de masas<sup>157</sup>.

Actividad consciente, la fantasía opera con un alto grado de independencia frente al principio de realidad<sup>158</sup>. En esta medida, la fantasía desempeña una función decisiva en la conformación de nuestra estructura mental, tal como señala Herbert Marcuse: “vincula los más profundos estratos de lo inconsciente con los más altos productos de lo consciente (el arte), el sueño con la realidad; preserva los arquetipos del género [humano], las perpetuas aunque reprimidas ideas de la memoria colectiva e individual, las imágenes tabú de la libertad”<sup>159</sup>. En ello estriba el potencial subversivo de la fantasía, que tenazmente conserva la estructura y tendencias de la conciencia en su nivel *previo* a la organización de nuestras sociedades, tal como las *damos por sentadas* al día de hoy. La relevancia que esto reviste para efectos de la esfera pública y la convivencia política es enorme: la fantasía no se conforma con los límites que los discursos dominantes imponen a la justicia, sino que es *imperio de lo posible* (o, según la afortunada fórmula planteada por Jacqueline Rose, un *estado dentro del Estado*<sup>160</sup>), a raíz de lo cual desempeña una función esencial en la determinación del pensamiento utópico. Trataré esta materia al abordar el problema de la literatura utópica; bástenos, en este punto de la exposición, dejarla simplemente asentada.

Los fuertes vínculos existentes entre los aspectos estéticos, políticos y sociales involucrados en la fantasía literaria se han hecho patentes, precisamente, en el áspero debate que ha suscitado el mundo secundario creado por J. K. Rowling. John Pennington, por ejemplo, asegura que, en un nivel fundamental, Rowling no tiene la voluntad (o probablemente es incapaz) de alejarse de las convenciones cotidianas. Los “arreatos mágicos” que aparecen en las novelas de Harry Potter, aduce Pennington, “están prefigurados en la realidad mundana”<sup>161</sup>. Prueba de ello es que, por ejemplo, “los magos trabajan en empleos fatigosos; tienen la misma burocracia gubernamental; tienen periódicos y radios y grupos de rock, y pasan su tiempo de ocio como cualquier *muggle*: infatuados con ganar dinero, adorando héroes deportivos, y participando en competiciones atléticas masculinas”<sup>162</sup>. A partir de estas consideraciones, Pennington pretende probar que, estéticamente, las historias de Harry Potter son una muestra de “fantasía fallida”<sup>163</sup>.

<sup>155</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy-stories”, cit., p. 83.

<sup>156</sup> *Idem*, p. 69. En la aludida nota, empero, Tolkien reconoce que “[e]sto no es cierto de todos los sueños”, puesto que algunas fantasías los utilizan como *materia prima*, aunque ello sea “excepcional”. La aclaración era necesaria puesto que, de otra forma, hubiese excluido del género –por citar un solo e importantísimo caso– los relatos de Alice creados por Lewis Carroll. Para Tolkien, dichas narraciones son “tan buenas, que uno puede ignorar el marco” en que se encuentran planteadas, aunque “no son cuentos de hadas”. *Idem*, p. 42.

<sup>157</sup> Armitt, Lucie, *Theorising the fantastic*, cit., p. 26.

<sup>158</sup> Marcuse, Herbert, *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Londres, Penguin, 1970, p. 119.

<sup>159</sup> *Ibidem*

<sup>160</sup> Rose, Jacqueline, *States of fantasy*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 7.

<sup>161</sup> Pennington, John, “From Efland to Hogwarts, or the aesthetic trouble with Harry Potter”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 26, Núm. 1, 2002, p. 79.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>163</sup> *Idem*, p. 79.

Sin embargo, como apunta Suman Gupta, en los planteamientos críticos de Pennington no queda claro por qué, en el supuesto de cualidades temáticas y estilísticas virtualmente idénticas, algunas deben considerarse mejores (más *exitosas*) que otras (calificadas como *fallidas*) para efectos de la determinación del género literario al que pertenece una obra ¿Por qué, por ejemplo, debería considerarse inferior una fantasía que sencillamente proyecte alcanzar altísimas velocidades mediante la magia, que otra que describa las consecuencias psicológicas de dicha posibilidad? Pennington tampoco expone cuáles serían las razones para justificar que unas formas aceptadas (esto es, pertenecientes a la pasada experiencia de leer y escribir literatura fantástica) deban preservarse intactas en toda obra futura, lo cual obstaculizaría definitivamente el progreso artístico<sup>164</sup>. Tales lagunas argumentativas dejan entrever que es muy probable que Pennington haya bosquejado como un problema estético lo que, en el fondo, es una materia política y social. “Pennington”, manifiesta Gupta, “*quiere decir* efectivamente que sospecha que los libros de Harry Potter son fantasías conservadoras y que, dado que él tiene convicciones políticas más progresivas o radicales, no le gustan. Lo que *dice* para evitar tener que confesar una perspectiva política particular es que las fantasías conservadoras son fallidas desde un punto de vista estético”<sup>165</sup>.

De cualquier forma, para abordar con plena seriedad las críticas que Pennington formula contra Harry Potter es indispensable preguntarnos si el mundo secundario creado por Rowling es, por un lado, *fallido* en el plano estético y, por otro, *conservador* en el político. En lo que respecta a la primera cuestión anotada, cabe responder de manera preliminar con la caracterización de la ficción *potteriana* postulada por Peter Hunt: “el mundo de Harry Potter puede técnicamente ser descrito como un mundo ‘paralelo’, un mundo mágico existente al lado, y algunas veces superpuesto, al mundo ‘muggle’ cotidiano”<sup>166</sup>. Hunt no considera que, en perspectiva estética, esta circunstancia disminuya la obra de Rowling. Aun así, es pertinente insistir sobre el hecho de que la sociedad *muggle* parece, en principio, idéntica a lo que Pennington denomina “realidad mundana” (o *profana*, podríamos decir nosotros). En ello se hace patente la insuficiencia de la tesis defendida por Hunt. Si asumieramos la lectura de los textos *potterianos* que sugiere –predominante, por otra parte, entre la crítica– tal parecería que Rowling, en efecto, no ha creado el mundo secundario que reclama todo texto fantástico.

¿Cuál debe ser, por tanto, la disposición de un mundo secundario para que estéticamente pueda calificarse como fantástico? Según reconoce Rosemary Jackson, la fantasía “no tiene que ver con inventar otro mundo no-humano”, sino que más bien se orienta hacia “la inversión de los elementos de este mundo, la recombinación de sus características constitutivas en nuevas relaciones para producir algo extraño, ignoto y *aparentemente* ‘nuevo’, absolutamente ‘otro’ y diferente”<sup>167</sup>. Un caso típico de tal *recombinación* en los componentes de la *realidad profana* que, sin embargo, se encuentra en las antípodas de las fantasías construidas en torno a seres fabulosos lo constituyen los relatos sobre Winnie-the-Pooh, a los que previamente me referí como un ejemplo inmejorable de literatura infantil.

Libros de análisis difícil desde que, en el año de 1962, Frederick C. Crews publicara *The Pooh Perplex* –parodia de un texto universitario que, con el fin de satirizar las corrientes de crítica literaria al uso en la época, atribuyó a las aludidas historias las interpretaciones más absurdas que uno pueda imaginar<sup>168</sup>–, incorporan, sin embargo, un mundo secundario que, pese a su innegable simplicidad, no pierde su carácter fantástico. Hunt señala –desde mi punto de vista, acertadamente– que aunque dicho mundo “parezca una franja de Sussex”, no es en realidad el *Five-Hundred Acre Wood* (Bosque de los Quinientos Acres), sino el *Hundred Aker Wood* (Bosque de los Cientos de *Akers*), “que es una cosa muy distinta”<sup>169</sup>. La diferencia entre uno y otro se advierte en las líneas finales de *The House at Pooh Corner*: “[...] en ese lugar encantado en la cima del Bosque un niño pequeño y su oso estarán siempre jugando”<sup>170</sup>. El universo de Pooh no se integra por la floresta sin más, sino según ésta aparece a los ojos de Christopher Robin. Ernest H. Shepard –ilus-

<sup>164</sup> Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, cit., 2003, p. 64.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>166</sup> Hunt, Peter, y Lenz, Millicent, *Alternative worlds in fantasy fiction*, Nueva York, Continuum, 2001, p. 35.

<sup>167</sup> Jackson, Rosemary, *Fantasy*, cit., p. 8.

<sup>168</sup> Para este trabajo he consultado la siguiente edición: Crews, Frederick C., *The Pooh Perplex. A student casebook in which it is discovered that the true meaning of the Pooh stories is not as simple as is usually believed, but for proper elucidation requires the combined efforts of several academicians of varying critical persuasions*, Londres, Robin Clark, 1982. En torno a los efectos que este libro tuvo en la lectura posterior de los relatos sobre Winnie-the-Pooh, cfr. Lurie, Alison, *Don't tell the grown-ups*, cit. p. 146.

<sup>169</sup> Hunt, Peter, y Lenz, Millicent, *Alternative worlds in fantasy fiction*, cit., p. 31.

<sup>170</sup> Milne, A. A., *The House at Pooh Corner*, Londres, Methuen & Co., 1978, p. 176.

tradador original de *Winnie-the-Pooh*– inclusive, trazó un mapa del hábitat de Winnie-the-Pooh en que aparecen los principales hitos geográficos de ese mundo mágico en que los juguetes de peluche conviven con los animales: el hogar de Piglet, la trampa para los *heffalumps* o el triste rincón de Eeyore, entre otros sitios<sup>171</sup>. Podemos, por tanto, afirmar con Ann Thwaite: “El mundo de Pooh se parece al nuestro, pero se parece más a sí mismo”<sup>172</sup>.

El caso de Winnie-the-Pooh parece suficiente para probar que Gupta tiene razón cuando afirma que los argumentos de Pennington no se sostienen desde el punto de vista estético. Veamos ahora si sucede lo contrario desde una perspectiva política ¿Acaso toda fantasía literaria cercana a la *realidad profana* es conservadora? La respuesta, de nueva cuenta negativa, puede sustentarse (entre otros textos) en *Alice's Adventures in Wonderland* (1865) y *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (1871), de Lewis Carroll. Los mundos alternativos que Alice encuentra se confunden con la “normalidad” –ya encarnada en una aburrida y bochornosa tarde de verano<sup>173</sup>, ya representada en unas somnolientas horas frente a la chimenea cierto día de cierzo y nieve<sup>174</sup>– dentro del marco onírico en que la niña salta entre un escenario y otro. Dicho en otras palabras, la *realidad profana* se mezcla (en términos que, sin exageración alguna, cabe calificar como siniestros) con el mundo secundario creado por intervención de la fantasía. Cuando Alice tropieza *detrás del espejo* con el Rey Rojo mientras éste duerme, Tweedledee revela a la pequeña que no es sino “una entre las cosas de su sueño”<sup>175</sup>, a lo que Tweedledum añade un aserto demoleedor: “Tú sabes bien que no eres real”<sup>176</sup>. Así queda narrativamente establecida una incertidumbre que Carroll hace patente en el soliloquio final de Alice, cuando la pequeña propone al gatito negro considerar con seriedad “quién fue el que lo soñó todo” (ella o el Rey Rojo)<sup>177</sup>. La duda subsiste incluso en la última línea del poema que cierra el relato, cuyo tenor nos remite inevitablemente a Calderón de la Barca: “¿Qué es la vida, sino un sueño?”<sup>178</sup>.

La crítica contemporánea se ha inclinado por interpretar las fantasías de Carroll como una exploración literaria del subconsciente. No obstante, los alucinados parajes por los que deambula Alice también pueden leerse a modo de comentario sobre la política y las *mores* victorianas<sup>179</sup>. Las alusiones al sistema educativo de la época, por ejemplo, son abundantes<sup>180</sup>. Desciulla el “curso regular” descrito por la Falsa Tortuga, que incluye en su carga curricular asignaturas como Tambaleo (*Reeling*) y Retorcimiento (*Writhing*), o “las diferentes ramas de la Aritmética”, entre las cuales incluye las disciplinas de Ambición, Distracción, Afeamiento y Befa (*Ambition, Distraction, Uglification, and Derision*)<sup>181</sup>. Asimismo, es dable identificar en el texto referencias directas a personajes públicos. La Morsa y el Carpintero cuyas hazañas recita Tweedledee han sido comparados, respectivamente, con Benjamin Disraeli y William Gladstone, unidos (aunque con diferentes estilos) en la tarea de engañar y devorar las incautas ostras (o votantes). “¡Vaya!”, comenta Alice tras escuchar su historia, “Ambos eran personajes muy desagradables”<sup>182</sup>. Esta interpretación se encuentra respaldada en el hecho de que Carroll eligiera a John Tenniel –un prominente caricaturista político de la época– para ilustrar los libros. Tenniel dibujó a la Morsa con el exuberante bigote y los lujosos vestidos de Disraeli, y atribuyó al propio tiempo al Carpintero la mandíbula cuadrada y los ropajes descuidados de Gladstone<sup>183</sup>.

El mundo secundario de Harry Potter es equiparable a aquéllos que visita Alice dado que, en uno y otro caso, la narrativa aborda en sus niveles más profundos cuestiones serias, cuando no manifiestamente desapacibles: la violencia, la sinrazón o la iniquidad en el ejercicio del poder, por citar algunas entre éstas. En ambos supuestos nos encontramos ante obras complejas en que la fantasía arroja una luz deslumbrante sobre los conflictos sociales y políticos del momento histórico en que fueron escritas. No cabe, por consiguiente, calificar las historias de Harry Potter como

<sup>171</sup> Véase la parte interior de las cubiertas en la edición anteriormente citada de *Winnie-the-Pooh*.

<sup>172</sup> Thwaite, Ann, A. A. *Milne*, cit., p. 301.

<sup>173</sup> Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland*, Londres, Puffin, 1994, pp. 1-2

<sup>174</sup> Carroll, Lewis, *Through the Looking-Glass*, Londres, Puffin, 1994, p. 5.

<sup>175</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>176</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>178</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>179</sup> Hunt, Peter, y Lenz, Millicent, *Alternative worlds in fantasy fiction*, cit., p. 24.

<sup>180</sup> Cfr. Lurie, Alison, *Don't tell the grown-ups*, cit., pp. 6-7.

<sup>181</sup> Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland*, cit., pp. 103-104.

<sup>182</sup> Carroll, Lewis, *Through the Looking-Glass*, cit., pp. 51-56.

<sup>183</sup> Lurie, Alison, *Don't tell the grown-ups*, cit., p. 5.

una muestra de fantasía devaluada (y, por añadidura, conservadora) con base en el simple hecho de que guarda similitudes con la *realidad profana*.

La reflexión realizada por Suman Gupta en torno a las historias sobre Harry Potter se orienta en este sentido. En su opinión, mientras que el mundo mágico y el mundo *muggle* son exhibidos abiertamente en la narrativa *potteriana*, la *realidad profana* está implícita entre ambos<sup>184</sup>. Ello significa que, en estricto sentido, uno y otro difieren de nuestras sociedades tal cual aparecen representadas en los periódicos y los telediarios. *Tanto la comunidad mágica como la muggle constituyen sendas elaboraciones fantásticas*, pese a que esta última presente fuertes similitudes con nuestro contexto habitual, y aquélla refleje sistemas políticos y sociales actuantes en el presente momento histórico. Según explica Gupta:

El mundo *muggle* que es presentado [por Rowling] existe como un complemento del mundo mágico. En él, la magia se puede manifestar y las explicaciones causales no siempre son aplicables; la magia aparece como tal porque frustra los deseos y hace más evidentes los fallos explicatorios de los *muggles*. *El mundo muggle y el mundo mágico se definen mutuamente*<sup>185</sup>.

Coincido con la tesis de Gupta, que sin duda está fundada en una atenta lectura de la saga *potteriana*. La codependencia entre uno y otro mundo es especialmente evidente en el momento en que, tras salvar a su primo Dudley del ataque de un *dementor* (despiadadas criaturas cuyo estatus narrativo analizaré en la segunda parte de este trabajo), Harry es amenazado, por enésima ocasión, con ser expulsado de Hogwarts:

Era rarísimo estar allí de pie, en la ascéptica cocina de tía Petunia, entre la nevera último modelo y el televisor de pantalla plana, hablando como si tal cosa de Lord Voldemort con tío Vernon. Parecía que la llegada de los dementores a Little Whinging había abierto una brecha en el enorme aunque invisible muro que separaba el mundo implacablemente no mágico de Privet Drive y el que había al otro lado. En cierto modo, las dos vidas de Harry se habían fusionado y todo había quedado patas arriba; los Dursley estaban pidiéndole detalles sobre el mundo mágico [...] los dementores se cernían sobre Little Whinging, y quizá Harry no regresara a Hogwarts (*OF*, p. 46).

El mundo secundario en que tienen lugar las aventuras de Harry Potter no se reduce a la comunidad mágica, sino que abarca ésta *más* el escenario *muggle*. La diferencia, aunque sutil, respecto a la glosa que Hunt elabora sobre la obra de J. K. Rowling arroja una perspectiva hermenéutica radicalmente distinta en cuanto nos permite aseverar que, en sus raíces estéticas, el universo *potteriano* constituye un ejemplar del género novedoso y bastante bien logrado. Además, por lo que atañe al discurso político que le anima, la comprensión de la complejidad inherente al mundo secundario en que habita el joven Potter permite situarlo teóricamente como una creación literaria afín a las categorías textuales acuñadas por el pensamiento utópico contemporáneo: por una parte, describe nuestra realidad pero, al propio tiempo, la presenta como algo *extraño* respecto a lo cual podemos guardar cierta distancia. Sobre dicho tema volveré, en este mismo capítulo, más adelante.

### 1.3. Maravilla y política en el cuento de hadas

En tercer y último lugar, las historias sobre Harry Potter han sido calificadas como *cuentos de hadas*. Esto es una simple consecuencia -histórica y teórica- de haber sido adscritas a la fantasía literaria. La fantasía moderna está anclada en una tradición narrativa que se remonta a los mitos antiguos, el folclore y los romances que están en la base de los actuales cuentos de hadas<sup>186</sup>. Asimismo, al decir de Tzvetan Todorov, el cuento de hadas es una de las variantes más puras (aunque no la única) del género fantástico-maravilloso<sup>187</sup>. Bajo esta óptica, las raíces de Harry Potter pueden remontarse hasta muchos siglos atrás, como apunta (en términos análogos a los empleados por Margarita Carretero, citada al inicio de este capítulo) Andrew Blake:

<sup>184</sup> Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, cit., p. 85.

<sup>185</sup> *Idem*, p. 87. El énfasis es propio.

<sup>186</sup> Cfr. Jackson, Rosemary, *Fantasy*, cit., p. 4.

<sup>187</sup> Véase Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 59.

Las historias [de Harry Potter] exploran lo viejo, y ligeramente bajo la superficie se enfrentan a lo nuevo: las formas literarias del pasado y las inquietudes del presente coexisten lado a lado. Las novelas combinan varias maneras de contar una historia muy similar en la que una joven persona que vivía en la oscuridad resulta transformada. El tradicional cuento popular, por ejemplo: Harry es muy cercano a Cenicienta, que trabaja para sus crueles hermanastras hasta que una anciana mujer, su madrina mágica, la rescata y la conduce, mediante la magia, a un mundo en el que encontrará el romance y escapará de la crueldad de su entorno cotidiano. Otro prototipo [*prototype*, sic] para Harry puede encontrarse en la leyenda medieval del Rey Arturo quien, durante su mocedad, trabaja como escudero de un joven caballero anodino, Sir Kay, hasta que es guiado por Merlín, un viejo y sabio hombre que posee poderes mágicos, al disfrute de su poder y majestad<sup>188</sup>.

En una primera aproximación al tema, podemos convenir con Blake en que los relatos *potterianos* guardan parentesco –cuando menos, en lo que atañe a determinados aspectos de su trama– con el cuento de hadas. Es preciso, empero, añadir cierto matiz a este reconocimiento inicial: no cabe designarlos como tales en virtud de su carácter infantil. Los innegables vínculos entre el cuento de hadas y la fantasía literaria no implican en forma alguna que aquél constituya (por definición) una lectura circunscrita al parvulario. Ya ha quedado asentado que estos tres ámbitos de la creación artística constituyen géneros literarios distintos entre sí. De hecho, J. K. Rowling ha declarado que, cuando pensó por vez primera las historias sobre Harry Potter, no las imaginó inmediatamente como libros para niños y niñas<sup>189</sup>. Semejante postura, que pudiera parecer desconcertante en principio, ha sido adoptada también por escritores como J. R. R. Tolkien, quien manifestara al respecto que “[s]i vale la pena leer cuentos de hadas en cuanto género, es porque también son escritos para y leídos por adultos”<sup>190</sup>, puesto que “la asociación entre los niños y los cuentos de hadas es un accidente de nuestra historia doméstica”<sup>191</sup>. C. S. Lewis igualmente respalda este parecer:

Ni siquiera el cuento de hadas *proprement dit* estaba en sus orígenes destinado a los niños; por el contrario, se contaba y disfrutaba (entre todos los lugares posibles) en la corte de Luis XIV. Como el profesor Tolkien ha señalado, fue arrinconado en el cuarto de los niños cuando dejó de estar de moda entre los adultos, así como los muebles pasados de moda eran también abandonados en las habitaciones infantiles. Aunque lo maravilloso gustase a todos los niños y no a ningún adulto –que no es el caso–, no deberíamos afirmar que la peculiaridad de los niños reside en ese gusto<sup>192</sup>.

Ciertamente, durante la Alta Edad Media y el Renacimiento los cuentos populares con elementos mágicos o maravillosos –esto es, los llamados *Zaubermärchen* o *contes merveilleux* que, al paso de los siglos, derivarían hacia el género literario que hoy conocemos como *cuento de hadas*– fueron el principal patrimonio cultural de los campesinos analfabetos, cuya tradición oral los preservó de generación en generación. En aquellos tiempos, el cuento hacía las veces de consejo sapiencial que se dirigía sin distinción a niños y adultos. La narración oral resultaba provechosa para todo aquel que la atendiera –al margen de su edad– porque, como lúcidamente señala Walter Benjamin, “aporta de por sí, velada o abiertamente, su utilidad; algunas veces en forma de moraleja, en otras, en forma de indicación práctica, o bien como proverbio o regla de vida”. En cualquier caso, el narrador solía comunicar una experiencia vital –propia o adquirida de terceras personas–, constituyéndose de este modo en auténtico proveedor de “consejos para el que escucha”. El arte de narrar era, por tanto, uno de los ingredientes primordiales en el buen manejo de los asuntos humanos, auténtico epítome de aquéllo que el propio Benjamin llamara *el aspecto épico de la verdad*: la sabiduría “entretejida en los materiales de la vida vivida”<sup>193</sup>.

*Vivieron felices y comieron perdices*. La fórmula española que clausura los cuentos de hadas confirma el carácter iniciático y formativo de la narración oral en tanto invita a quien escucha a sacar provecho práctico de ésta. “La rima no es forzada”, escribe Fernando Savater, “sino cons-

<sup>188</sup> Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, Londres, Verso, 2002, p. 17.

<sup>189</sup> Cfr. Fraser, Lindsey, *Conversations with J. K. Rowling*, New York, Scholastic, 2001, p. 66.

<sup>190</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy-stories”, cit., p. 67.

<sup>191</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>192</sup> Lewis, C. S., “On juvenile tastes”, en *IBID*, *Of this and other worlds*, cit., p. 76.

<sup>193</sup> Benjamin, Walter, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, en *IBID*, *Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. II-2, p. 442.

tatación de que la felicidad debe estar relacionada con cosas tales como comer perdices después de haber corrido aventuras”<sup>194</sup>. La expresión alemana que desempeña una función análoga –recordada tanto por el citado Benjamin como por Ernst Bloch al abordar, precisamente, el sustrato cognitivo y ético del cuento de hadas– es aún más elocuente: “Y si no han muerto, viven todavía” (“*und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie heute noch*”)<sup>195</sup>. Un cuento jamás termina en el punto que indica su presunto final: éste es, por el contrario, el *principio* en el que, como bellamente asienta Bloch, “los felices personajes viven por siempre después de haber alcanzado la felicidad”<sup>196</sup>. Bajo el manto del cuento, la vida subsecuente a la historia relatada adquiere una dimensión jubilosa que alcanza –a modo de promesa– a todo aquel que sepa captar las enseñanzas inscritas en ella y convertirlas en prólogo de sus propias proezas.

Benjamin afirma que, en cuanto género literario, el cuento de hadas “es el primer consejero del niño, por haber sido el primero de la humanidad”<sup>197</sup>. No le falta razón: aún en nuestros días, dichos cuentos han conservado su calidad de mentores de la *ingenuidad*, término cuyas raíces etimológicas están referidas a la voz latina *ingenuus*, alusiva a quien ha nacido libre<sup>198</sup>. Nótese, empero, que *ingenuo* no es sinónimo de *infantil*. Así, al paso de los años los retazos de *sabiduría popular* inscritos en los cuentos maravillosos trascendieron sus orígenes rurales y accedieron prácticamente a todos los estratos de la sociedad. Fueron divulgados por mercaderes y juglares en las tabernas y posadas; recompuestos por los sacerdotes para ilustrar sus sermones –como lo prueban algunos relatos comprendidos en la colección medieval de textos moralizantes conocida como *Gesta Romanorum*, probablemente compilada entre los últimos años del siglo XIII y los primeros del XIV<sup>199</sup>–, e incluso repetidos por los pasillos de las cortes en la boca de sirvientes, nodrizas e institutrices.

No obstante la amplísima difusión que gozaron los cuentos maravillosos, ello no redundó en una modificación sustancial de su estatus cultural, de modo que durante largo tiempo se mantuvieron anclados a sus raíces orales. En vista de su humilde sustrato, dichas narraciones fueron consideradas indignas, primero, de la aristocracia y, posteriormente, también de la alta burguesía. Ambos estamentos sólo les admitieron en principio como entretenimiento grosero o anecdótico, consintiendo por tanto en tolerarles únicamente como una tozuda –aunque inofensiva– reminiscencia de las creencias paganas que se suponían erradicadas en la Europa cristiana.

No sería sino hasta mediados del siglo XVI que, a la sombra de las prósperas ciudades italianas, el cuento maravilloso encontraría finalmente expresión literaria. En los años de 1550 y 1553, respectivamente, vieron la luz en Venecia los dos volúmenes que conforman la obra más destacada –justamente, debido a su influencia en la constitución del cuento de hadas como género literario– de Giovan Francesco Straparola: *Le Piacevoli Notti*. Inspirado en el modelo narrativo establecido por Giovanni Boccaccio en el *Decameron*, Straparola refiere la reunión de un grupo de aristócratas en el *palazzo* de Ottaviano Maria Sforza, un noble milanés al que las intrigas políticas urdidas en su contra le empujan a exiliarse en la isla de Murano. Con objeto de amenizar los días del carnaval, su hija –la *Signora* Lucrezia– dispone que cuenten historias las damas –y, según transcurren las festividades, también los caballeros– que cotidianamente le entretienen “con danzas amorosas, razonamientos placenteros, música y cantos”<sup>200</sup>. Durante trece noches los convidados a las veladas en la mansión Sforza intercambian relatos cuyo género envuelve lo mismo la picaresca erótica que lo fantástico-maravilloso. Dentro de este marco ficticio, Straparola

<sup>194</sup> Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, Madrid, Alianza, 1999, p. 40.

<sup>195</sup> Benjamin, Walter, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, cit., p. 457. Cfr. asimismo Bloch, Ernst, *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, p. 169.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> Benjamin, Walter, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, cit., p. 28.

<sup>198</sup> Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, cit., p. 28.

<sup>199</sup> Cabe destacar en este sentido la historia de Jonathan –el hijo más joven del rey Darius–, quien recibe como herencia tres objetos mágicos (un anillo de oro que procura a su portador el favor de cualesquiera personas que crucen por su camino, un collar que obsequia a su dueño cuanto anhele su corazón, y una tela preciosa que transporta a quien se pose sobre ella a cualquier lugar que le apetezca), mismos que en un primer momento pierde a manos de su amante, aunque después los recupera gracias a su astucia y a otras tantas materias portentosas que descubre una vez que lo ha perdido todo. Véase *Gesta Romanorum or, Entertaining moral stories invented by the monks as a fire-side recreation, and commonly applied in their discourses from the pulpit*, trad. inglesa de Charles Swan, introducción de Thomas Wright, Londres, J. C. Hotten, 1871, vol. 2, pp. 148-156 (“Of feminine subtlety”).

<sup>200</sup> Straparola, Giovan Francesco, *Le Piacevoli Notti*, Bari, Laterza, 1927, vol. 1, pp. 5-10 (Proemio) y 197 y ss.

la proyectó la primera versión impresa de fabulaciones clásicas como “El Gato con Botas” (*Consantino Fortunato*)<sup>201</sup> o “El Rey Puerco” (*Re Porco*)<sup>202</sup>.

Casi cien años más tarde –hacia 1634– fue publicada en Nápoles *Lo Cunto de li Cunti, overo Lo trattenimiento de peccerille*, obra póstuma de Giambattista Basile. A diferencia de las antologías de *novelle* escritas por Boccaccio y Straparola, Basile ubica su colección de relatos en un contexto maravilloso desde las primeras líneas. El lector inmediatamente traba conocimiento de los infortunios de la princesa Zoza, quien tras conocer el encantamiento que pende sobre cierto *príncipe durmiente* llamado Tadeo, decide acudir en su rescate<sup>203</sup>. El precio que debe pagar por despertarle, sin embargo, es muy alto: Tadeo sólo volverá a la vida cuando una mujer llene con el llanto vertido a lo largo de tres días una vasija colocada al lado del sitio donde yace inconsciente. Zoza consigue llenar prácticamente hasta el borde tal recipiente pero, agotada, cae dormida antes de consumir su hazaña. Una esclava que pasaba por el lugar decide aprovechar la ocasión y derrama unas pocas lágrimas finales sobre el caudal acumulado por Zoza. Cuando Tadeo despierta, toma a la esclava como esposa. Zoza, empero, no se arredra ante este revés y, con la ayuda de tres regalos mágicos que ha recibido de las hadas, consigue generar en el corazón de la esclava una pasión desmedida por los cuentos. Tadeo convoca entonces a un grupo variopinto de narradoras para que entretenga a su mujer durante cinco días, al cabo de los cuales Zoza encuentra la oportunidad para desenmascarar a la usurpadora y así ocupar el lugar que le corresponde.

*Cuento de los cuentos*, tal como lo promete el mismo título de la obra, Basile utilizó este relato maravilloso como marco para que –al igual que en el caso anterior– aparecieran publicadas por vez primera historias tan populares como “La Bella Durmiente” (*Sole, Luna e Talia*)<sup>204</sup> o “Cenicienta” (*La Gatta Cennerentola*)<sup>205</sup>. La compilación de Basile, por tanto, representa el primer libro dedicado en su totalidad a los cuentos de hadas y, como tal, puede considerarse la *pedra fundacional* del género<sup>206</sup>. Sin embargo, habría que esperar aún a la década de 1690 para que, cobijado en las tertulias de la aristocracia francesa, el cuento de hadas fuese convertido propiamente en *literatura*, esto es (volviendo sobre el análisis de dicho término desarrollado en el capítulo I), en un producto cultural cuya valoración en términos estéticos es positiva. De este modo, la última década del siglo XVII fue testigo de una transformación definitiva en el género cuyo alcance puede sintetizarse en las expresiones alemanas que expresan la diferencia entre los dos principales momentos históricos en su evolución: los *Volksmärchen* (cuentos orales populares) trocaron en *Kunstmärchen* (cuentos de hadas literarios o artísticos)<sup>207</sup>.

Pese a que es imposible establecer con total certeza una fecha que señale el comienzo del ascenso del cuento de hadas literario en Francia, está plenamente demostrado que sus raíces se hunden hasta los perspicaces coloquios y los juegos retóricos que florecieron en los *salons littéraires* auspiciados por las aristócratas francesas durante el reinado de Luis XIV. Privadas del acceso a las universidades y enclaustradas en un trato cortesano restringido y altamente ritualizado, tales damas solían organizar cenáculos –conocidos posteriormente como “salones” en obsequio del espacio doméstico donde se realizaban– en los que eran discutidas libremente cualesquiera novedades artísticas, científicas, filosóficas o sociales que fueran objeto de su interés<sup>208</sup>. Aunque hombres y mujeres asistían por igual a tales reuniones, lo cierto es que fueron estas últimas quienes desempeñaron el rol más relevante en ellas: las *salonnières* elegían a los

<sup>201</sup> *Idem*, vol. 2, pp. 125 y ss. El título completo de dicha ficción es: “Soriana viene a morte, e lascia tre figliuoli: Dusolino, Tesifone e Constantino Fortunato; il quale per virtù d’una gatta acquista un potente regno”.

<sup>202</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 63 y ss. El título íntegro es el siguiente: “Galeotto, re di Anglia, ha un figliuolo nato porco, il quale tre volte si marita: e posta giù la pelle porcina e diventato un bellissimo giovane, fu chiamato re porco”.

<sup>203</sup> Basile, Giambattista, *Lo Cunto de li Cunti, overo Lo trattenimiento de peccerille*, en IBID, *Lo cunto de li cunti, overo Lo trattenimiento de peccerille; Le muse napoletana; Le lettere*, Bari, Laterza, 1976, pp. 9 y ss.

<sup>204</sup> *Idem*, pp. 52 y ss.

<sup>205</sup> *Idem*, pp. 406 y ss.

<sup>206</sup> Cfr. Canepa, Nancy, “‘Quanto ‘nc’è da ccà a lo luoco dove aggio da ire?’ Giambattista Basile’s quest for the literary fairy tale”, en AAVV (Canepa, Nancy, ed.), *Out of the Woods. The origins of the literary fairy tale in Italy and France*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, pp. 37-80.

<sup>207</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., pp. 23 y 32. Véase igualmente Harries, Elizabeth Wanning, *Twice upon a time. Women writers and the history of the fairy tale*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 7. Los estudiosos alemanes del género aún distinguen una tercera categoría, intermedia entre las dos previamente descritas: los *Buchmärchen*, cuentos folclóricos orales transcritos en libros.

<sup>208</sup> Sobre la connotación fundamentalmente arquitectónica del vocablo *salon* (sic) en torno al siglo XVIII, véase el artículo sobre la materia elaborado por Louis de Jaucourt para la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (vol. XIV, p. 575). La historiografía del siglo XIX, en cambio, le atribuyó un sentido social. Cfr. De Goncourt, Edmond y Jules, *La femme au dix-huitième siècle*, Paris, Charpentier, 1882, pp. 44 y ss.

invitados, programaban las actividades de cada velada y decidían el tenor general de los debates. Espacios privilegiados para la comunicación intelectual de toda índole, los salones a la postre trocaron en auténticas instituciones informales cuya influencia cultural y política fue notable. Las *salonnières*, según ironiza Montesquieu en sus *Lettres Persanes*, llegaron a constituir “una especie de república” o “un Estado dentro del Estado” por cuyas manos pasaban “todos los favores y, en ocasiones, las injusticias” que ocupaban a la corte. “En Persia hay quejas porque el reino está gobernado por dos o tres mujeres”, observa uno de los viajeros imaginarios de Montesquieu, “pero en Francia es peor, porque las mujeres gobiernan en general, y no sólo se han apoderado al mayoreo de toda la autoridad, sino que también la han repartido al menudeo entre ellas”<sup>209</sup>.

Hacia el último tercio del siglo XVII se impuso en los susodichos salones el hábito de realizar ejercicios de conversación basados en los añejos cuentos maravillosos. A cada asistente se encomendaba el tema de algún relato, que debía ser enriquecido en forma tal que no sólo mostrase la habilidad verbal e inventiva de su renovador –esto es, el dominio del tono *précieux* que marca la estética de la época–, sino que también comentase con sutileza o ironía los detalles de la vida cortesana. Bajo este contexto, Marie-Catherine Le Jumel de Barneville –Madame D’Aulnoy– probablemente no fue consciente de que había inaugurado una auténtica *moda* que, a la postre, transformaría la historia de la literatura cuando publicó en el año de 1690 –como parte de su novela titulada *Histoire d’Hippolyte, comte de Douglas*– lo que se considera el primer cuento de hadas en el sentido moderno de la palabra: *L’île de la Félicité*<sup>210</sup>. A partir de este hito histórico, es dable discernir tres *oleadas* sucesivas en la publicación de cuentos de hadas hasta el estallido de la Revolución Francesa: la primera (1690-1703), marcada por las luchas internas por mayores cuotas de poder y reconocimiento al interior de las propias élites francesas; la segunda (1704-1720), caracterizada por cierto *giro orientalista* en el género; y la tercera (1721-1789), propiamente constitutiva del cuento de hadas convencional<sup>211</sup>.

Los últimos años del reinado de Luis XIV estuvieron envueltos en una gran agitación social. El monarca involucró a Francia en sucesivas y costosas empresas bélicas: primero, la guerra contra la llamada Gran Alianza (1689-1697); posteriormente, la intervención en el conflicto sucesorio español (1701-1714). El enorme déficit presupuestario, el crecimiento de la deuda pública y los consecuentes altos impuestos, amén de sumergir al campesinado en la miseria más extrema, impusieron mayor austeridad en las condiciones de vida de la burguesía y la aristocracia. Conscientes de su sometimiento al capricho del monarca, algunos nobles comenzaron a experimentar en carne propia el talante opresivo del *ancien régime*... y a encontrarse a disgusto con él. Inmersa en este panorama social, la primera generación de cuentistas encontró en los temas y motivos<sup>212</sup> de los relatos maravillosos una veta para criticar veladamente tanto el poder omnímodo del Rey Sol como las *mores* vigentes en aquel entonces. Las mujeres dominaron el conjunto de este movimiento literario, entre cuyos miembros más destacados contamos, además de la mencionada Madame D’Aulnoy y el célebre Charles Perrault, a Henriette-Julie de Castelnau de Murat, Jean de Mailly, Charlotte-Rose de Caumont La Force, Louise d’Auneuil o Marie-Jeanne L’Héritier.

Aunque sería exagerado atribuir a este grupo de escritoras y escritores una actitud abiertamente contestataria, tampoco podemos negar que en su seno menudearon los problemas con las autoridades del *ancien régime*<sup>213</sup>. Madame D’Aulnoy, por ejemplo, tuvo que retirarse de la corte cuando fue descubierta su participación en un complot para inculpar a su marido del delito

<sup>209</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, edición de Paul Vernière, París, Garnier, 1980, Carta 107 (Rica à l’Ibben, à Smyrne; De Paris, le dernier de la lune de Chalval 1717).

<sup>210</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 38-39. Zipes consigna que el libro fue publicado en 1790, lo cual se debe probablemente a una errata tipográfica: Madame D’Aulnoy falleció en el año de 1705. Para un brevísimo recuento biográfico de la escritora, cfr. Seifert, Lewis Carl, voz “Aulnoy, Marie-Catherine Le Jumel de Barneville, baronne [or comtesse] d’”, en AAVV (Zipes, Jack, ed.), *The Oxford Companion to Fairy Tales. The Western fairy tale from medieval to modern*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 29-32.

<sup>211</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 38. Lewis Carl Seifert reduce a dos las referidas etapas: la primera, entre los años de 1690 y 1715; la segunda, entre 1730 y 1758. Véase *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715. Nostalgic Utopias*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 5. He preferido la categorización sugerida por Zipes porque en ella queda incluida *Le Cabinet des fées* (1785-1789), compilación dieciochesca que en mi opinión señala la definitiva institucionalización del cuento de hadas como género literario.

<sup>212</sup> Hoy en día los cuentos folclóricos han sido clasificados para su estudio comparativo en *tipos*, esto es, en narrativas completas cuyo significado no depende de otros cuentos. Tales tipos a su vez están compuestos por uno o más *motivos*, entendiendo por tales los elementos mínimos de un cuento cuya capacidad para permanecer en la tradición ha sido probada. Entre los motivos de los cuentos maravillosos contamos, por ejemplo, las alfombras voladoras, los viajes mágicos por el aire o los países encantados. Cfr. Thompson, Stith, *The folktale*, Nueva York, Dryden, 1946, p. 416.

<sup>213</sup> Cfr. Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 40.

de alta traición contra el monarca: sólo pudo volver a París veinte años después, una vez obtenida la dispensa real gracias a los servicios prestados a la monarquía durante su exilio. Madame de Murat también fue proscrita del ambiente cortesano –en su caso, irremediablemente– debido a la publicación de un escrito satírico sobre Luis XIV y su piadosa segunda esposa, Françoise d'Aubigné, marquesa de Maintenon. Mademoiselle de la Force fue enviada a un convento en represalia por haber divulgado unos versos impíos. Incluso Charles Perrault –el cuentista más afín al absolutismo de aquella generación– fue privado de su pensión como escritor pese a los años de leal servicio que prestó a la corona tras la muerte de Jean-Baptiste Colbert, su protector.

Hoy en día aquellos primeros cuentos de hadas literarios nos pueden parecer sosos o *políticamente incorrectos* (según el lector y el humor), pero en los tiempos en que fueron escritos entrañaron una lectura ciertamente provocativa. Perseguidos o simplemente relegados por el absolutismo borbónico, sus creadores eran conscientes del enorme potencial subversivo del género. Tal como apunta Lewis Carl Seifert, los elementos maravillosos que descuellan en él entrañan dos posibilidades en perpetua tensión: por un lado, “la reproducción y reafirmación de estructuras y valores sociales”; por otro, “un extrañamiento de la realidad empíricamente definida” que, a su vez, puede decantarse por “una exageración de lo real” o “una afirmación de lo imposible”. Así, el cuento de hadas efectivamente puede “reproducir las realidades familiares”, pero del mismo modo “revelar sus incoherencias y sugerir, aun en forma esquemática, un futuro diferente”<sup>214</sup>. Fueron sobre todo las mujeres quienes entendieron el cuento de hadas en este segundo sentido y le emplearon como instrumento para expresar, mediante lo maravilloso, una profunda inconformidad respecto a los limitadísimos márgenes dentro de los que estaba circunscrita su condición social y política. Las *conteuses* incluso pueden considerarse pioneras de los discursos feministas en cuanto generalmente tomaron partido por la igualdad intelectual entre ambos géneros, la espontaneidad en el amor y la *tendresse* frente al sistema entonces vigente de matrimonios arreglados, por virtud del cual las mujeres pertenecientes a su estamento eran prácticamente subastadas al mejor postor.

Corresponde también a Madame D'Aulnoy el mérito de haber bautizado el género. Entre los años de 1697 y 1698 publicó la colección titulada *Les Contes de Fées*. En ella cabe destacar, por supuesto, la primigenia alusión a las hadas (*fées*, en francés), mujeres (o, mejor dicho, entes femeninos) capaces de transformar el mundo por obra de misteriosos (aunque seculares, en el sentido de que no están vinculados con una religión o mitología particular) poderes mágicos, usualmente relacionados con virtudes como la compasión y la justicia. Etimológicamente, *hada* deriva del término latino *fatum* (destino), y éste a su vez del verbo *feri* (hablar). La forma plural de *fatum* acabó extendiéndose como sustantivo singular femenino, dando origen a la voz tardía *fata* (diosa de los destinos) de la que provienen los vocablos *fée* y *hada*, respectivamente, en francés y castellano<sup>215</sup>. Sin embargo, la referencia a las hadas no alcanza solamente a tales *personajes maravillosos*, sino que incluye a las *autoras* de las ficciones que éstos protagonizan. Así lo podemos afirmar a partir de los términos elegidos por Madame de Murat para dedicar sus *Histoires sublimes et allégoriques* (1699) a las “hadas modernas” (*fées modernes*):

Las viejas hadas, sus predecesoras, fueron meras bufonas comparadas con ustedes. Sus ocupaciones eran bajas e infantiles, divertidas sólo para los sirvientes y las nodrizas. Todo lo que hacían era barrer bien la casa, poner la olla en el fuego, hacer la colada, acunar y adormecer a los niños, ordeñar a las vacas, batir la mantequilla, y miles de otras mezquindades de naturaleza similar; y los efectos más relevantes de su Arte terminaban en hacer a las personas llorar perlas y diamantes, estornudar esmeraldas y escupir rubíes [...] Pero ustedes, señoras, han tomado otro camino: ustedes no se ocupan más que de las grandes cosas, donde las menores consisten en proveer ingenio a los hombres y las mujeres que carecen de él, belleza a las feas, elocuencia a los ignorantes, riqueza a los pobres y brillo a los asuntos más oscuros. Son todas ustedes bellas, jóvenes, y bien hechas; gozan de nobles y ricos vestidos y habitaciones; y no viven sino en la Corte de los Reyes, o en los Palacios encantados [...] Para anticipar las señas de gratitud que todo el mundo se esforzará en obsequiarles, yo les ofrezco algunos cuentos de mi hechura que, por débiles e incorrectos que sean, no dejarán de convencerles que no hay

<sup>214</sup> Seifert, Lewis C., *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715*, cit., p. 23.

<sup>215</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 13. Véase asimismo Ramón Díaz, María del Carmen, “Las hadas modernas en el cuento clásico francés escrito por mujeres: ¿personaje o autor?”, *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, Núm. 16, 2005, p. 101, y Hannon, Patricia, *Fabulous identities. Women's fairy tales in seventeenth-century France*, Ámsterdam, Rodopi, 1998, p. 16.

una persona en el Imperio del Mundo de las Hadas [*Empire de Féerie*] que verdaderamente les sea más devota que la Condesa de \*\*\*<sup>216</sup>.

Resulta patente que la comparación entre las hadas “antiguas” que pueblan los cuentos orales maravillosos y las hadas “modernas” que aparecen en el nuevo género literario alcanza a las diferentes generaciones de *conteuses*: unas, analfabetas y depauperadas; otras, cultas y privilegiadas. Aun sin considerar el hecho de que Madame de Murat se identifica como integrante del *Empire de Féerie*, es sabido que la voz *Fée* era empleada para designar a varias *salonnières* en el tardío siglo XVII. Tal como señala Seifert, la descripción de las *fées modernes* realizada por Madame de Murat involucra tanto “un halagüeño retrato” de las *conteuses* como “una atribución de los poderes de las hadas” a ellas mismas que expresa, en última instancia, un fuerte deseo de “potestades discursivas”<sup>217</sup>. Las hadas figuradas por las *conteuses*, en efecto, son libres y soberanas: rigen el destino de los humanos, a quienes imponen sumisión y veneración; otorgan bienes o desgracias a cambio de ofrendas o favores; prueban las virtudes de sus protegidos para verificar el merecimiento de su patrocinio, o despliegan una ira temible ante la trasgresión de sus designios... En este tenor, el esplendente mundo féerico desentona drásticamente con la miseria patriarcal del régimen borbónico y adquiere dimensiones emblemáticas de una autonomía femenina injustamente negada en la realidad<sup>218</sup>.

Por obvias razones, los *conteurs* –contraparte masculina de aquel movimiento literario– no compartían íntegramente la agenda e intereses de sus coetáneas, lo cual no obstó para que, a su manera, utilizaran el cuento de hadas como vehículo para expresar su rechazo hacia un régimen que consideraban injusto en cuanto había desplazado a la añeja nobleza feudal de las decisiones públicas. El cuento de hadas constituye en su caso un cauce para la expresión de cierto peculiar *romanticismo aristocrático* que, como advierte Norbert Elias, añora una “sencilla vida natural” –*vivre plus doucement et sans contraintes*– idealmente situada en tiempos pre-cortesanos frente al “esplendor y honor de la corte, adquiridos al precio de la propia esclavitud”<sup>219</sup>. De ahí que los estudios contemporáneos sobre el género enfaticen sus innegables aspectos nostálgicos<sup>220</sup>, con el consecuente descuido del “espacio exploratorio” que, como acertadamente asienta Patricia Hannon, fue proyectado por las *salonnières* y sus asociados en el cuento de hadas con miras a anticipar el “futuro todavía no definido” que les esperaba “en una sociedad cambiante”<sup>221</sup>. Desde mi punto de vista, este último es el enfoque más adecuado para abordar la obra de quien, a largo plazo, llegaría a convertirse en el *conteur* más influyente de aquel movimiento fundacional: Charles Perrault. A fin de cuentas, no debemos pasar por alto que en la *Querelle des Anciens et des Modernes* que marcó el reinado de Luis XIV, Perrault tomó decididamente partido por estos últimos.

Socialmente, la década final del siglo XVII fue testigo de una relativa movilidad entre estamentos en tanto permitió que algunos selectos integrantes del tercer estado accedieran a los círculos nobiliarios. Perrault no era propiamente un aristócrata, sino uno de estos representantes de la *haute bourgeoisie* que fueron favorecidos en los ambientes cortesanos. Distinguido empleado público de la monarquía –como *Contrôleur des Bâtiments de Roi* (Inspector de los Edificios Reales), puesto que desempeñó durante más de veinte años–, miembro de la *Académie Française* y respetado polemista, Perrault puede considerarse –según adelanté al abordar la literatura infantil– uno de los pioneros en concebir el cuento de hadas como un medio privilegiado para iniciar a los niños y las niñas en los patrones de civilidad (*civilité*) estructurados en su época, muchos de los cuales conservan vigencia aún en nuestros días.

Hacia los años de 1695 y 1697 –fechas en que, respectivamente, Perrault publicó los *Contes en Vers* y las *Histoires du temps passé*<sup>222</sup>–, la lenta agonía de la nobleza caballeresco-feudal ya había

<sup>216</sup> De Murat, Madame, *Histoires sublimes et allégoriques, Par Madame la Comtesse D\*\*\*, Dédiées aux Fées Modernes*, París, Delaunay, 1699, pp. I-VI. He comenzado a contar las páginas a partir del rubro de la citada dedicatoria: “Aux fées modernes”.

<sup>217</sup> Seifert, Lewis C., *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715*, cit., pp. 90-91.

<sup>218</sup> Ramón Díaz, María del Carmen, “Las hadas modernas en el cuento clásico francés escrito por mujeres: ¿personaje o autor?”, cit., pp. 102 y ss.

<sup>219</sup> Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, s/t, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 304. Sobre la noción de romanticismo aristocrático es recomendable la lectura, en la obra citada, del capítulo VIII entero (“Sobre la génesis social del romanticismo aristocrático en el curso del acortesanamiento”, pp. 285-360).

<sup>220</sup> Seifert ejemplifica óptimamente este punto de vista. Véase *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715*, cit., pp. 14-15 y 73 y ss.

<sup>221</sup> Hannon, Patricia, *Fabulous identities. Women's fairy tales in seventeenth-century France*, cit., p. 16.

<sup>222</sup> Cfr. *supra*, nota 43.

desembocado en la constitución de una aristocracia cortesano-absolutista que, inconforme con los nuevos tiempos o no, había a fin de cuentas sustituido los laxos códigos que normaban la *courtoisie* medieval por unas más estrictas exigencias de comportamiento social apropiado. Los códigos culturales –por ejemplo, el vestido o los modales tales como comer utilizando cubiertos o reprimir públicamente las funciones corporales– que separaban la aristocracia de los estamentos sociales inferiores fueron compendiados en el concepto de *civilité*<sup>223</sup>. El giro lingüístico no es meramente incidental en cuanto implica una transferencia de los rasgos sociales distintivos de la aristocracia cortesana hacia la ascendente burguesía, esto es, una ampliación de los límites de la *cour* hasta la totalidad de la *civitas* (o, cuando menos, de la *buena sociedad burguesa*)<sup>224</sup>. Este movimiento cultural operó en ambos sentidos, puesto que los modales del antiguo *homme courtois* fueron “refinados” para ajustarlos a las virtudes burguesas de honestidad, diligencia, responsabilidad y frugalidad que definían al *homme civilisé*. De esta manera, se constituyeron en patrimonio común de ambos estamentos ciertas convenciones de estilo y reglas del trato, así como una específica modelación de los afectos.

Charles Perrault instrumentó literariamente el cuento fantástico-maravilloso como vehículo para la difusión de dicha *civilité* aristocrático-burguesa. Bajo esta óptica, sus cuentos de hadas están lejos de los afanes emancipadores que movieron a algunas *conteuses*, pero tampoco cabe calificarlos como meramente nostálgicos: aun los elementos feudales que encontramos en ellos están impregnados de los usos cortesanos y una moralidad francamente aburguesada. En cuanto proveedores de estándares de conducta, sus famosos siete relatos en prosa pueden clasificarse en dos variantes según el género hacia el cual se dirigen: *Le Petit Chaperon Rouge*, *Les Fées*, *La Barbe Bleue*, *La Belle au Bois dormant* y *Cendrillon* establecen códigos femeninos; por el contrario, *Riquet à la Houppe*, *Le Petit Poucet* y *Le Maître Chat* disponen modelos masculinos<sup>225</sup>. Dicho brevemente, a la *femme civilisée* idealizada por Perrault bastan –como a Cenicienta– unas dosis de belleza (*beauté*) y donaire o gentileza (*bonne grâce*) suficientes para asegurarle un buen matrimonio<sup>226</sup>; el *homme civilisé*, en cambio, requiere la industria (*industrie*) y el ingenio (*savoir-faire*) que hicieron prosperar al Gato con Botas<sup>227</sup>.

Perrault falleció en el año de 1703, justo cuando la moda de los cuentos de hadas comenzaba a desfallecer en los salones literarios debido a que sus cultivadores habían fallecido o fueron desterrados de París. Este vacío fue colmado por el interés que en aquel entonces comenzó a suscitar la tradición fantástico-maravillosa proveniente de Oriente Medio. Entre 1704 y 1715 (aunque la parte final de su trabajo fue publicada póstumamente, en 1717), Antoine Galland tradujo en doce volúmenes *Les Mille et Une Nuits*, cuyo texto procuró adaptar al gusto de los lectores franceses (amén de añadirle diversos elementos de su propia cosecha)<sup>228</sup>. Este *giro oriental* nos interesa fundamentalmente en su aspecto negativo, en tanto marca un declive del cuento de hadas que anticipa la tercera y última fase en su institucionalización como género literario. Según Jack Zipes, tras la publicación de *Les Mille et Une Nuits* el cuento de hadas alcanzó un estatus literario convencional que, por una parte, consolidó su empleo didáctico como lectura infantil y, por otra, le arrojó hacia los territorios de la burla y la parodia<sup>229</sup>.

La codificación del cuento de hadas como discurso reproductor de las convenciones sociales aristocrático-burguesas recibió el definitivo beneplácito cortesano de la mano de François de Salignac de la Mothe Fénelon, arzobispo de Cambrai<sup>230</sup>. En el año de 1689 Fénelon fue designado preceptor del Duque de Borgoña (*Le Petit Dauphin*, nieto de Luis XIV que en aquel entonces figuraba como segundo en la línea de sucesión). A modo de experimento para hacer más agradable la formación moral de su pupilo, Fénelon escribió varios cuentos de hadas que fueron publicados tras su muerte bajo el título de *Recueil des fables composées pour l'éducation de Monseigneur le duc de Bourgogne* (1718). Estos relatos didácticos hicieron socialmente aceptable la actividad de escribir y publicar cuentos de hadas para el público infantil, siempre que fueran empleados para adoctrinarlo dentro de los cánones de la *civilité*. Aunque a la postre el arzobispo

<sup>223</sup> Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, cit., pp. 99 y ss.

<sup>224</sup> *Idem*, pp. 147-148.

<sup>225</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 23 y ss.

<sup>226</sup> Perrault, Charles, *Cendrillon*, en *IBID, Histories ou contes du temps passé, avec des moralités*, cit., pp. 59-60.

<sup>227</sup> Perrault, Charles, *Le Maître Chat, ou le Chat botté*, en *idem*, p. 47.

<sup>228</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 43-44 y 49 y ss. Véase también Mahdi, Muhsin, “The sources of Galland’s *Nuits*”, en AAVV (Marzolph, Ulrich, ed.), *The Arabian Nights Reader*, Detroit, Wayne State University Press, 2006, pp. 122-136.

<sup>229</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 44.

<sup>230</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 3.

de Cambrai cayó en desgracia dada su afiliación espiritual al quietismo, su iniciativa allanó el camino para que, en 1756, Jeanne-Marie Leprince de Beaumont diera a conocer su *Magasin des enfants, ou dialogues entre une sage gouvernante et plusieurs de ses élèves*, fábula-marco en la que una institutriz ilustra a un grupo de niñas sobre normas de cortesía, roles de género y moral mediante diversos relatos que utiliza a modo de materiales didácticos (entre los cuales sobresale, por cierto, la versión abreviada de *La Belle et la Bête* que ha gozado de mayor difusión hasta nuestros días)<sup>231</sup>. Inspirada en la experiencia que había adquirido trabajando como preceptora en Inglaterra, la ficción formativa ideada por Madame Leprince de Beaumont prefiguró una práctica que ha subsistido hasta el día de hoy: la narración oral de historias edificantes a los niños y las niñas, que en el siglo XIX asumiría la forma del *cuento de las buenas noches*<sup>232</sup>.

La transformación del cuento de hadas en herramienta de pedagogía moral provocó que fuese caricaturizado por algunas de las más brillantes plumas del Siglo de las Luces. En 1758, por ejemplo, aparece *La Reine Fantasque* (sic), texto en que Jean-Jacques Rousseau recoge las principales convenciones del género: el elemento maravilloso y la figura de las hadas. Rousseau encuadra su fábula en una conversación entre dos personajes, un narrador -Jalamir- y el "padre druida" que le escucha. Este último interrumpe constantemente el relato y le confiere tintes de "tratado de política" al denunciar a cuantos "doctores" pretenden justificar que "es mejor que el pueblo obedezca ciegamente a los energúmenos que el azar designe como sus amos que escoger él mismo jefes razonables"<sup>233</sup>. Por supuesto, a la par que esta ironía republicana el cuento en cuestión desborda la misoginia típicamente rousseauiana, que no duda en afirmar que el nombre *Razón* no acomoda a una princesa porque resume "todas las virtudes de hombre honesto y las cualidades de un buen rey", mientras que llamarla *Capricho* se conforma con "el orden natural"<sup>234</sup>.

Voltaire también incursionó en el cuento de hadas. En 1774 dio a conocer *Le taureau blanc*, una irreverente sátira que intencionadamente mezcla motivos del cuento maravilloso oriental, los mitos grecolatinos y la tradición bíblica. Irónicamente, Voltaire equipara algunos pasajes de los textos sagrados asumidos por el dogma cristiano como Verdad Revelada -por ejemplo, la génesis del pecado original, las fatigas de Noé o las peripecias de Jonás- con las más inverosímiles fabulaciones. Para el filósofo francés, tanto las hadas como el Dios venerado y temido por la religión organizada medran en un ámbito común: la mentira. Por consiguiente, pese a que admite que "no es sino por los cuentos que uno triunfa en el mundo"<sup>235</sup>, Voltaire ataca el núcleo maravilloso del género y reclama historias que "no sean triviales ni extravagantes": fábulas que, bajo el velo de la ficción, "permitan a los ojos avisados entrever verdades que escapen al vulgo"<sup>236</sup>.

La didáctica moral y la parodia sellaron así la evolución del cuento de hadas literario francés, que alcanzó su clímax con la publicación, entre los años de 1785 y 1789, de los cuarenta y un volúmenes que componen *Le Cabinet des fées ou Collection choisie des contes des fées et autres contes merveilleux*<sup>237</sup>. Esta obra, editada por Charles-Joseph de Mayer, incluyó los más representativos cuentos maravillosos franceses escritos durante los cien años previos y sirvió como base para su traducción y posterior difusión en el ámbito europeo<sup>238</sup>. *Le Cabinet des fées* supone entonces la etapa final en la institucionalización del cuento de hadas como género literario, a partir de la cual los autores y las autoras que le han practicado han sido constreñidos a lidiar de manera consciente con determinadas formas y estructuras narrativas firmemente establecidas en la tradición intelectual de Occidente. Fue durante aquel primer siglo de vida que el cuento de hadas literario se configuró como recurso polémico útil para los distintos discursos políticos, entre cuyas *funciones* primigenias -muchas veces contradictorias- cabe enunciar las siguientes<sup>239</sup>: a) glorificar la aristocracia o representar su ideología; b) criticar desde el punto de vista femenino,

<sup>231</sup> Cabe precisar que debemos la versión original de *La Belle et la Bête* -considerablemente más extensa que aquella popularizada por Madame Leprince de Beaumont- a Gabrielle-Suzanne Barbot de Villeneuve, quien la publicara en su obra titulada *La jeune américaine et les contes marins* (1740).

<sup>232</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 15-16.

<sup>233</sup> Rousseau, Jean-Jacques, "La Reine Fantasque", en IBID, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes suivi de La Reine Fantasque*, introducción y notas de Angèle Kremer-Marietti, París, Aubier Montagne, 1973, pp. 179-180.

<sup>234</sup> *Idem*, pp. 178 y 180.

<sup>235</sup> Voltaire, "Le taureau blanc", en IBID, *Contes en verse et en prose*, edición de Sylvain Menant, París, Garnier Frères, 1992, vol. II, p. 383.

<sup>236</sup> *Idem*, vol. II, p. 385.

<sup>237</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 15.

<sup>238</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 48.

<sup>239</sup> *Idem*, p. 16

mediante evocaciones utópicas, las jerarquías patriarcales imperantes en el seno de dicho estamento social; c) representar los procesos cívicos burgueses como más razonables e igualitarios que aquéllos establecidos en los ordenamientos feudales; d) divertir a la aristocracia y a la burguesía como vía de escape y/o compensación respecto a ciertas privaciones o injusticias que, en la percepción de estos mismos estratos sociales, les eran impuestas por colectivos o poderes ajenos a sí mismos; e) satirizar los valores morales o políticos expresados en otros cuentos de hadas, y f) iniciar a los niños y niñas en los rituales y usos de clase empleados para reforzar el *statu quo*.

Los cuentos de hadas literarios franceses –en cuyo acervo había sido incorporado, cabe insistir en ello, *Les Mille et Une Nuits*– ejercieron una profunda influencia en el romanticismo alemán. Reeditados en folletines baratos agrupados en series identificadas bajo el rubro genérico de *La Bibliothèque Bleue* (debido al color de sus pastas), fueron distribuidos por vendedores ambulantes llamados *colporteurs* entre los campesinos y los trabajadores urbanos incluso más allá de las fronteras francesas. El cuento de hadas volvió así a sus raíces folclóricas. Gracias a ello *Le Petit Chaperon Rouge*, *La Belle au Bois dormant* y *Cendrillon* pudieron abrirse camino, una vez reivindicado su supuesto origen germano (y mudados, respectivamente, en *Rotkäppchen*, *Dornröschen* y *Aschenputtel*), hasta la venerable colección de relatos reunida por los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm: *Kinder und Hausmärchen* (1812-1815). En el prefacio a la primera edición de esta titánica obra, los hermanos confiesan la intensa admiración que profesaban por Charles Perrault, cuyo mérito atribuyó a un estilo “inocente y simple” que estiman superior al ejercitado por las *conteuses* D’Aulnoy y Murat –a quienes llaman “imitadoras inferiores” del cuentista francés– en cuanto presuntamente preservó la pureza folclórica de las historias que constituyen su legado cultural<sup>240</sup>. Semejante juicio se encuentra fundado, como hace notar Elizabeth Wanning Harries, en una serie de prejuicios románticos inscritos en la incipiente ideología nacionalista alemana: por ejemplo, la idea de que los cuentos más hermosos son aquéllos que son más próximos a la tradición oral, o la convicción de que expresan un primitivo y –por ello mismo– auténtico espíritu nacional<sup>241</sup>.

Movidos por el afán de interesar al público alemán en lo que consideraban las verdades primarias de su cultura nativa, Jacob y Wilhelm Grimm profundizaron el aburguesamiento del cuento de hadas en cuanto procuraron adaptar las historias que recopilaron a los imperativos de la estética *Biedermeier*, término empleado para designar el estilo decorativo típico de la Alemania decimonónica y que, por extensión, resultó aplicado a ciertas obras plásticas y literarias del mismo período, caracterizadas por un marcado intimismo pequeño-burgués. En su labor editorial, los hermanos (Wilhelm en mayor medida) suprimieron de los cuentos los elementos eróticos que pudiesen resultar ofensivos a las clases medias, les añadieron numerosas expresiones y referencias cristianas, normalizaron los esquemas de movilidad social capitalistas y enfatizaron los roles de género sancionados por el código patriarcal vigente en aquel entonces. Esta tendencia se hizo evidente sobre todo en la llamada *Kleine Ausgabe* (Pequeña Edición), selección de cincuenta relatos publicada por vez primera en 1825. Dicha antología, preparada para los lectores infantiles, reprodujo y reforzó la moral burguesa que, al tiempo que confería a los varones el dominio del *ancho mundo* en la medida en que fuesen sagaces y emprendedores, había constituido el hogar en jurisdicción exclusiva de las mujeres y en refugio de una reputada *inocencia pueril*<sup>242</sup>.

Paradójicamente, uno de los aspectos más polémicos de los cuentos reunidos por los Grimm reside en que, aun después de las depuraciones a las que éstos les sometieron, incluyen algunos episodios demasiado violentos o sexualmente explícitos para el gusto burgués. Por citar sólo algunos ejemplos, cabe recordar aquellas justicieras palomas blancas que arrancan los ojos de las envidiosas hermanastras de Cenicienta<sup>243</sup>, las zapatillas de hierro al rojo vivo con las que la malvada madrastra de Blancanieves (*Sneewittchen*) es obligada a bailar hasta la muerte<sup>244</sup>, o los gemelos que misteriosamente (tras haber sido censurada toda alusión previa a su embarazo)

<sup>240</sup> Cfr. Grimm, Jacob y Wilhelm, “Vorrede”, en IBID, *Kinder und Hausmärchen*, edición facsimilar del texto de 1812/1815 preparada por Heinz Rölleke, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, vol. 1, pp. xvi-xvii.

<sup>241</sup> Harries, Elizabeth Wanning, *Twice upon a time*, cit., p. 23.

<sup>242</sup> Cfr. Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 45 y ss. Para un detallado análisis sobre la determinación de modelos de género en los cuentos de los hermanos Grimm desde la misma selección de los pronombres empleados en ellos, véase Robinson, Orrin, “Does sex breed gender? Pronominal reference in the Grimm’s fairy tales”, *Marvels & Tales*, Vol. 21, Núm. 1, 2007, pp. 107-123.

<sup>243</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Aschenputtel*, en IBID, *Kinder und Hausmärchen*, Fráncfort del Meno, Insel, 1974, vol. 1, pp. 161-162.

<sup>244</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Sneewittchen*, en *idem*, vol. 1, p. 311.

Rapunzel da a luz durante su exilio en el desierto<sup>245</sup>. A la vista de estos y otros pasajes análogos, Friedrich Rühls –un crítico contemporáneo de los hermanos– llegó a afirmar en el año de 1815 que *Kinder und Hausmärchen* podía resultar una lectura inquietante para los niños, exhortando en consecuencia a los padres a que tuviesen el buen sentido de elegir otras historias apropiadas para su edad<sup>246</sup>. La mala prensa movió a Wilhelm Grimm para reformar gradualmente la antología a partir de su segunda edición (1819) con miras a alcanzar una mayor audiencia entre las familias burguesas que reclamaban un *Erziehungsbuch* (libro pedagógico) antes que un conocimiento íntegro del *Volksggeist* (espíritu del pueblo) alemán<sup>247</sup>. En última instancia, tal decisión editorial –documentada al día de hoy mediante la comparación entre las sucesivas versiones de la compilación– parece razonable a la luz de los fines perseguidos por los Grimm: *dulcificar* los relatos conforme a la sensibilidad de los tiempos era el precio mínimo requerido para ampliar la difusión del *legado cultural* del pueblo alemán<sup>248</sup>.

Jack Zipes sugiere que el revisionismo del cuento de hadas ejercido por los hermanos Grimm en pro de las nociones burguesas de infancia y familia permitió a Hans Christian Andersen, entre otros escritores y escritoras de la segunda mitad del siglo XIX, ultimar el canon del *sano entretenimiento* para niños y niñas que aún nos rige en la actualidad<sup>249</sup>. El propio Andersen definió su gazmoño concepto de la estética y funciones del cuento de hadas en *Das Märchen meines Lebens ohne Dichtung* (“El cuento de mi vida sin literatura”), narración autobiográfica publicada en alemán hacia 1847 que, en este aspecto, conviene citar extensamente<sup>250</sup>:

Con la publicación de la colección de cuentos en Navidades de 1843 comenzó para mí el reconocimiento y el aprecio en Dinamarca, y desde entonces no tengo motivo para quejarme [...] En el primer volumen publicado había contado [...] viejos cuentos que había oído de niño. El cuadernillo se cerraba con uno original, que pareció agradar más que los demás [...] En mi creciente inclinación hacia el cuento seguí por tanto mi impulso e inventé yo mismo la mayoría de ellos. Al año siguiente salió un nuevo cuadernillo y poco después un tercero, donde el cuento largo *La sirenita* estaba inventado por mí. Este cuento despertó muchísimo interés, que creció con los siguientes cuadernillos. Cada Navidad aparecía uno nuevo, y pronto no podían faltar mis cuentos en ningún árbol de Navidad [...] Para que el lector pudiera entender por qué contaba los cuentos en la forma en que lo hacía, había titulado los primeros volúmenes *Cuentos, contados para niños*. Había puesto mis narraciones sobre papel en la misma lengua y con las mismas expresiones con que yo mismo se los narraba en voz alta a los pequeños, y había llegado a la conclusión de que interesaban a todas las edades: los niños se divertían sobre todo con lo que llamaría el “aparato”, mientras que los mayores se interesaban por las ideas más profundas<sup>251</sup>.

Detengámonos un momento en las *ideas profundas* que, según Andersen, despertaban el interés de los adultos en sus historias infantiles. Hijo de un zapatero y una lavandera, Andersen fue –según apunta Zipes en seguimiento de Elias Bredsdorff, uno de los más diligentes biógrafos contemporáneos del cuentista danés– un hombre surgido del *lumpenproletariat*... dotado de una precaria y ambivalente conciencia de clase<sup>252</sup>. Aunque sus cuentos frecuentemente expresan simpatía hacia los oprimidos, a la vez encontramos en ellos una inequívoca admiración hacia la burguesía combinada con una fe ciega en la idea de predestinación que fundamenta la (así llamada por Max Weber) *ética protestante* que interpreta el éxito mundano como un indicio del estado de gracia concedido por la Providencia desde la eternidad<sup>253</sup>. Henchido de *certitudo sa-*

<sup>245</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Rapunzel*, en *idem*, vol. 1, p. 102.

<sup>246</sup> Tatar, Maria, *The hard facts of the Grimm's fairy tales*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 15-16.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>248</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 72 y ss. Véase también, del propio autor, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., pp. 48 y ss.

<sup>249</sup> Zipes, Jack, *Happily ever after. Fairy tales, children and the culture industry*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 5.

<sup>250</sup> Dicha autobiografía fue elaborada para servir como introducción a la edición alemana de las obras de Andersen. Desde la perspectiva historiográfica resulta poco confiable dado el evidente propósito perseguido por el autor: agradar a un público conformado básicamente por las clases dominantes. Cfr. Wullschlager, Jackie, *Hans Christian Andersen. The life of a storyteller*, Chicago, Chicago University Press, 2002, pp. 8-9 y 280 y ss.

<sup>251</sup> Andersen, Hans Christian, *El cuento de mi vida sin literatura*, en *IBID, Cuentos completos*, traducción y edición de Enrique Bernárdez, Madrid, Cátedra, 2005, p. 40.

<sup>252</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 82.

<sup>253</sup> Cfr. Weber, Max, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006, pp. 127 y ss.

lutis en vista de la piadosa *alegría* que despertaban en su corazón “los homenajes y el reconocimiento” de la nobleza y la alta burguesía, Andersen anota en su autobiografía novelada: “La historia de mi vida le dirá a todo el mundo lo que me dice a mí: Existe un Dios de amor que lo lleva todo hacia lo mejor posible”<sup>254</sup>.

La idea de predestinación sirvió indirectamente a la racionalización y legitimación de la desigualdad instaurada por el capitalismo en cuanto –como advierte Max Weber– abandona a la Divina Providencia la determinación del puesto que corresponde a cada cual en el mundo<sup>255</sup>. Incapaz de justificar por la cuna su ascenso social, Andersen recurrió a la doctrina de la predestinación para reclamar el reconocimiento que creía merecer en vista de las dotes *innatas* que la Providencia le había obsequiado como *Digter* (poeta), y reflejó constantemente esta convicción religiosa en su obra. “Nada importa nacer en un gallinero cuando se sale de un huevo de cisne”, podemos leer en uno de sus relatos más íntimos y distintivos, *Den grimme ælling* (“El Patito Feo”, 1843)<sup>256</sup>. No obstante, el camino que conduce al cisne desde la oscuridad del corral hasta el jardín donde su belleza es finalmente aceptada y admirada atraviesa por el sufrimiento y la tortura. Una lectura atenta del resto de la producción cuentística de Andersen (escrita entre 1835 y 1875) revela diversas variaciones sobre este mismo tema: aunque la verdadera nobleza no proviene del linaje, sino de la Providencia, es preciso probarla mediante la humilde aceptación de los misteriosos designios divinos que colocaron a su poseedor en una situación desventajosa<sup>257</sup>.

Dicho en otros términos, para Andersen el orden natural de las cosas manda que unos disfruten de una mejor situación social que otros, dado lo cual la virtud exige conformarse con las jerarquías establecidas mientras no se posea la certeza de que se pertenece por derecho propio al grupo privilegiado. Así, antes de adquirir conciencia sobre su singular naturaleza, en la escena final del cuento el tiranizado y postergado cisne exclama al topar con sus tres congéneres: “Volaré hacia esos pájaros majestuosos. Me destrozarán con sus picos, porque yo, que soy tan feo, tengo la osadía de acercarme a ellos ¡Pero no importa! Prefiero que me maten a ser picoteado por los patos, empujado por las gallinas, pateado por la muchacha que cuida el corral, y padecer durante el invierno”<sup>258</sup>. En estas breves líneas, Andersen representa alegóricamente una cosmovisión entera: para los elegidos por la Providencia, la humillación a manos de las clases superiores (los cisnes blancos) será siempre más gratificante que la ruda convivencia con el pueblo llano (las aves de corral), incapaz de apreciar el genio y la belleza. La recompensa que reciben a cambio de su abnegación no es tanto la *autonomía* –el poder sobre su propia vida– cuanto la *seguridad* que provee el favor del poderoso: los niños que obsequiosamente arrojan “pan y trigo” a las aves del jardín constatan, ante la complaciente aquiescencia de los “cisnes viejos”, que el recién llegado es “el más bonito” espécimen que adorna el estanque. Satisfecho y benévolo (puesto que “un buen corazón nunca es orgulloso”), el joven cisne sella entonces su historia con el cándido asentimiento que presta a su destino: “¡Jamás soñé tanta felicidad cuando no era más que un patito feo!”<sup>259</sup>.

Los cuentos de hadas de Perrault, los hermanos Grimm y Andersen están vinculados por un mismo hilo conductor: la progresión de la burguesía hasta su definitivo afianzamiento como clase social hegemónica. En gran medida, han sido los servicios que han prestado a la causa burguesa lo que ha asegurado su permanencia en los parvularios hasta nuestros días. Beneficiada por una recepción dinámica y sumamente extendida dado el tardío desarrollo del cuento de hadas literario en otras latitudes occidentales –concretamente, en Inglaterra y España, así como en las zonas colocadas bajo su influencia durante el periodo colonial–, la obra de estos autores fue crucial para la configuración del género como una herramienta didáctica subordinada a las *mores* y los valores que los niños y las niñas debieron –y deben aún– asimilar a efecto de asegurar su aceptación e integración en los contextos socioculturales generados por un sistema capitalista en plena evolución y desarrollo<sup>260</sup>. Jack Zipes efectúa un agudo diagnóstico a este respecto

<sup>254</sup> Andersen, Hans Christian, *El cuento de mi vida sin literatura*, cit., pp. 41 y 16.

<sup>255</sup> Weber, Max, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, cit., pp. 98-99.

<sup>256</sup> Andersen, Hans Christian, *El patito feo*, en IBID, *Cuentos completos*, cit., p. 286.

<sup>257</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 92 y ss.

<sup>258</sup> Andersen, Hans Christian, *El patito feo*, cit., p. 286. El énfasis es propio.

<sup>259</sup> *Idem*, pp. 286-287.

<sup>260</sup> En la tradición literaria inglesa diversos autores echaron mano tempranamente de motivos maravillosos: por ejemplo, Geoffrey Chaucer (*The Canterbury Tales*), Edmund Spenser (*The Faerie Queene*) o, por supuesto, William Shakespeare (*A Midsummer Night's Eve*, *The Tempest*). Sin embargo, a partir del siglo XVII la hostilidad puritana hacia el cultivo ocioso de la fantasía impidió que el cuento de hadas se estableciese como un género independiente prácticamente hasta el advenimiento del periodo romántico. Cfr. Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., pp. 111 y ss., así como Harries, Elizabeth Wanning, *Twice upon a time*, cit., pp. 73 y ss. En el caso español, existen variados

cuando afirma que existe una inequívoca relación histórica entre “los cuentos de hadas de la sociedad cortesana de Perrault” y “los cuentos de hadas filmicos de la industria cultural de Walt Disney” debido a que “la estética y la ideología” inscritas en los primeros encarnan un importante capítulo del “proceso civilizatorio general de Occidente”<sup>261</sup>...cuya continuidad hasta nuestro tiempo, habremos de añadir nosotros, pasa también por las aportaciones de los hermanos Grimm y Hans Christian Andersen.

No debemos obviar, empero, que el cuento folclórico fue el insumo básico de nuestro cuento de hadas literario. Quienes forjaron el género le construyeron partir de una añeja tradición oral cuyas estructuras narrativas (motivos, tópicos, personajes y tramas) inscribieron dentro de los procesos civilizatorios de sus propias épocas<sup>262</sup>. Los sediciosos elementos mágicos y milagrosos del cuento folclórico subsistieron así bajo los códigos culturales burgueses. Aun algunos relatos escritos por Perrault, los hermanos Grimm y Andersen preservaron la tensión política tributaria de lo maravilloso que describió algunos párrafos arriba. Las tropelías cometidas por *Maitre Chat* para ganar a su amo el favor real –que comienzan con la mentira, pasan por el robo y la extorsión, y terminan con el asesinato– nos avisan irónicamente sobre los costes que es necesario cubrir para conseguir un rápido ascenso social en un mundo regido por el dinero<sup>263</sup>. Los hermanos Grimm ocasionalmente mostraron a los desposeídos las vías de la emancipación en historias como *Die Bremer Stadtmusikanten* (“Los músicos de Bremen”)<sup>264</sup> o *Sechse kommen durch die ganze Welt* (“Seis que salen de todo”)<sup>265</sup>. Incluso Andersen se permitió una revolucionaria fábula titulada *Alt på sin rette plads!* (“Todo en su sitio”, 1853), en la que una sola nota de una flauta mágica provoca un tempestuoso vendaval que subvierte el orden social entero, humillando a los ricos y poderosos y colocando en su sitio a los humildes y justos<sup>266</sup>.

Es conveniente entonces detenernos algunos instantes en la *morfología* compartida por los cuentos folclóricos y los cuentos de hadas a efecto de desentrañar los aspectos formales que permiten a estos últimos –incluidas, por supuesto, las historias *potterianas*– orientarse hacia discursos emancipadores. Para ello habremos de recurrir a Vladimir Propp, quien gracias al estudio comparativo de múltiples relatos breves de carácter popular, halló en éstos una estructura similar que definió en una lista de treinta y una “funciones” cuyo conjunto compone una imagen formal de los cuentos fantástico-maravillosos<sup>267</sup>. “Nuestra lista de funciones”, manifiesta Propp, “representa la base morfológica de los cuentos maravillosos en general”<sup>268</sup>. Esto significa que la acción de la mayoría de tales historias se desarrolla dentro de los límites de estas funciones, aunque no necesariamente deba agotarlas todas. Con base en los planteamientos de Propp, Jann Lacoss ha demostrado que cada episodio de la serie *potteriana* se ciñe a la estructura básica del cuento maravilloso, aunque no siempre respete el orden de las funciones indicado por el teórico ruso. Esto se hace patente en el siguiente cuadro, que establece un paralelo entre el

---

testimonios sobre la existencia de un rico acervo popular de cuentos maravillosos orales. A modo de testigo de honor descuella Miguel de Cervantes Saavedra, quien menciona en su *Coloquio de los Perros* los relatos del “caballo sin cabeza” y la “varilla de virtudes”, mismos que describe como “palabras de consejas o cuentos de viejas” que eran utilizados como entretenimiento durante “las dilatadas noches de invierno”. Similarmente, Baltasar Gracián refiere una *relajación* de algunas *fabulosas narraciones* de la Antigüedad clásica –por ejemplo, *El Asno de Oro*– en “cuentos que van heredando los niños de las viejas”. Sin embargo, el cuento de hadas tampoco pudo consolidarse como un género literario autónomo debido a la omnipresente censura civil y eclesiástica. A esta dificultad debe sumarse el dogmático neoclasicismo que se impuso a lo largo del siglo XVIII en el gusto de las clases ilustradas, las cuales menospreciaron la narrativa breve en tanto la juzgaron inadecuada para cumplir funciones instructivas o moralizadoras. De ahí que los tímidos esfuerzos editoriales realizados en torno al cuento se enfocaran hacia la traducción de textos foráneos, como fue el caso del –así titulado en castellano– *Almacén de los niños* de Madame Leprince de Beaumont. Esta situación no se revertiría sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, con las compilaciones de cuentos folclóricos emprendidas por Cecilia Böhl de Faber (mejor conocida por su pseudónimo masculino, Fernán Caballero), Antonio Trueba y Luis Coloma. Véanse Cervantes Saavedra, Miguel de, *El coloquio de los perros*, en IBID, *Novelas ejemplares*, Madrid, Castalia, 1987, Tomo III, p. 304; Gracián, Baltasar, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Madrid, Castalia, 1988, vol. II, Discurso LVI; Bravo-Villasante, Carmen, *Literatura Infantil Universal*, cit., Tomo I, pp. 87 y ss., y Ríos Caratalla, Juan Antonio, “La narrativa breve en España (siglos XVIII y XIX)”, en AAVV (Alonso Hernández, José Luis; Gosman, Martín y Rinaldi, Rinaldo, eds.), *La nouvelle romane (Italia-France-España)*, Ámsterdam, Rodopi, 1993, pp. 99-114.

<sup>261</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 17.

<sup>262</sup> *Idem*, pp. 6-9. Véase asimismo Seifert, Lewis C., *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715*, cit., pp. 21-22.

<sup>263</sup> Cfr. Perrault, Charles, *Le Maître Chat, ou le Chat botté*, cit., pp. 40 y 45.

<sup>264</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Die Bremer Stadtmusikanten*, en IBID, *Kinder und Hausmärchen*, vol. 1, pp. 180 y ss.

<sup>265</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Sechse kommen durch die ganze Welt*, en *idem*, vol. 2, pp. 51 y ss.

<sup>266</sup> Andersen, Hans Christian, *Todo en su sitio*, en IBID, *Cuentos completos*, cit., pp. 468 y ss.

<sup>267</sup> Propp, Vladimir, *Morfología del cuento*, trad. de María Lourdes Ortiz, Madrid, Fundamentos, 1987, p p. 33.

<sup>268</sup> *Idem*, p. 37.

listado de tales funciones (que aparece en la primera columna y podría considerarse una *definición intensional* del cuento maravilloso en cuanto enumera sus principales características narrativas) y los relatos desarrollados en *Harry Potter y la Piedra Filosofal* y *Harry Potter y el Cáliz de Fuego*<sup>269</sup>:

#### LAS FUNCIONES DE PROPP APLICADAS A DOS EPISODIOS EN LA SAGA DE HARRY POTTER

<b>FUNCIÓN</b>	<b><i>Harry Potter y la Piedra Filosofal</i></b>	<b><i>Harry Potter y el Cáliz de Fuego</i></b>
1. Uno de los miembros de la familia se aleja de la casa	Mueren los padres de Harry	Sirius Black es perseguido por el Ministerio de Magia
2. Recae sobre el protagonista una prohibición	Vernon y Petunia Dursley prohíben a Harry estudiar en Hogwarts	Sirius desea que Harry no deje de informarle sobre cualquier suceso fuera de lo común
3. Transgresión de la prohibición	Harry se convierte en un alumno de Hogwarts	La cicatriz de Harry escuece. No quiere contarle esto a Sirius y cambia el tono de la carta que le escribe
4. El agresor (o malvado) intenta obtener noticias	Vernon Dursley confisca las cartas que Dumbledore envía a Harry	Voldemort interroga a Bertha Jorkins
5. El agresor recibe información sobre la víctima	Vernon Dursley lee las cartas que Dumbledore envía a Harry	Voldemort obtiene datos sobre el programa de actividades de Hogwarts y hace planes con relación a Harry
6. El agresor intenta engañar a su víctima para apoderarse de ella o de sus bienes	Un forastero (Quirrell disfrazado) ofrece a Hagrid un huevo de dragón	Barty Crouch Jr. adquiere la apariencia de <i>Ojoloco</i> Moody
7. La víctima se deja engañar y ayuda así a su enemigo a su pesar	Hagrid revela al forastero cómo apaciguar a <i>Fluffy</i>	Harry confía en la información que le da el falso <i>Ojoloco</i> Moody
8. El agresor daña a uno de los miembros de la familia o le causa perjuicios (Fechoría)	Alguien intenta robar la Piedra Filosofal en una cámara de Gringotts	Alguien coloca el nombre de Harry en el Cáliz de Fuego
8a. Algo le falta a uno de los miembros de la familia; uno de los miembros de la familia desea poseer algo (Carencia)	Harry desea saber qué oculta Dumbledore en el pasillo del tercer piso del lado derecho	
9. Se divulga la noticia de la fechoría o de la carencia, se dirigen al héroe con una pregunta o una orden, se le llama o se le hace partir	La noticia del robo se publica en <i>El Profeta</i>	Contra su voluntad, Harry debe asumir el rol de segundo campeón de Hogwarts
10. El héroe-buscador acepta o decide actuar	Harry decide investigar quién es Nicholas Flamel	Harry participa en el Torneo
11. El héroe se va de su casa	Harry parte con Hagrid	Harry y los otros campeones son separados del resto de los estudiantes para las pruebas del Torneo
12. El héroe sufre una prueba, un cuestionamiento o un ataque que le preparan para la recepción de un objeto o auxiliar mágico	Harry conoce a Draco Malfoy en la tienda de túnicas	Harry es ridiculizado en las notas periodísticas de Rita Skeeter
13. El héroe reacciona ante las acciones del futuro donante	Harry entabla amistad con Hagrid	Harry interactúa con Hermione, Cedric, Dobby y el falso <i>Ojoloco</i>
14. El objeto mágico pasa a disposición del héroe	Harry es elegido por la varita mágica idónea y la compra	1ª prueba: Conocimiento. El encantamiento convocador 2ª prueba: El baño de los prefectos 3ª prueba: La Copa del Torneo de los Tres Magos

<sup>269</sup> El cuadro que se presenta constituye una personal reelaboración de aquel que aparece en Lacoss, Jan, "Reversals and revulsions at Hogwarts", en AAVV, *The ivory tower and Harry Potter*, cit., p. 86.

FUNCIÓN	<i>Harry Potter y la Piedra Filosofal</i>	<i>Harry Potter y el Cáliz de Fuego</i>
15. El héroe es transportado, conducido o llevado cerca del lugar donde se halla el objeto de su búsqueda	El Expreso de Hogwarts	
16. El héroe y su agresor se enfrentan en un combate	Harry es atacado por Quirrell durante el partido de <i>Quidditch</i> . Harry se encuentra con un Voldemort debilitado en el bosque mágico	1ª prueba: El dragón 2ª prueba: La gente del agua 3ª prueba: Varios (v. gr., el escreguto) Voldemort
17. El héroe recibe una marca	La cicatriz de Harry escuece en la presencia del vampiro de unicornios (Voldemort)	Colagusano corta el brazo de Harry
18. El agresor es vencido (Victoria)	Harry sobrevive al partido de <i>Quidditch</i> . Harry escapa ileso del bosque	Harry termina el Torneo sin perder la vida
19. La fechoría inicial es reparada o la carencia colmada		Cedric y Harry obtienen la Copa del Torneo de los Tres Magos
20. El héroe regresa		
21. El héroe es perseguido		Voldemort ataca a Harry
22. El héroe es auxiliado	Hermione y Ron apoyan a Harry en la búsqueda de la Piedra Filosofal	<i>Priori incantatem</i> : Harry escapa de Voldemort gracias a los espectros de las víctimas de éste
23. El héroe llega de incógnito a su casa o a otra comarca		Harry regresa, bajo sospecha, con el cadáver de Cedric
24. Un falso héroe reivindica para sí pretensiones engañosas	El profesor Quirrell antagoniza con Snape	El falso <i>Ojoloco</i> lleva a Harry a su despacho
25. Se propone al héroe una tarea difícil	Harry pretende obtener la Piedra Filosofal	
26. La tarea es realizada	Harry obtiene la Piedra Filosofal	
27. El héroe es reconocido	Dumbledore felicita y reconforta a Harry	Dumbledore respalda a Harry
28. El falso héroe o el agresor queda desenmascarado	El profesor Quirrell se despoja de su turbante	El falso <i>Ojoloco</i> es mostrado como Barty Crouch Jr.
29. El héroe es transfigurado	Harry termina el curso escolar	Harry termina el curso escolar
30. El falso héroe o el agresor es castigado	Quirrel muere y Voldemort languidece	Crouch recibe el <i>beso del demensor</i>
31. El héroe se casa y asciende al trono		

Propp agrupa las funciones en *secuencias* de sucesos (puesto que cada fechoría, perjuicio o carencia suscitan una concatenación de acciones intermedias dirigidas a un desenlace) y en *esferas* correspondientes a los personajes que las realizan. Desde esta segunda perspectiva, los principales integrantes del *dramatis personae* en un cuento maravilloso pueden clasificarse en siete categorías<sup>270</sup>: a) El *agresor* o *malvado*, cuya esfera de acción incluye la fechoría, el combate (así como las otras formas de lucha contra el héroe) y la persecución; b) el *donante* o *proveedor*, cuya esfera de acción abarca la preparación de la transmisión del objeto mágico y el paso del objeto a disposición del héroe; c) el *auxiliar*, cuyas acciones comprenden el desplazamiento del héroe en el espacio, la reparación de la fechoría o la carencia, el socorro durante la persecución y la transfiguración del héroe; d) el *personaje buscado* (que Propp encarna en la *princesa* o su *padre*, ambos iconos culturales fuertemente cuestionados por el pensamiento feminista contemporáneo), entre cuyas acciones descuellan la petición de realizar tareas difíciles, el descubrimiento del falso héroe, el reconocimiento del héroe verdadero o el matrimonio; e) el *mandatario*, que solamente emprende la acción de enviar al héroe hacia su aventura; f) el *héroe*, cuya esfera engloba la partida para efectuar la búsqueda, la reacción ante las exigencias del donante, la lucha contra el agresor o el matrimonio y g) el *falso-héroe*, cuyas acciones encierran algunas del héroe

<sup>270</sup> Cfr. Propp, Vladimir, *Morfología del cuento*, cit., pp. 91-92.

(la partida para efectuar la búsqueda o la reacción negativa ante las exigencias del donante) y una específica, consistente en el planteamiento de falsas pretensiones.

Esta distribución de funciones narrativas es plenamente aplicable a las fábulas *potterianas*<sup>271</sup>. El *agresor* o *malvado* está representado por Voldemort. El *falso héroe* asoma en *El Cáliz de Fuego*, personificado en el mortífago Barty Crouch Jr. oculto bajo el disfraz de *Ojoloco* Moody. El *donante* varía en cada uno de los relatos que integran la serie (en algunos son varios los personajes que inciden en este esfera narrativa). Hagrid, Ron, Hermione y Dobby tienden a mostrarse como *auxiliares* en el conjunto de los episodios. Asimismo, en todos ellos aparece un *personaje buscado*, cuyo papel Rowling suele atribuir –dentro de la más pura tradición patriarcal– a esa *damisela en apuros* que entraña la *princesa* de Propp: Harry rescata a Hermione de un troll durante su primer curso en Hogwarts; acude en ayuda de Ginny Weasley en el segundo; en el tercero, salva a Buckbeak de sus verdugos y evita que Sirius Black vuelva a la cárcel; en el cuarto, libera a la hermana pequeña de Fleur Delacour del cautiverio al que le ha sujeto la gente del agua, y en el quinto –aunque engañado por Voldemort– intenta nuevamente socorrer a Black. En las dos últimas entregas, el tenor del *dramatis personae* cambia: Dumbledore es quien encomienda a Harry la terrible tarea de descubrir las debilidades de Voldemort para derrotarlo finalmente. En todo caso, por supuesto, es Harry Potter quien desempeña las funciones del *héroe*, cuyo peculiar perfil moral atinadamente desglosa Katherine Grimes:

Nuestros héroes de los cuentos de hadas y los cuentos populares sufren, luchan y triunfan: Cenicienta es maltratada por su madrastra y sus hermanastras, trabaja duramente para asistir al baile, y al final se queda con el príncipe. La Caperucita Roja es devorada por el lobo/abuela, pero es rescatada por el cazador/leñador. Jack combate contra el ogro y obtiene el tesoro. Gretel sepulta a la bruja en el horno, y regresa con su hermano al hogar. En cada caso, la prueba precede a la victoria. En cada libro de Harry Potter [...] así ha sucedido también [...] Los libros de Rowling muestran a Harry y sus amigos en peligro mortal de cuando en cuando, y en cada ocasión Harry triunfa, cuando menos momentáneamente, sobre aquéllos que quieren destruirle a él o a quienes ama, aunque no siempre puede salvar a las personas que se encuentran a su alrededor. Por supuesto, estas pruebas representan, para los niños pequeños, los peligros y amenazas de la vida y la probabilidad de que ellos, como Harry, puedan vencerlos. Pueden hacer esto prefiriendo el bien sobre el mal (aunque no necesariamente la obediencia sobre la desobediencia), eligiendo adecuadamente a sus amigos, y gracias a la buena fortuna de ser los héroes de su propia historia, como Harry lo es de la suya<sup>272</sup>.

Grimes apunta también que, además de las funciones propias del héroe de un cuento de hadas, en otros niveles narrativos Harry Potter representa, por una parte, las expectativas propias de un *muchacho común* que atraviesa la adolescencia y, por otra, el perfil de un *héroe arquetípico* (como Edipo o Moisés)<sup>273</sup>. Esta última observación resulta de especial interés. En la figura del héroe, el cuento de hadas adquiere una condición simbólica equivalente, aunque sutilmente distinta, a la que posee el mito. “Típicamente”, explica Joseph Campbell en su estudio cardinal *The Hero with a Thousand Faces*, “el héroe de los cuentos de hadas alcanza un triunfo doméstico, microscópico; y el héroe del mito un triunfo histórico-mundial, macroscópico. Mientras que aquél –el más pequeño o menospreciado niño que se convierte en el dueño de unos poderes extraordinarios– prevalece sobre sus personales opresores, éste vuelve de su aventura con los medios para la regeneración de su sociedad como un todo”<sup>274</sup>. Dicho en otras palabras, el héroe del cuento de hadas y el héroe del mito coinciden en las maneras y los fines, pero los separa tanto la escala de su faena como la perspectiva que asumen frente a ella. Ahí donde el mito adquiere tintes de rigidez y lejanía, el cuento le reconstruye en un plano más estimulante y cercano, menos referido a los orígenes remotos y más enraizado en la cotidianidad<sup>275</sup>. Walter Benjamin manifiesta al respecto:

<sup>271</sup> Lacoss, Jan, “Reversals and revulsions at Hogwarts”, cit., p. 87

<sup>272</sup> Grimes, Katherine, “Harry Potter. Fairy tale prince, real boy, archetypal hero”, en AAVV, *The ivory tower and Harry Potter*, cit., p. 98.

<sup>273</sup> *Idem*, pp. 99-120. En términos análogos, véase Pütz, Babette, “Harry Potter and Oedipus: Heroes in search of their identities”, en AAVV (Haslem, Wendy; Ndalianis, Angela y Mackie, Chris, eds.), *Super/Heroes. From Hercules to Superman*, Washington, New Academia Publishing, 2007, pp. 225-238.

<sup>274</sup> Campbell, Joseph, *The hero with a thousand faces*, Londres, Fontana Press, 1993, pp. 37-38.

<sup>275</sup> Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, cit., p. 41.

El cuento de hadas nos da noticias de las más tempranas disposiciones tomadas por la humanidad para sacudir la opresión depositada sobre su pecho por el mito. En la figura del tonto, nos muestra cómo la humanidad se “hace la tonta” ante el mito; en la figura del hermano menor nos muestra cómo sus probabilidades de éxito aumentan a medida que se distancia del tiempo mítico originario; en la figura del que salió a aprender el miedo nos muestra que las cosas que tememos pueden ser escrutadas; en la figura del sagaz nos muestra que las preguntas planteadas por el mito son simples, tanto como la pregunta de la Esfinge; en la figura de los animales que vienen en auxilio de los personajes infantiles, nos muestra que la naturaleza no reconoce únicamente su deber para con el mito, sino que prefiere saberse rodeada de seres humanos. Hace ya mucho que los cuentos enseñaron a los hombres, y siguen haciéndolo hoy a los niños, que lo más aconsejable es oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia. (De esta manera el cuento polariza dialécticamente el valor en *subcoraje*, es decir, la astucia, y *supercoraje*, la insolencia). El hechizo liberador de que dispone el cuento no pone en juego a la naturaleza de un modo mítico, sino que insinúa su complicidad con el hombre liberado. El hombre maduro experimenta esta complicidad, sólo alguna que otra vez, en la felicidad. El niño, en cambio, la encuentra por vez primera en el cuento de hadas, y le hace feliz<sup>276</sup>

En una atenta lectura de Benjamin, Fernando Savater advierte que la palabra clave aquí es *complicidad* (*Komplizität*), dado que el ser humano “es libre cuando se pone de acuerdo con los dioses en vez de obedecerlos”<sup>277</sup>. Simbólicamente, el cuento de hadas constituye una recensión de dicho pacto: una mirada refrescante y renovadora sobre el valor, la pericia y la independencia humanas. En este sentido, Harry Potter es un digno heredero contemporáneo de la gesta cultural del niño-héroe, según le describe el citado Joseph Campbell<sup>278</sup>.

El *niño* (o *niña*, habremos de agregar nosotros) *del destino* -nombre con el que identifica Campbell a este tipo de héroe (o *heroína*)- inicia su periplo en una situación de extremo peligro, impedimento o desgracia. Su vocación heroica le arroja “dentro, hacia sus propias profundidades”, o “fuera, hacia lo desconocido”. Cualquiera que sea el supuesto, en el tiempo del niño-héroe o la niña-heroína prevalece una “oscuridad inexplorada” que se encuentra destinada a ser vencida<sup>279</sup>. En torno a dicha oscuridad deambulan presencias insospechadas, algunas buenas y otras malas: el niño-héroe o la niña-heroína tropiezan en su camino lo mismo con ángeles o animales serviciales, que con ogros malvados y amenazantes brujas. A menudo, el niño-héroe o la niña heroína son trasladados a un entorno especial -como lo sería Hogwarts- donde adquieren conciencia de sus talentos extraordinarios: la fuerza, inteligencia o sabiduría precoces son así debidamente encauzadas para superar la difícil situación inicial<sup>280</sup>. Eventualmente, el ciclo infantil del héroe o la heroína concluye con su retorno o reconocimiento una vez que, superado el peligro o la opresión, “su verdadero carácter es revelado”<sup>281</sup>.

Campbell sostiene que la victoria del héroe o la heroína (incluso en su infancia) implica “una trascendencia de la tragedia universal del hombre [sic]”, y añade que, gracias a ella, “[e]l mundo objetivo permanece como era, pero debido a un giro de énfasis dentro del sujeto, es contemplado como si hubiese sido transformado”<sup>282</sup>. El inmenso valor simbólico del niño-héroe o la niña-heroína radica, precisamente, en que transmite una imagen de desvalimiento que, a pesar de todo, mantiene una sólida confianza en las posibilidades de prevalecer sobre una realidad que, aunque ha sido heredada, no necesariamente es definitiva. “Del desposeimiento y la minusvaloración del niño”, asienta Fernando Savater al respecto, “nace la terrible vocación de excelencia del héroe, que todo lo doblega, y su pasión -a menudo atroz- por la justicia. Hay que sentirse débil antes de dedicar a proteger a los débiles”<sup>283</sup>.

<sup>276</sup> Benjamin, Walter, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, cit., p. 458.

<sup>277</sup> Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, cit., p. 42.

<sup>278</sup> Cfr. Black, Sharon, “The magic of Harry Potter: symbols and heroes of fantasy”, *Children's Literature in Education*, Vol. 34, Núm. 3, 2003, pp. 241-245.

<sup>279</sup> Campbell, Joseph, *The hero with a thousand faces*, cit., p. 326.

<sup>280</sup> *Idem*, p. 327.

<sup>281</sup> *Idem*, p. 329.

<sup>282</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>283</sup> Savater, Fernando, “La aventura interior: héroes y exploradores del espíritu”, en IBID, *El contenido de la felicidad*, Madrid, Aguilar, 2002, p. 109.

En este punto, la vinculación –si bien contingente, no por ello menos relevante– entre la fantasía literaria, los cuentos de hadas y la utopía comienza a ser evidente. Ha quedado suficientemente demostrado que los cuentos de hadas pueden servir como instrumentos para la reproducción de las jerarquías sociales prevaletantes en un momento histórico determinado. No obstante, también pueden hacer las veces, como sugiere Jack Zipes, de “palabras de encantamiento” al servicio de nuestra libertad, toda vez que “sublevan nuestra imaginación” y nos capacitan para “proyectar mundos alternativos a nuestra sociedad presente”<sup>284</sup>. El impulso original de esperanza en una vida mejor y más plena que animó aquellos relatos maravillosos de carácter oral (y rural) que, con el tiempo, darían origen a los cuentos de hadas permaneció –como brasas bajo las cenizas– en su reelaboración aristocrática y burguesa, y no se ha desvanecido completamente de la tradición literaria que desde entonces conforman. La esperanza de alcanzar aquello que Tolkien llama *euatástrofe* –“el gozo del final feliz o [...] la buena catástrofe”<sup>285</sup>– abre *algunos* cuentos de hadas (subrayo el adjetivo para enfatizar que no me refiero a la totalidad de los relatos que pudieran adscribirse al género) a los horizontes utópicos, entendidos éstos en el sentido que James Colin Davis califica como “más sencillo y común” de la voz *utopía*: “sueños humanos en un mundo mejor”<sup>286</sup>.

Ahora bien, si consideramos el tipo de *oscuridad* –en la terminología de Campbell– que, en cuanto niño-héroe, Harry Potter está llamado a vencer, pronto descubriremos que éste protagoniza un cuento de hadas realmente inusitado. Las dificultades que afligen al pequeño brujo no son estrictamente personales sino que, de manera principalísima, son provocadas por un entorno sociopolítico opresivo, violento e injusto: en una palabra, *distópico*. Hemos dicho que Voldemort representa al *malvado* del cuento de hadas, pero este mago oscuro no es el único problema que debe enfrentar Harry, quien de manera constante es acosado tanto por la ilegalidad en la actuación de las autoridades de la comunidad mágica como por la desigualdad que priva en la estructura política de ésta<sup>287</sup>. La empresa heroica acometida por Harry Potter, asimismo, está perennemente amenazada por la *discatástrofe*, esto es, el posible desenlace en que señoreen “la pena y el fracaso”<sup>288</sup>. Así lo demuestra la muerte sucesiva –y, en buena medida, provocada por las infames e ineficientes instituciones políticas que sostienen a la comunidad mágica– de James y Lily Potter (su padre y su madre), Sirius Black (su padrino) y Albus Dumbledore (su mentor).

En la misma medida es pertinente recalcar el relevante estatus cultural que las historias *potterianas* confieren a los cuentos de hadas como portadores de una sabiduría vital disponible para todo aquel que desee abreviar en ellos. Prueba de esto es el rol que juegan *Los Cuentos de Beedle el Bardo (CBB)* en el desenlace de la saga entera. Harry escucha *La fábula de los tres hermanos* como preludio de su prueba final: la historia es una advertencia que le permitirá sortear exitosamente futuras asechanzas (*Harry Potter y las Reliquias de la Muerte*, en lo sucesivo *RM*, pp. 346-348). Las narraciones de Beedle reproducen de este modo en la ficción la experiencia iniciática que involucra el cuento de hadas. Supuestamente cifradas en unos caracteres olvidados –las runas–, resumen un vector de la experiencia acumulada de la comunidad mágica y, como tal, una variante de la esperanza –no por ficticia menos auténtica– fincada en la memoria donde, diremos con Savater, residen “las victorias y la lección de los fracasos, la superación de lo que parecía imposible, la intervención favorable o desfavorable de los dioses, el aniquilamiento de todos los tiranos” y “los recursos de la astucia y el coraje”<sup>289</sup>. Enmarcado en la gran odisea de Harry Potter, el cuento de hadas parece regresar a sus raíces orales, cuando sencillamente servía como vehículo para transmitir a los seres humanos, en toda su ingenuidad, el principio de la esperanza en sus propias posibilidades.

En definitiva, la saga *potteriana* constituye un largo cuento de hadas ajustado a los tiempos sumamente difíciles que corren. La mayor originalidad en la prosa de J. K. Rowling no reside tanto en haber contado la historia de un héroe que emerge desde una condición de exclusión (lo cual han hecho incontables autores y autoras antes que ella), como en haber plantado la magia (que es posibilidad de lo extraordinario) de cara a una realidad y unas instituciones sociales profundamente inicuas y, sobre todo, en haber previsto hasta el último momento la posibilidad de su de-

<sup>284</sup> Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 29.

<sup>285</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy stories”, cit., pp. 85-86.

<sup>286</sup> Davis, James Colin, *Utopia and the ideal society. A study of English utopian writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 12.

<sup>287</sup> Cfr. Chevalier, Noel. “The Liberty Tree and the Whomping Willow: Political justice, magical science and Harry Potter”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm. 3, 2005, pp. 398-399.

<sup>288</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy stories”, cit., p. 86.

<sup>289</sup> Savater, Fernando, *La infancia recuperada*, cit., p. 27.

rrota. Quizá por ese motivo Harry Potter es un relato que sólo pudo ser elaborado en nuestros agitados días, bajo las angustias del *Armagedón interruptus* que marcó el tránsito entre el segundo y el tercer milenio: resulta difícil pensar en otra época histórica que hubiese tenido la osadía de fusionar a Cenicienta con Winston Smith, y convertir el *cocktail* resultante en un éxito comercial<sup>290</sup>.

## 2. “Había una vez...”: cuento de hadas y utopía

Antes de echar un primer vistazo a los elementos distópicos presentes en Hogwarts y la comunidad mágica, es necesario formular algunas precisiones conceptuales que nos permitan establecer alguna vinculación entre los universos textuales correspondientes al cuento de hadas moderno enfocado hacia el público infantil y la utopía literaria propiamente dicha. La relación entre ambos géneros, aunque no es en sí misma evidente, tampoco parece descabellada. Cabe, como propone Peter Alexander, concebir a los utopistas a modo de “hermanastros” (*foster-siblings*) de los hermanos Grimm en cuanto que, al igual que éstos, juegan con “los temores y anhelos” de sus lectores, a quienes intentan conducir mediante la “argumentación racional” hacia “una mejor comprensión de cuestiones políticas y morales” y, por vía del “entretenimiento” (*entertainment*), inclinarlos a valorar positivamente determinadas propuestas de organización social<sup>291</sup>. Para Alexander, “entre las ficciones la escritura utópica es quizás la forma más inmediatamente relacionada con el cuento de hadas” porque los utopistas se aproximan a lo maravilloso cuando, en la búsqueda de “claridad conceptual”, inventan “situaciones concebibles pero altamente improbables”<sup>292</sup>.

Centrémonos entonces, para comenzar nuestro análisis del género utópico, en la nota de *improbabilidad* que le atribuye Alexander. El término *utopía* comprende dos significados. Habitualmente y en un sentido amplio, se ha convenido en remontar sus raíces a las voces griegas οὐ (no) y τόπος (lugar), esto es, *el lugar que no existe*. Sin embargo, el prefijo puede intercambiarse también por la raíz εν (bueno), con lo cual el τόπος designado adquiere un sentido totalmente distinto: *el buen lugar*. Bástenos recordar el célebre sexteto de Anemolio –ficticio poeta de la ínsula *Utopía*– que figura entre los documentos anejos al texto de Thomas More (también conocidos como *parerga*):

Me llamaron los antiguos,  
por insólita, Utopía.  
Competidora de aquella  
ciudad que Platón pensara  
y vencedora quizá,  
pues lo que en ella tan sólo  
en las letras se esbozara,  
lo superé yo con creces  
en personas y en recursos  
y al dictar mejores leyes.  
Siendo así que deberían,  
en justicia, desde ahora,  
darme el nombre de Eutopía<sup>293</sup>.

<sup>290</sup> *Armagedón interruptus* es la socarrona expresión que el mexicano Guillermo Sheridan utilizó para definir la frustración de las profecías milenaristas que vaticinaron, con la llegada del siglo XXI, el fin del mundo. Véase el artículo así titulado que aparece en *Letras libres*, México, Núm. 13, enero de 2000, pp. 90-91.

<sup>291</sup> Alexander, Peter, “Grimm’s Utopia: Motives and justifications”, en AAVV (Alexander, Peter y Gill, Roger, eds.), *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984, p. 41.

<sup>292</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>293</sup> *Utopía* fue primeramente publicada en latín, hacia el otoño de 1516, en la ciudad de Lovaina. Tres ediciones más vieron la luz en los dos años siguientes: una en París (1517) y dos en Basilea (1518). El texto fue traducido al inglés por Ralph Robinson en 1551. Posteriormente, en el año de 1556, el propio Robinson presentó una versión revisada de su traducción. La primera edición castellana es obra de don Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres, quien la publicó –con prólogo de Francisco de Quevedo y Bartolomé Jiménez Patón– en el año de 1637. Esta traducción, empero, presenta severas mutilaciones debido a que la Inquisición obligó a eliminar de la misma todo el libro primero y ciertos pasajes del segundo. Para este estudio he consultado una de las versiones inglesas más citadas en la literatura especializada (concretamente, aquella que lleva el sello de la Universidad de Cambridge) y una traducción castellana contemporánea (que citaré preferentemente) basada en el texto definitivo de las dos ediciones de 1518: *Utopía. La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, no menos saludable que festivo, com-*

“Utopía” representa uno de los *conceptos esencialmente controvertidos* por excelencia<sup>294</sup>. Los alcances de su disputabilidad, a su vez, han sido vehementemente debatidos. No abundaré en este tema, pero creo necesario expresar mi opinión al respecto. Me interesa sobre todo comentar brevemente la postura de Christopher Yorke quien, inspirado en Ludwig Wittgenstein, afirma que la idea de “*utopía*” –al igual que sucede, por ejemplo, con la noción de “*juego*”– está enmarcada dentro de unos “bordes borrosos” que no ofrecen asidero alguno desde el cual podamos determinar aquéllo que es “esencialmente utópico”, salvo por referencia a sus concretas enunciaciones situadas en un marco histórico-temporal particular<sup>295</sup>. Por supuesto, esto es una exageración: llevada hasta sus últimas consecuencias, la dispersión de la utopía en sus específicas manifestaciones históricas nos constreñiría a un insalvable escepticismo respecto a cualquier afirmación universal que se formulase con relación a ella. El estatuto epistémico de los conceptos esencialmente controvertidos no autoriza semejante conclusión puesto que, como quedó asentado en el capítulo I, el *núcleo central de significado* que les caracteriza clausura parcialmente los debates relativos a los usos que les sean adjudicados. El planteamiento de Yorke sólo puede llegar tan lejos como lo permite dicho núcleo de significación: en el caso del vocablo “*utopía*”, ciertamente es imposible suprimir la ambigüedad presente en sus raíces etimológicas sin adular al propio tiempo su campo semántico, que oscila entre el “no lugar” (porque no es *ahora*, pero *puede ser mañana*) y el “buen lugar” (porque, ahora o mañana, *debe ser*)<sup>296</sup>. La fluctuación entre ambos extremos produce la impresión de improbabilidad que sirve a Alexander para fundar la afinidad entre la utopía y el cuento de hadas.

La comparación con el cuento de hadas –género marginal y normalmente vilipendiado ya por su articulación histórica con la infancia, ya por su abierta propensión hacia mundos secundarios maravillosos– puede resultar poco halagüeña. Los diccionarios suelen admitir que, coloquialmente, la voz *cuento* –incluso en sus variantes inglesa (*tale*) y francesa (*conte*)– sea entendida como embuste o falsedad. No debe sorprendernos entonces que con frecuencia los detractores de la utopía le hayan reducido a un ejercicio especulativo demasiado idealista, ingenuo o quimérico<sup>297</sup>. Es preciso insistir en que tal consideración de la utopía constituye un mero prejuicio. Que la sociedad ideal delineada por el utopista, por regla general, sea una sociedad cualitativamente superior a la realidad no implica la indefectible presencia de un sueño escapista, sino que también puede revelar un objetivo digno de ser perseguido. Ya hemos apuntado que, metodológicamente, la utopía entraña una reconstitución imaginaria de la sociedad dividida en dos momentos: uno *arqueológico o analítico*, y otro *arquitectónico o constructivo*<sup>298</sup>. Esta segunda etapa involucra una invitación a pensar, primero, *cómo queremos vivir* (socialmente hablando) y, acto seguido, *cómo hacerlo posible*<sup>299</sup>. Según lo explica Javier Muguerza:

*puesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2004. En esta última, el poema de Anemolio figura en la página 53.

<sup>294</sup> Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 44 y ss.

<sup>295</sup> Yorke, Christopher, “Three archetypes for the clarification of utopian theorizing”, en AAVV (Griffin, Michael y Moylan, Tom, eds.), *Exploring the utopian impulse. Essays on utopian thought and practice*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 87-88. Véase asimismo Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica, 1988, § 3, § 71 y § 75.

<sup>296</sup> Para un análisis de la ambigüedad inherente a la voz utopía, véase Kumar, Krishan, *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991, p. 1 y, del propio autor, *Utopia and anti-utopia in modern times*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, pp. 23-24. En términos análogos (entre decenas de fuentes que podrían ser citadas para estos efectos), Geoghegan, Vincent, *Utopianism and Marxism*, Londres, Methuen, 1987, p. 1; Mumford, Lewis, “Utopia, the city and the machine”, en AAVV (Manuel, Frank, ed.), *Utopias and utopian thought*, Londres, Condor Books, 1973, p. 8; Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho*, cit., p. 44; Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem of definition”, *Extrapolation*, Vol. 16, Núm. 2, 1975, pp. 137-138; Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genealogy, a proposal and a plea”, *Studies in the Literary Imagination*, Vol. 6, Núm. 2, Otoño de 1973, p. 121, y Trousson, Raymond, *Utopie et utopisme*, en AAVV (Minerva, Nadia, ed.), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Ravenna, Longo Editore, 1992, p. 31.

<sup>297</sup> Cfr. Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism”, *The Minnesota Review*, Vol. 7, Núm. 3, 1967, p. 222. En realidad, no se necesita ser un enemigo de la utopía para sostener esto. Desacertadamente, el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia define dicho término de la siguiente manera: “Utopía o utopia (Del gr. οὐ, no, y τόπος, lugar: lugar que no existe). Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación”. Véase Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2001, vol. 2, p. 2260. El énfasis es propio.

<sup>298</sup> Véanse los últimos párrafos del segundo epígrafe del capítulo I.

<sup>299</sup> Levitas, Ruth, “The Imaginary Reconstitution of Society: Utopia as Method”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 64-66.

[...] desde el punto de vista de la intención que la anima, cabría afirmar que la utopía es contraria a los hechos únicamente en la medida en que entraña una preferencia moral por otros hechos, de suerte que su contrafacticidad sería perfectamente compatible con su “sed de facticidad”, esto es, con la pretensión de que tengan lugar aquellos hechos en los que la utopía busca encontrar su cumplimiento<sup>300</sup>.

Efectivamente, la utopía no involucra de manera forzosa la irrealidad sino que más bien, como advierte Lyman Tower Sargent, constituye “una forma de ‘actividad ficcional’”, es decir, orientada hacia la “construcción de ficciones”, de entidades a las que se adscribe una existencia circunscrita, ya sea de manera provisional o definitiva, al ámbito discursivo<sup>301</sup>. No debe olvidarse que muchos utopistas, lejos de ser soñadores recluidos en sendas torres de marfil han sido, por el contrario, personas que, en virtud de su formación o situación, han estado en contacto con los fenómenos políticos, sociales o económicos de su época. “El utopista”, advierten al respecto Franz y Fritzie Manuel, “a menudo emerge como un hombre [sic] dotado de una comprensión más profunda del rumbo de su sociedad que los realistas de cabeza dura que solucionan problemas con las narices pegadas a la piedra de molino del presente, ciegos a la potencialidad”<sup>302</sup>.

Thomas More, por ejemplo, fue canciller de Inglaterra, y la primera parte de su *Utopía* muestra un profundo conocimiento de los conflictos sociales que aquejaban a su tiempo; igualmente fue canciller Francis Bacon, cuya “Casa de Salomón” en la *New Atlantis* (1629) inspiró el Real Colegio de Filosofía y, posteriormente, la Sociedad Real de Londres<sup>303</sup>; Étienne Cabet fundó en los Estados Unidos comunidades inspiradas en su visión utópica, y William Morris fue un incansable activista socialista. Los casos que podrían traerse a colación son indudablemente numerosos. Sin embargo –y con ello volvemos a la ambigüedad etimológica del término comentado–, el utopista tampoco tiene siempre en mira la eficacia política de su acción personal. En principio, la utopía atraviesa nuestra realidad histórica sin confundirse totalmente con ella. More anota en las líneas finales de su *librito de oro* que “existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras sociedades, pero que no espero lo sean”<sup>304</sup>. La utopía también entraña, en ocasiones, cierta melancolía que surge a raíz del contraste entre, por una parte, las cosas como podrían ser y, por otra, el orden de los sucesos previsibles. A este respecto, Judith Sklar comenta sagazmente que la utopía “es una visión no de lo probable, sino de lo ‘no-imposible’”<sup>305</sup>.

En el fenómeno utópico pulsa así, sobre el filo de un delicado y cambiante equilibrio entre el anhelo y la realidad, el límite hacia el cual se dirige perennemente toda forma de pensamiento crítico: la transformación de la sociedad. De ello dan cuenta los tres desarrollos históricos distintos que ha seguido el concepto de utopía desde que fuera acuñado por Thomas More: a) en cuanto corriente de pensamiento; b) en cuanto género literario y, c) por último, en cuanto movimiento comunitario (integrado por las llamadas *comunidades intencionales*)<sup>306</sup>. Para efectos de la presente investigación, interesa sobre todo explorar las dos primeras orientaciones. No obstante, como veremos en el capítulo final, la tercera tampoco es ajena a la vinculación entre las historias de Harry Potter y la tradición utópica.

## 2.1. Función utópica: inteligencia de la esperanza

El pensamiento utópico o utopismo (*utopianism*, según se le denomina en inglés) se encuentra referido –en palabras de Lyman Tower Sargent– al “soñar social”, esto es, a “los sueños y las pesadillas que conciernen a los modos en que los grupos de personas organizan sus vidas y que

<sup>300</sup> Muguerra, Javier, “Razón, utopía y disutopía”, *Doxa*, Núm. 3, 1986, pp. 159-160.

<sup>301</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism”, cit., p. 222.

<sup>302</sup> Manuel, Frank y Manuel, Fritzie. *Utopian thought in the Western world*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, p.28. En el mismo sentido, Trousson, Raymond, *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Península, 1995, p. 41.

<sup>303</sup> Cfr. Bacon, Francis, *New Atlantis*, en AAVV (Bruce, Susan, ed.), *Three early modern utopias*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 176 y ss. Al respecto, Ernst Bloch afirma que “Bacon, que no era un adivino, sino un utópico reflexivo, vio, de modo impresionante, auténtico futuro en su *Nova Atlantis*. Y ello basado sólo en su olfato consciente de la tendencia objetiva, de la posibilidad real-objetiva de su tiempo”. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, vol. I, p. 181.

<sup>304</sup> More, Thomas, *Utopía*, cit., p. 210.

<sup>305</sup> Sklar, Judith, “The political theory of utopia: from melancholy to nostalgia”, en AAVV, *Utopias and utopian thought*, cit., p. 104.

<sup>306</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism”, cit., p. 222.

usualmente prevén una sociedad radicalmente diferente de aquélla en la que los soñadores viven<sup>307</sup>. Los más entusiastas impulsores de la utopía suelen reconducir sus contenidos conceptuales a este ámbito. El mismo Sargent señala, en el contexto de los estudios utópicos contemporáneos, a Ruth Levitas como una de las autoras más representativas de esta forma de interpretar la tradición utópica<sup>308</sup>. Levitas define la utopía sencillamente como “la expresión del deseo de una mejor forma de vida”<sup>309</sup>.

Podemos rastrear los primeros intentos de estructurar una aproximación sistemática a la utopía bajo esta óptica hasta las primeras décadas del siglo XX. Entendida como una forma específica de pensamiento, la utopía fue inicialmente contrastada con la *ideología*. Debemos a Karl Mannheim la idea de una contrariedad entre una y otra. Mannheim sostiene que todas las agrupaciones sociales producen sistemas de pensamiento<sup>310</sup>. Dichos sistemas pueden analizarse según su posición relativa al estatus o la movilidad social, a raíz de la cual es factible determinar la traza de los dos más importantes: el utópico y el ideológico. Para Mannheim, “[s]ólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en un momento dado”<sup>311</sup>. Por el contrario, la mentalidad ideológica, pese a que también supone cierta distorsión de la realidad, trataría de mantener el estado de cosas vigente<sup>312</sup>.

Esta idea, por supuesto, no se aviene en absoluto con la aproximación a la cuestión ideológica que propuse en páginas anteriores. Si, como hemos dicho, cabe calificar como “*ideología*” a toda teoría política coherente dado que, inevitablemente, se encontrará dotada de un trasfondo valorativo, sólo podríamos asumir la distinción planteada por Mannheim en la medida en que rechazemos la tesis previamente expresada y, afirmemos, en cambio, que algunas entre tales teorías son utópicas y otras ideológicas.

Sin embargo, a estas alturas del siglo XXI, una separación tajante –por otra parte, indudablemente innovadora hacia 1929, año en que Mannheim publicó su conocido estudio *Ideologie und Utopie*– entre el binomio utopía/ideología se antoja demasiado maniquea y simplista<sup>313</sup>. Parece más acertado, con miras a discernir la relación entre ambos conceptos, asumir como punto de partida la sugerencia de Paul Ricœur, quien considera que una y otra pertenecen a géneros semánticos (o formas de expresión) diferentes, lo cual no es óbice para admitir que “el punto decisivo en ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad”<sup>314</sup>.

Ricœur establece tres niveles de diferenciación entre ideología y utopía. Primero, por lo que atañe a su *función*, la ideología está enfocada a la legitimación; la utopía, en cambio, se encamina al cuestionamiento de las estructuras sociales y políticas vigentes: el concepto de “ningún lugar” coloca a distancia nuestro entorno cultural y social, que es visto *desde fuera*, “posición” a partir de la cual puede someterse a una crítica radical. Segundo, en cuanto a sus *dimensiones constitutivas*, la ideología propicia la integración social; la utopía, por su parte, incentiva la exploración de lo posible. Tercero, en lo que respecta a sus *patologías*, la ideología degenera en simulación, mientras que el pensamiento utópico declina en escapismo<sup>315</sup>. Y, sin embargo, Ricœur hace notar que tales contrastes son, en última instancia, menos importantes que las semejanzas entre este par de conceptos, puesto que ambos entrañan sendas “expresiones del imaginario social” orientadas hacia el problema del poder bajo una óptica preponderantemente simbólica<sup>316</sup>.

Sobre esta base, cabe argumentar la complementariedad entre el pensamiento utópico y las ideologías políticas debido a que en los dos supuestos: a) está presente un principio cognitivo que permite la comprensión y la representación de la realidad; b) es dable identificar cierta influencia de las condiciones sociales generales del momento histórico concreto en que son formu-

<sup>307</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 1, 1994, p. 3.

<sup>308</sup> *Ibidem*

<sup>309</sup> Levitas, Ruth, “The Imaginary Reconstitution of Society: Utopia as Method”, cit., p. 53. Esta idea originariamente fue expuesta por la autora en *The concept of utopia*, Londres, Philip Allan, 1990, pp. 180 y ss.

<sup>310</sup> Cfr. Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a una sociología del conocimiento*, trad. de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 33-45.

<sup>311</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>312</sup> *Idem*, pp. 89-132.

<sup>313</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Demand the impossible. Science fiction and the utopian imagination*, Nueva York, Methuen, 1986, pp. 18-19.

<sup>314</sup> Ricœur, Paul, *Ideología y utopía*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 59.

<sup>315</sup> *Idem*, pp. 45-59.

<sup>316</sup> Ricœur, Paul, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1986, pp. 379 y ss.

ladas; c) se persigue la adhesión del destinatario (o, dicho en otras palabras, hay un elemento de proselitismo) y d) es posible incorporar un programa político<sup>317</sup>. Estos son componentes discursivos básicos tanto en la ideología como en la utopía que, primero, permiten efectuar una valoración de las instituciones sociales, políticas, jurídicas o económicas; y, segundo, posibilitan la innovación, la liquidación o la conservación de las mismas. De ahí que el impulso utópico opere a menudo *dentro* del ámbito ideológico apoyándolo o, en su caso, cuestionándolo. Tal es el sentido de la siguiente proposición, formulada por Fredric Jameson: “lo efectivamente ideológico es también, al propio tiempo, necesariamente utópico”<sup>318</sup>.

Los individuos que se aglutinan en torno a un sistema de prácticas ideológicas requieren motivaciones para acomodar su comportamiento a los patrones normativos establecidos por la ideología en cuestión. Podemos, a partir de este dato, suscribir la tesis postulada por Jameson cuando argumenta que, al día de hoy (cuando menos, habremos de matizar nosotros, en aquellas regiones en que se encuentran operativas democracias altamente institucionalizadas), la “reafirmación simbólica” de ésta o aquélla “estrategia de legitimación” política y/o social (en las que se encuentran involucradas distintos discursos ideológicos) no puede entenderse como “un [proceso] de pura violencia” ni como “una inscripción de las actitudes apropiadas en una pizarra en blanco”, sino que necesariamente envuelve “una compleja estrategia de persuasión retórica en la que son ofrecidos incentivos sustanciales para la adhesión ideológica”. Dichos incentivos, concluye Jameson, son “utópicos por naturaleza”<sup>319</sup>.

En términos similares, Louis Marin entiende la utopía como *una crítica ideológica de la ideología*<sup>320</sup>. Desde su punto de vista, las utopías son reconstrucciones de la realidad histórica en que son postuladas, aunque al propio tiempo toman distancia de ésta en tanto le desplazan y proyectan hacia un discurso de índole ficticia. Los *tropos* que sirven a la ficción utópica para tales efectos son fundamentalmente dos: la metáfora (para configurar un no-lugar o un no-momento) y la metonimia (para rearticular la realidad desde el modelo analógico metafóricamente producido)<sup>321</sup>. Como resultado de estas operaciones retórico-poéticas, las utopías evidencian las contradicciones sociales y económicas presentes en las ideologías dominantes bajo su contexto de producción. “La utopía”, escribe Marin, “como figura inscrita en un discurso fabulador *pone en juego* el discurso ideológico, el sistema de sus representaciones, en dos sentidos: un cuestionamiento crítico implícito y un distanciamiento, una reflexión interna que revela la pre-suposición de algunas de sus certidumbres”<sup>322</sup>. Sin embargo, Marin admite que la utopía tampoco puede prescindir de algunos pre-supuestos teóricos enteramente condicionados por la situación histórica en que son planteados y que, como tales, resultan inaccesibles para el propio impulso crítico-utópico. En vista de ello, concluye que la utopía “es esa forma ideológica de discurso con valor teórico anticipatorio” en cuanto que, a la postre, puede ser útil para constituir nuevos paradigmas en la “teoría científica de la sociedad”<sup>323</sup>.

Las consideraciones de Jameson y Marin sobre las relaciones entre utopía e ideología se encuentran en buena medida auguradas en la obra de Ernst Bloch. Aun cuando Bloch parte del concepto marxista de ideología como *falsa conciencia*, sostiene que uno de sus elementos constitutivos es el *excedente utópico*, esto es, “la imagen correctora y futurible de un mundo sin alienación”<sup>324</sup> que, incluso en aquellos casos en que ha sido desfigurada o desnaturalizada, ha permitido a sus distintas manifestaciones históricas trascender la “mistificación pasajera” y tra-

<sup>317</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, *Revista de Estudios Políticos*, Abril-Junio de 2005, p. 88.

<sup>318</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., p. 286.

<sup>319</sup> *Idem*, p. 287.

<sup>320</sup> Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973, p. 249.

<sup>321</sup> Los *tropos* facilitan la innovación semántica mediante la aplicación de los significados establecidos de una palabra a nuevas ideas que puedan relacionarse con ellos. La *metonimia* es un *tropo* de correspondencia o contigüidad que consiste en designar una cosa con el nombre de otra tomando el efecto por la causa o viceversa; el autor por sus obras; el instrumento por el fin; el continente por el contenido; el modelo por lo modelado, etcétera (por ejemplo, tomar “las canas” por “la vejez” o “el vigor” por “la juventud”). La *metáfora*, en cambio, traslada el sentido ordinario del lenguaje a otro figurado en virtud de una comparación o semejanza tácita: Walt Whitman, verbigracia, se expresa metafóricamente cuando asevera en *Song to Myself* que la hierba es “el bello y desaliñado cabello de las tumbas” (*the beautiful uncut hair of graves*). Para un análisis más detenido de estos conceptos véase Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, 2ª ed., trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001, pp. 76-86; y Gómez Romero, Luis, *El tiempo de los débiles. Garantismo y literatura*, México, Escuela Libre de Derecho/Porrúa/Universidad Carlos III de Madrid, 2008, pp. 248-249 y 275 y ss.

<sup>322</sup> Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d'espaces*, cit., pp. 249-250. El énfasis aparece en el original.

<sup>323</sup> *Idem*, pp. 255-256.

<sup>324</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 187.

ducirse en “grandes modelos en el arte, en la ciencia y en la filosofía”<sup>325</sup>. “La Acrópolis”, explica Bloch, “pertenece [...] a la sociedad esclavista”, del mismo modo en que “la catedral de Estrasburgo” incumbe “a la sociedad feudal”, pero ninguna de los dos “lleva en sí nada lamentable”. Si una y otra han sobrevivido al paso del tiempo es porque “las ideologías no se agotan en la conciencia falsa de su base”, sino que también conducen a un excedente sobre ella que “trasciende la mera apología de la infraestructura social del momento” y las impulsa, más allá del momento de su formulación, hacia la anticipación de un porvenir más rico y pleno<sup>326</sup>. En palabras del propio Bloch:

Lo bueno, más aún, lo mejor, había sido ya querido en el pasado, y se había quedado en ello. Precisamente, empero, porque este querer no se había hecho real sigue arrastrando en el curso de la liberación aquello que no coincide con lo alcanzable según la altura de los tiempos, es decir, aquí, la sociedad capitalista. La función utópica arranca esta parte del engaño, y actúa de tal manera que todos los elementos humanitarios de cada momento se sienten crecientemente afines los unos a los otros<sup>327</sup>.

Dicho en breve: en tanto mecanismos discursivos, ideología y utopía, lejos de encontrarse atrapadas en el círculo vicioso de una oposición binaria, están unificadas bajo el contexto de los procesos de socialización y representación simbólica de las estructuras sociales. Justamente por ello pueden inscribirse en una relación dialéctica: para Bloch, la crítica utópica de la ideología no debe limitarse a *desenmascarar* cuantos intereses mezquinos oculte esta última, sino que debe abocarse también a *descubrir* y *rescatar* sus sueños sin realizar, sus oportunidades perdidas y sus esperanzas abortadas<sup>328</sup>. De ahí que la utopía adquiera el cariz (presente en sus mismas raíces históricas) de una exploración de largo alcance sobre las posibilidades de transformación humana y social. Es dentro de este orden de ideas que Bloch entiende la utopía, “[e]n su concisión y nuevo rigor”, como “órgano metódico para lo nuevo” o “condensación objetiva de lo que está por venir”<sup>329</sup>.

No hay novedad alguna en constatar el enérgico descrédito que el marxismo más ortodoxo impuso sobre la utopía. Corresponde a Bloch el mérito de haberle rehabilitado como categoría filosófica mayor sin renunciar por ello a la propia tradición marxista. A estos efectos, Bloch distingue entre la utopía que tiene elementos de concreción y realización, y aquella que permanece como desnuda ensoñación abstracta<sup>330</sup>. La discrepancia teórica entre una y otra está fundada sobre una ontología que percibe la realidad como incompleta o inacabada –mero preanuncio de lo que puede llegar a ser– y susceptible, por tanto, de transfigurarse en un sentido u otro conforme lo determine nuestra voluntad. Según Bloch:

En el interior no se movería, desde luego, nada si lo exterior fuera completamente compacto [...] No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente. Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible [...] Y mientras la realidad no sea algo totalmente predeterminado, mientras que posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios de configuración, mientras tanto será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la mera realidad fáctica<sup>331</sup>.

El futuro es *reino de la posibilidad*: no cae sobre el ser humano a modo de *destino*, sino que es el ser humano quien lo penetra mediante el doble juego del *valor* y el *saber*<sup>332</sup>. Al igual que el mundo, el ser humano también se encuentra inacabado porque, aun en su inmediatez pura, sus actos suelen encontrarse motivados por la re-presentación de algo, y precisamente de algo más

<sup>325</sup> *Idem*, vol. 1, p. 194.

<sup>326</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 193-194.

<sup>327</sup> *Idem*, vol. 1, p. 190.

<sup>328</sup> Cfr. Kellner, Douglas, “Ernst Bloch, utopia and ideology critique”, en AAVV (Daniel, Jaime Owen y Moylan, Tom, eds.), *Not yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso, 1997, pp. 82 y ss.

<sup>329</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 196.

<sup>330</sup> Para un perspicaz comentario sobre esta distinción netamente blochiana, véase Levitas, Ruth, “Educated hope: Ernst Bloch on abstract and concrete utopia”, en AAVV, *Not yet. Reconsidering Ernst Bloch*, cit., pp. 67 y ss.

<sup>331</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 238.

<sup>332</sup> *Idem*, vol. 1, p. 239.

perfecto. En esta tendencia humana a desear siempre algo mejor residen las raíces de la utopía. “Lo utópico”, proclama Bloch, “tiene en nosotros como estado psíquico el sueño, el soñar, y, *per definitionem*, el soñar lo mejor; de suerte que lo del sueño sería mejor que lo que se presenta en el mundo”. A continuación, constata una aparente perogrullada: “no sólo de noche soñamos, sino que nuestro día entero está surcado de sueños [...] Uno deja que le pasen las cosas por la cabeza, siempre de modo optativo, con el *wishful thinking*”<sup>333</sup>. La relevancia de estos sueños diurnos reside en que, cuando alcanzan claridad reflexiva, adquieren la calidad de *esperanza*, esa pasión que informa toda utopía:

[...] la mirada hacia delante se hace justamente más aguda a medida que se hace más claramente consciente. En esta mirada el sueño quiere ser en absoluto claro y el presentimiento, en tanto que auténtico, lúcido. Sólo cuando la razón comienza a hablar, la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente* y, por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con eso se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia delante, no aparece ya [...] tan sólo como un movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*. Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente en las de la fantasía [...] Y las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados, -como “mar de piedra” o “montaña de oro”-, sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor<sup>334</sup>.

Bloch concibe la esperanza lúcida e ilustrada -*docta spes*- como un afecto que, a fuerza de apelar constantemente a la razón (que es *conciencia* y *saber*), desborda el mero *wishful thinking* y convoca a realizar aquellas imágenes desiderativas que re-presenta como verosímiles. Esta *docta spes* suma la claridad del pensamiento con la pujanza de la pasión: es “afecto de espera en la *ratio*” y “*ratio* en el afecto de espera”<sup>335</sup>. A medio camino entre la desesperación y la confianza, la esperanza, en cuanto *razón utópica*, no se confunde con una ni con otra. Bloch advierte que la desesperación total desemboca en el nihilismo, mientras que la confianza ciega deriva en el quietismo<sup>336</sup>. La esperanza, en cambio, es conciencia de que “el proceso del mundo no está aún perdido [...] pero tampoco está todavía ganado”. Germen de la utopía, la esperanza no se agota en el esfuerzo necesario para transformar la realidad, pero tampoco lo rechaza: “se deja decir [...] que el mundo va mal, que se halla en proceso, que se encuentra de parto de lo esencial, que va adviniendo”<sup>337</sup>.

La llamada *utopía concreta* (o, podríamos decir nosotros, *práctica utópica*) consiste, precisamente, en la *concreción de la esperanza*. Expresión superior del fenómeno utópico, responde a la aptitud del ser humano para rebasar los parámetros inmediatos de su existencia y transmutar el presente dentro del marco de un mejor futuro soñado que, en verdad, representa una posibilidad abierta hacia la realidad. Bloch considera que “[e]l punto de contacto entre la utopía y la vida -sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida sólo trivialidad- se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible”. Dicha *capacidad* “trasciende en tendencia lo dado en el momento”<sup>338</sup>. Puesto que, como quedó apuntado, la premisa ontológica de esta tesis rechaza que la realidad consista únicamente en cuanto *es* aquí y ahora y, por ende, le extiende también hacia aquéllo que *puede ser*, el ámbito propio de la utopía concreta está situado en “el *topos* de un devenir inconcluso”: léase, el proceso en curso de lo que *está llegando a ser* dentro de los horizontes de lo real<sup>339</sup>.

La *utopía concreta*, entonces, simultáneamente anticipa y consume el porvenir. Sin embargo, aun cuando la utopía sólo fructifica plenamente en aquellos supuestos en que su grado de concreción es tal que le aboca a su realización, Bloch juzga preferibles los ensueños ilusos y compensatorios que componen la utopía abstracta frente a “la estolidez tan extendida [...] del filisteo que

<sup>333</sup> Bloch, Ernst, “El hombre del realismo utópico”, trad. de Justo Pérez Corral, en AAVV, *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, p. 122.

<sup>334</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 181.

<sup>335</sup> *Idem*, vol. 1, p. 184.

<sup>336</sup> Bloch, Ernst, “El hombre del realismo utópico”, cit., p. 141.

<sup>337</sup> *Idem*, p. 140. En el mismo sentido véase, del propio autor, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 241.

<sup>338</sup> *Idem*, vol. 1, p. 183.

<sup>339</sup> *Idem*, vol. 1, p. 184.

atiende a lo que está a mano, del empírico con telarañas en los ojos y su ignorancia del mundo". La utopía abstracta, sostiene Bloch, es un "Hércules niño" que requiere madurar, pero no ser corregido para amoldarse a las aprehensiones del "eunuco" o del "enano"<sup>340</sup>. Bloch recoge así una imagen soterrada en el pensamiento marxista que se remonta al mismísimo Friedrich Engels, quien en su duro anatema contra Eugen Dühring confesara, con relación a la obra de los socialistas utópicos, la admiración que profesaba por los "geniales gérmenes teóricos" que aquéllos concibieron bajo un "caparazón fantástico", malamente inadvertidos por la impertinente corteza de miras de los "pequeños merceros literarios" como el propio Dühring<sup>341</sup>.

En última instancia, la utopía concreta despierta nuestra *conciencia anticipadora*: una "inteligencia de la esperanza" decidida a trascender esa forma inmadura del futuro que conocemos como presente<sup>342</sup>. Es cierto que bajo la perspectiva blochiana el mundo está sujeto a un constante proceso de mutación, pero los resultados de ésta no se encuentran predeterminados, de modo que existen muchos posibles futuros. El ser humano es portador de dichas posibilidades, respecto a las cuales la utopía actúa como catalizadora<sup>343</sup>. Tal anticipación del por-venir se encuentra integrada por dos componentes: lo todavía-no-consciente (elemento ideológico o subjetivo) y el no-ser-todavía (elemento material u objetivo). Bloch presta especial atención al primero debido a que, al alcanzar claridad y transformarse paulatinamente en conciencia crítica, adquiere el perfil de un auténtico *proceso de la esperanza*: un "presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser, en el sentido de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera"<sup>344</sup>.

La idea de lo todavía-no-consciente no debe confundirse con la noción freudiana del *inconsciente*, a la que expresamente se contrapone. "El inconsciente del psicoanálisis", manifiesta Bloch, "no es *nunca* [...] un *todavía-no-consciente*, un elemento de progresión, sino que consiste, más bien, en regresiones"<sup>345</sup>. Tan enfática prevención puede justificarse siempre que asumamos, como apunta Fredric Jameson al secundar a Bloch en esta materia, que desde el punto de vista freudiano el inconsciente es "una ya-no-conciencia [*no-longer-consciousness*], la inconciencia de un mundo y un yo que oficialmente, a los ojos del principio de realidad, han dejado de existir"<sup>346</sup>. Contrariamente, Bloch considera que "en el sueño diurno permanece el ego, no se evapora el hombre, no es un mero espectador de lo que pasa"<sup>347</sup>. Más aún, "el sueño diurno está referido a algo que, por lo menos para el soñador, es nuevo, a algo nuevo en sí mismo, en su contenido objetivo"<sup>348</sup>. Jameson glosa en términos óptimos el concepto blochiano de lo todavía-no-consciente cuando le refiere a un *tirón ontológico del futuro*: "una influencia de atracción ejercida sobre nosotros por lo que yace, fuera de la vista, debajo del horizonte, un inconsciente de lo que aún está por venir"<sup>349</sup>. Con ello, Jameson quiere significar que Bloch encuentra en lo todavía-no-consciente los primeros brotes del *novum*, lo inesperadamente novedoso que empuja a la humanidad fuera del presente, hacia un mañana que aún no ha sido realizado.

Lo todavía-no-consciente expresa por tanto un *sueño hacia delante*, una inquietud activa que se encuentra latente dentro de las distintas *figuras de la esperanza* que expresan un potencial ser-mejor: la fábula, el cuento de hadas, el mito religioso, la utopía literaria e incluso algunas obras musicales (por ejemplo, *Fidelio*, de Ludwig van Beethoven<sup>350</sup>; o *Ein Deutsches Requiem*, de Jo-

<sup>340</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, pp. 182-183.

<sup>341</sup> Para un recuento detallado de las virtudes que, aun en perspectiva marxista, cabe reconocer en el llamado *socialismo utópico*, es recomendable la lectura de la sección tercera de Engels, Friedrich, *Anti-Dühring o la revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, trad. de José Verdes Montenegro y Montoro, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

<sup>342</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 183.

<sup>343</sup> Cfr. Bloch, Ernst, "El hombre del realismo utópico", cit., p. 135. Véase también Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 87.

<sup>344</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 183.

<sup>345</sup> *Idem*, vol. 1, p. 84. Sobre este desacuerdo cardinal entre Bloch y Sigmund Freud, véanse asimismo Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 22 y Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., pp. 86-87

<sup>346</sup> Jameson, Fredric, *Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 129. El mismo Bloch define el inconsciente freudiano como un "ya-no-consciente" que "se halla exclusivamente en el paisaje lunar de la pérdida cerebral". Cfr. *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 149. En un tono crítico similar, Marcuse anota que en la teoría de Freud, "la libertad frente a la represión es materia del inconsciente, del *pasado* subhistórico e incluso subhumano, de procesos primarios biológicos y mentales". Marcuse, Herbert. *Eros and civilization*, cit., p. 123.

<sup>347</sup> Bloch, Ernst, "El hombre del realismo utópico", cit., p. 123.

<sup>348</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 150.

<sup>349</sup> Jameson, Fredric, *Marxism and form*, cit., p. 129.

<sup>350</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 3, pp. 201-203.

hannes Brahm<sup>351</sup>), entre otras manifestaciones de la creatividad humana. Según lo expresa el mismo Bloch:

No hay duda de que [...] el sueño de una vida mejor es percibido de modo muy amplio. O lo que es lo mismo: la noción de lo utópico es utilizada –además del mero sentido peyorativo– no sólo en el sentido anticipador [...] sino también como función, en un sentido amplio. Se nos muestra así que las dimensiones a lo ancho y a lo profundo de lo utópico no están limitadas, ni siquiera desde el punto de vista *histórico*, a su manifestación más popular: la utopía política. En su propio sentido, el sueño de una vida mejor trasciende con mucho su tronco originario utópico-social, para encontrarse en toda suerte de anticipación cultural<sup>352</sup>.

“*Todo proyecto y toda construcción llevados hasta los límites de su perfección rozan ya la utopía*”, concluye Bloch<sup>353</sup>. Lo todavía-no-consciente cristaliza dialécticamente en la función utópica, potencia anticipadora presente en toda creación humana orientada hacia la verdad, la justicia o la belleza. Describir a la utopía en términos de *función* ciertamente equivale a atribuirle un elevado rango epistemológico: calificarle, ni más ni menos, como una forma de conocimiento de la realidad que, por añadidura, está enfocada a encauzarla radicalmente hacia mayores cuotas de dicha y libertad. La función utópica, aclara Bloch, “en tanto actividad inteligida del afecto de la espera, del presentimiento de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras del mundo”<sup>354</sup>. Así, la utopía puede ser reconducida al poder cognitivo de la imaginación (o *fantasía*, en el sentido lato explicitado en el epígrafe previo) conforme es descrito por Herbert Marcuse:

El verdadero valor de la imaginación se encuentra relacionado no sólo con el pasado sino también con el futuro: las formas de la libertad y la felicidad que invoca demandan alumbrar la *realidad* histórica. En su rechazo a aceptar como definitivas las limitaciones que el principio de realidad impone sobre la libertad y la felicidad, en su rechazo a olvidar lo que *puede ser*, reposa la función crítica de la fantasía<sup>355</sup>.

Las observaciones de Marcuse complementan así el planteamiento blochiano<sup>356</sup>. La fantasía, asevera Marcuse, “tiene un valor propio; a saber, la superación de la realidad humana antagónica”, puesto que vislumbra una “reconciliación [...] de la felicidad con la razón”. Marcuse considera que “[m]ientras que esta armonía ha sido relegada a la utopía por el principio de realidad establecido, la fantasía insiste en que ésta puede y debe hacerse real”. Tales “*verdades de la imaginación*” [sic] comienzan a adquirir presencia en el mundo cuando “la fantasía toma forma”, esto es, cuando “crea un universo de percepción y comprensión; un universo al mismo tiempo subjetivo y objetivo”. Marcuse sostiene que esto ocurre fundamentalmente en el arte<sup>357</sup>. La semejanza entre esta tesis y el poder emancipador que Ernst Bloch atribuye a los sueños diurnos es notoria. Para ambos autores, por fuerza de la imaginación, el arte y la utopía –formas de la conciencia anticipada– encarnan la posibilidad de construir un *nuevo* principio de realidad.

Sin lugar a dudas, esta aproximación al fenómeno utópico es sumamente atrayente desde un punto de vista político, estético e incluso afectivo, pero también trae aparejadas algunas complicaciones conceptuales. Ya sea como imagen del deseo o como figura de esperanza, en la óptica blochiana la utopía abarca un espectro de manifestaciones culturales tan distintas entre sí que difícilmente pueden ser sometidas a un proceso metódico de comprensión. Jameson califica *Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza)*, la obra magna de Bloch, como una “vasta y desordenada exploración de las manifestaciones de la esperanza en todos los niveles de la realidad”<sup>358</sup>, que es “necesariamente asistemática desde su misma concepción”, dado que “ya sea demasiado largo o demasiado corto, su esquema puede resumirse en unas pocas páginas o expandirse indefinidamente para acoplarse a las infinitas realidades del mundo en sí mismo”<sup>359</sup>. Igualmente,

<sup>351</sup> *Idem*, vol. 3, p. 200.

<sup>352</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, p. 195.

<sup>353</sup> *Ibidem*. El énfasis es propio.

<sup>354</sup> *Idem*, vol. 1, p. 183.

<sup>355</sup> Marcuse, Herbert, *Eros and civilization*, cit., p. 124.

<sup>356</sup> Cfr. Moylan, Tom, “The locus of hope: Utopia versus Ideology”, *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, pp. 159-162.

<sup>357</sup> Marcuse, Herbert, *Eros and civilization*, cit., p. 121.

<sup>358</sup> Jameson, Fredric, *Marxism and form*, cit., p. 120.

<sup>359</sup> *Idem*, p. 121.

Ruth Levitas percibe dos grandes problemas en el tratamiento blochiano de la utopía: a) la poca importancia que concede a las formas particulares que han servido como vehículo de la función utópica en diferentes contextos históricos, y b) el abandono total de la forma como criterio para delimitar la utopía, que –por vía de exclusión– necesariamente refiere su campo de estudio a los *contenidos* de sus manifestaciones concretas, esto es, a las múltiples y variadas descripciones (en muchas ocasiones, incompatibles entre sí) de las sociedades ideales<sup>360</sup>.

Las objeciones que Levitas dirige contra Bloch son, en alguna medida, paradójicas, puesto que el concepto de utopía postulado por dicha autora es bastante próximo –e incluso más drástico en su anti-formalismo– al propuesto por el filósofo alemán<sup>361</sup>. No obstante, tanto sus señalamientos críticos como aquéllos realizados por Jameson alrededor de la teoría utópica blochiana nos remiten a la segunda de las orientaciones históricas de la utopía que anteriormente fueron enunciadas: el género literario.

## 2.2. Entre forma, contenido y función: utopía como motor para la historia

Krishan Kumar advierte que la utopía se distingue de otras formas de teoría política y social en tanto constituye, en primer lugar, “un relato” o “una pieza de ficción”<sup>362</sup>. Así lo expresa también Darko Suvin al asentar como aspectos centrales en el debate contemporáneo sobre el fenómeno utópico, primero, que “las utopías son artefactos verbales antes que otra cosa” y, segundo, que “la fuente de este concepto es un género literario y sus parámetros”<sup>363</sup>. Por su parte, Raymond Trousson hace notar que “el utopista tiene también pretensiones artísticas; pretende ofrecer un cuadro descriptivo y no el esquema de un conjunto de leyes y principios”, dado lo cual la utopía representa, a fin de cuentas, “un avatar del género novelesco”<sup>364</sup>. La singularidad de la utopía, desde esta perspectiva, radica en que constituye un trabajo literario que, amén de su dimensión estética, forma una parte significativa del discurso (y los conflictos) en torno al poder y las relaciones sociales.

“Quien desee considerar a la utopía como manifestación textual de un género literario”, asevera Peter Kuon de manera aparentemente tautológica, “estará obligado a admitir lo que denomino *el primado de lo literario* [*Je primat du littéraire*]<sup>365</sup>”. Esta aclaración es pertinente debido a que no todo acercamiento formal a la utopía implica el reconocimiento de la importancia que, en su determinación conceptual, juega el elemento literario. Entre quienes optan por una aproximación a la cuestión utópica de carácter formal y, al mismo tiempo, reticente respecto al empleo de los instrumentos analíticos propios de la Teoría de la Literatura destaca J. C. Davis, en cuya opinión “a las utopías les son dadas ocasionalmente las formas de la ficción literaria, pero no siempre”<sup>366</sup>. No obstante, para dicho autor el carácter utópico de un texto reside exclusivamente en su forma. “La escritura utópica *no* es una tradición del pensamiento”, afirma contundentemente. Antes bien, Davis considera que la utopía “es un modo o tipo de sociedad ideal”, dado lo cual “los escritores utópicos no coinciden en la pertenencia compartida a una tradición, sino en su sujeción a un modo común”<sup>367</sup>.

Davis intenta simultáneamente elaborar una clasificación de las sociedades ideales y definir la utopía como una categoría dentro de éstas. En su concepto, todos los modelos de sociedad ideal se encuentran dirigidos a solventar el “problema colectivo” consistente en “una escasez de satisfacciones coordinadas débilmente con los deseos y aspiraciones de una comunidad de individuos”, lo cual suele ser “causa fundamental de conflicto y tensión social”. Davis discierne cuatro tipos de sociedad ideal además de la utopía, mismos que se distinguen entre sí “por la forma en que se enfrentan a esta cuestión”<sup>368</sup>. Los modelos de sociedad ideal no-utópicos propuestos por

<sup>360</sup> Cfr. Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., pp. 100-102.

<sup>361</sup> Levitas rechaza circunscribir la utopía –como hace Bloch– al ámbito de lo real-posible. “La idea de un mundo posible”, escribe, “además de presentar enormes dificultades para definir qué se entiende como tal, es restrictivo en la forma y contenido de la utopía, problemas que surgen de tratarla primariamente como un modelo intelectual”. *Idem*, pp. 190-192.

<sup>362</sup> Kumar, Krishan, *Utopianism*, cit., p. 20.

<sup>363</sup> Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 123.

<sup>364</sup> Trousson, Raymond, *Historia de la literatura utópica*, cit., p. 43.

<sup>365</sup> Kuon, Peter, “Le primat du littéraire. Utopie et méthodologie”, en AAVV, *Per una definizione dell’utopia*, cit., p. 41.

<sup>366</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 38.

<sup>367</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>368</sup> *Idem*, p. 19.

este autor son, a saber, cuatro: a) la *Cucaña*; b) la *Arcadia*, c) la *Perfecta República Moral*, y d) el *Milenario*<sup>369</sup>. Davis distingue entre ellos y la utopía por el énfasis puesto en esta última sobre los aspectos normativos e institucionales de la sociedad ideal. En sus propias palabras:

¿Qué es, entonces, Utopía? Es un modo de visualizar la perfección social [...] que acepta las deficiencias en los hombres [sic] y la naturaleza y se afana por contenerlos y condicionarlos mediante controles organizativos y sanciones. La tierra de Cucaña presupone que no existen deficiencias en la naturaleza, sino una abundancia que se distingue por la capacidad de satisfacer los apetitos más enormes, dejando a todos ahitos. Arcadia es un mundo de beneficencia natural y benevolencia humana, donde las deficiencias tanto del hombre [sic] como de la naturaleza se compensan en una atmósfera de tranquila y gentil plenitud. La perfecta república moral presupone un continuo y triunfante esfuerzo moral que es obra de todos, una moral heroica tal que los caprichos y la ocasional hostilidad de la naturaleza son contenidos y subordinados en la armonía social. Al hombre [sic] se le supone perfectible, a la vez que perfecto en su desempeño. Finalmente, el milenario presupone un estado venidero de hombres [sic] redimidos y perfeccionados que han vuelto al dominio de la naturaleza que tenían antes de la caída, pero tales cosas no pueden proceder del mismo hombre, sino de un *deus ex machina* [...] El modo utópico se distingue [de los anteriores] por su búsqueda de los medios jurídicos, institucionales, burocráticos y educativos necesarios para producir una sociedad armoniosa<sup>370</sup>.

No entraré al detalle de la clasificación de modelos de sociedad ideal formulada por Davis debido a que no reviste interés alguno para efectos del presente estudio en cuanto está basada en obras inglesas de los siglos XVI y XVII que difícilmente empatan tanto con el ambiente cultural que envuelve los relatos sobre Harry Potter –mediado por la globalización y la industria del entretenimiento–, como con la propia dinámica narrativa de éstos. La advertencia histórico-metodológica formulada por Trousson con relación al estudio de la utopía es insoslayable en este segundo aspecto. El profesor belga señala que el género utópico es una materia que debe abordarse bajo “una perspectiva fundamentalmente diacrónica” que evite “la tendencia a aislar ciertas épocas o ciertas obras y darles preferencia como si fueran más reveladoras de un significado eterno, [o] trascendente [...] de la utopía”<sup>371</sup>. Davis funda su tesis en el criterio opuesto. Desde su punto de vista, “la utopía como estructura de pensamiento es relativamente inmutable [...] casi no ha cambiado en los últimos cuatro siglos y medio”<sup>372</sup>.

En realidad, la tesis sustentada por Davis sería atendible si realmente se encontrase referida al utopismo como modelo de pensamiento. Sin embargo, él mismo apunta que su reflexión no toca la “historia de los paradigmas” entendidos como “estructuras de teoría” que determinan ciertas “tradiciones de actividad intelectual”, sino que está encaminada a esclarecer “qué decide hacer la gente cuando escribe sobre su visión de una sociedad ideal”<sup>373</sup>. Con este objeto, analiza la obra utópica de autores clásicos en el género, como son el propio Thomas More, Francis Bacon, Robert Burton y James Harrington, entre otros. Luego, la principal preocupación que le anima es el universo textual de las utopías: su expresión eminentemente literaria. Sólo en este sentido –y no en lo que respecta al relativismo conceptual extremo que postula– cabe suscribir la crítica que Christopher Yorke plantea a Davis cuando afirma que omite “una convención para reducir o eliminar la aplicación de enunciados universales que evoquen el concepto de Utopía de una manera engañosamente atemporal”<sup>374</sup>.

En efecto, es difícil admitir que, mientras que el resto de los géneros literarios ha experimentado, por regla general, una evolución *ad hoc* con los tiempos, la utopía ha permanecido irremediablemente estancada. En las primeras páginas de su estudio sobre lo fantástico, Todorov observa que una obra literaria no es únicamente el producto de una combinación de factores preexistentes, sino que también –sobre todo, en la medida en que aspira a ser original– implica rompimiento y transformación de la tradición precedente: en el ámbito del arte, “*toda* obra modifica el conjunto de las posibilidades; cada nuevo ejemplo altera la especie”<sup>375</sup>. Aunque es preci-

<sup>369</sup> *Idem*, pp. 20-36.

<sup>370</sup> *Idem*, pp. 370-371.

<sup>371</sup> Trousson, Raymond, *Historia de la literatura utópica*, cit., p. 28.

<sup>372</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 5.

<sup>373</sup> *Idem*, pp. 4 y 1.

<sup>374</sup> Yorke, Christopher, “Three archetypes for the clarification of utopian theorizing”, cit., p. 87.

<sup>375</sup> Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 10.

so reconocer la profunda huella que la creación de Thomas More ha dejado en la literatura utópica posterior, de ello no se sigue que ésta no haya evolucionado desde las “tempranas utopías modernas” –nombre que Davis atribuye a su objeto de estudio– hasta nuestros días<sup>376</sup>. De hecho, la óptica diacrónica a la que alude Trousson fue esbozada por H. G. Wells en una de las más importantes novelas utópicas de los primeros años del siglo XX –*A Modern Utopia* (1905)– mediante su célebre distinción entre las *utopías estáticas* y las *utopías cinéticas*:

La Utopía del soñador moderno debe diferir en un aspecto fundamental de los No-Lugares y Utopías que los hombres [sic] planearon antes de que Darwin acelerara el pensamiento del mundo. Aquellos fueron todos Estados perfectos y estáticos, una balanza de felicidad ganada por siempre contra las fuerzas del malestar y el desorden que son inherentes a las cosas. Uno miraba a una saludable y simple generación disfrutar los frutos de la tierra en una atmósfera de virtud y felicidad, para ser seguida por otras virtuosas, felices y enteramente similares generaciones, hasta que los Dioses se aburrían. El cambio y el desarrollo eran embalsados por siempre tras diques invencibles. Pero la Utopía Moderna no debe ser estática, sino cinética, no debe moldearse como un estado permanente sino como una esperanzadora etapa que conduce a un largo ascenso. Hoy en día, no resistimos y vencemos la gran corriente de las cosas, sino que más bien flotamos sobre ella. No construimos ciudadelas, sino naves del estado. Para un acuerdo ordenado de ciudadanos regocijándose en una igual felicidad asegurada tanto para ellos como para sus hijos perennemente, tenemos que planear “un compromiso común flexible, en el que una perpetuamente nueva sucesión de individualidades pueda converger con la mayor efectividad hacia un desarrollo comprehensivo creciente”<sup>377</sup>.

En términos similares, Frank E. Manuel distingue tres grandes grupos de textos utópicos en orden a la evolución seguida por el género: a) las *utopías de calma felicidad*, estables y fundamentalmente ahistóricas (salvo por su momento fundacional, como sucede con el advenimiento de *Utopo* a la insula moreana), que abarcan desde los tiempos de Thomas More hasta la Revolución Francesa<sup>378</sup>; b) las *utopías de final abierto*, típicas del siglo XIX, que son dinámicas en tanto proyectan, en un futuro distante, la instauración de la comunidad ideal merced a una serie de transformaciones sociales<sup>379</sup>, y c) las *utopías psicológicas* o *filosóficas* (*eupsiquias*), propias del siglo XX, que aspiran a construir una “moralidad universal y pacífica” a partir de la “intimidad y densidad del entramado mundial de comunicaciones humanas”<sup>380</sup>. Cada uno estará o no de acuerdo con el modo en que Wells y Manuel perciben las mutaciones de la literatura utópica a través de los siglos, pero difícilmente podrá rebatir la idea que subyace a sus respectivas categorías históricas: al igual que sucede con el resto de los géneros literarios, la utopía constituye un sistema de obras incesantemente modificado mediante la adición de nuevos ejemplares. Davis, sin embargo, desestima esta posibilidad porque, en su opinión, la utopía excluye formalmente el cambio desde la misma descripción de la sociedad ideal:

Una vez que los utopianos han resuelto el problema político por medios organizativos no existe necesidad de política en utopía [...] Cuando la política se detiene, también lo hace el cambio. La perfección no es relativa. *La utopía dinámica es un mito*. Su concepción envuelve la descripción de una continua e interminable secuencia de aparatos legales, institucionales y administrativos adaptados a las sucesivas mudanzas en la sociedad y capaces de garantizar la armonía y la estabilidad en sociedades donde los recursos se presumen limitados y todos, incluidos los administradores, se presumen malvados. No conozco un intento serio de establecer semejante visión<sup>381</sup>.

<sup>376</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 1.

<sup>377</sup> Wells, H. G., *A modern utopia*, edición de Gregory Claeys y Patrick Parrinder, Londres, Penguin, 2005, p. 11. La referencia a las *naves del estado* es una remisión a la metáfora platónica que compara la conducción de los asuntos públicos con el trabajo desempeñado por el navegante de un barco. Cfr. Platón, *República*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992, vol. IV, Libro VI, 488 a y ss.

<sup>378</sup> Manuel, Frank E., “Toward a psychological history of utopias”, en AAVV, *Utopias and utopian thought*, cit., pp. 72-79. Sobre los términos en que se manifiesta el cambio social en la utopía clásica, véase Sargent, Lyman Tower, *British and American utopian literature 1516-1975. An annotated bibliography*, Boston, G. K. Hall, 1979, pp. xiii-xv. La introducción a este texto es una versión corregida y aumentada del artículo del aludido autor citado en la nota 297.

<sup>379</sup> Manuel, Frank E., “Toward a psychological history of utopias”, cit., pp. 79-85.

<sup>380</sup> *Idem*, pp. 86-95.

<sup>381</sup> Davis, J. C., “The History of Utopia: the Chronology of Nowhere”, en AAVV, *Utopias*, cit., p. 10. El subrayado es propio.

Así es como Davis congela la utopía en sus orígenes moreanos. No obstante, la pretensión de discernir los rasgos de las utopías contemporáneas desde la perspectiva del *temprano utopismo moderno* entraña un enorme riesgo teórico, sobre el cual Lyman Tower Sargent nos previene en los siguientes términos: “Aunque algunos autores han afirmado erróneamente que los lineamientos básicos de la sociedad utópica permanecen sin alteraciones, su forma literaria ha cambiado numerosas veces”<sup>382</sup>. No en balde han pasado casi cinco siglos desde que Thomas More publicara en Lovaina la primera utopía: entre 1516 y nuestros días, la humanidad ha atravesado, parafraseando a Darko Suvin, por un *diluvio político-económico y epistémico*<sup>383</sup>. Ello ha motivado que múltiples estudios utópicos recientes hayan renunciado a la clásica exposición cronológica del género que parte de More para optar, en cambio, por examinar primeramente las recientes transformaciones que éste ha experimentado en la esfera de la ciencia ficción<sup>384</sup>. Parece oportuno, en consecuencia, responder a la presunción de *inmutabilidad* del género utópico que sirve como apoyo a Davis con el lapidario juicio que el mismo Suvin arroja sobre quienes rehúsan admitir o simplemente ignoran sus avances: “La utopía estática se encontraba cognitivamente muerta en el siglo XIX, pero su cadáver putrefacto emponzoñó la mayor parte del XX”<sup>385</sup>.

Excluida –fuera del interés que pueda revestir en perspectiva diacrónica– su clasificación de las sociedades ideales como instrumento adecuado para el estudio del fenómeno utópico *contemporáneo* quisiera, en cambio, llamar la atención sobre los términos bajo los cuales Davis trata la cuestión política e institucional en la utopía. El utopista, explica dicho autor, es un “*realista*” porque “acepta el problema básico tal como es: satisfacciones limitadas expuestas a carencias ilimitadas”<sup>386</sup>. La forma utópica, afirma, afronta la ausencia de proporción entre unas y otras a partir de tres elementos cardinales: la totalidad (es decir, la regulación de cada aspecto de la vida), el orden y la perfección. En su opinión, “casi por definición, la perfección de las utopías debe ser total y ordenada; la totalidad, ordenada y perfecta”<sup>387</sup>. Al margen de que este supuesto *perfeccionismo* del género ha sido fuertemente cuestionado –Sargent nos ha hecho reparar en que “son muy pocas las eutopías que presentan sociedades que el autor considera perfectas”–; la utopía queda así constituida como un modelo social cuya nota principal es la existencia de leyes para cada ocasión y para toda acción humana<sup>388</sup>.

No parece necesario abundar en que el *realismo utópico* invocado por el historiador inglés es diametralmente opuesto al sustentado por Ernst Bloch. Bloch entiende dicho realismo en términos de una “rehabilitación” del “rango filosófico” de las utopías, que “tienen un lugar en el mundo” en tanto representan una posibilidad de ser-mejor<sup>389</sup>. En este sentido, resulta asaz reveladora la admonición que aparece en las líneas finales de *Das Prinzip Hoffnung*: “La raíz de la historia es [...] el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas”<sup>390</sup>. Abiertamente inclinada hacia este *realismo blochiano* (que reelabora y profundiza), Levitas refuta la concepción utópica defendida por Davis en tanto que “su desafío al presente es muy limitado, y su aceptación del boquete de la escasez [*scarcity gap*] puede tener implicaciones conservadoras”<sup>391</sup>.

Según Levitas, mal puede justificarse que sean descartadas como “irreales” aquellas aproximaciones a la sociedad ideal que insisten en “la transformación radical de las necesidades, de los satisfactores, y de las relaciones entre ambos”. En todo modelo social, argumenta, la disconformidad entre unas y otros no debe tomarse como un mero dato, puesto que las necesidades son

<sup>382</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 7.

<sup>383</sup> Suvin, Darko, “Novum is as Novum does”, en AAVV (Sayer, Karen y Moore, John), *Science fiction, critical frontiers*, Londres, Macmillan, 2000, p. 4.

<sup>384</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 77.

<sup>385</sup> Suvin, Darko, “Novum is as Novum does”, cit., p. 21.

<sup>386</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 37.

<sup>387</sup> *Idem*, pp. 38-39.

<sup>388</sup> Sobre el carácter contingente de la *perfección* comúnmente atribuida a la comunidad utópica, cfr. Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 9. Véase también, de este mismo autor, “Utopia – The problem of definition”, cit., p. 140; así como Stillman, Peter G., “Nothing is, but what is not: Utopias as practical political philosophy”, en AAVV (Goodwin, Barbara, ed.), *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass, 2001, pp. 16 y 23 (nota 15).

<sup>389</sup> Bloch, Ernst, “El hombre del realismo utópico”, cit., p. 136.

<sup>390</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 3, p. 510.

<sup>391</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 164. Respecto al juicio favorable que Levitas obsequia a las tesis blochianas, véase “For Utopia: the (limits of the) utopian function in the late capitalist society”, en AAVV, *The Philosophy of Utopia*, cit., p. 27.

“construidas socialmente [...] en interacción con los medios disponibles para satisfacerlas”<sup>392</sup>. Levitas parece encontrarse en sintonía, sobre este tema, con los planteamientos teóricos de Ágnes Heller, para quien los valores, las visiones del mundo y las instituciones son factores decisivos en la definición de las necesidades que cada persona demanda colmar. Esto quiere decir que la relación entre éstas y los satisfactores que para ellas ofrece la sociedad no se encuentra determinada *a priori*, sino que es construida dialécticamente en cada momento histórico<sup>393</sup>. Fundada en unas consideraciones parecidas, Levitas ultima que, en cuanto “clasificación de las utopías”, el esquema de Davis “tiene alguna –aunque limitada– utilidad”, pero que “como definición [...] es tanto excesivamente restrictivo como profundamente anti-utópico”<sup>394</sup>.

Más adelante trataré con mayor detenimiento qué debemos entender por anti-utopía. Por ahora, baste señalar que, frente a la acusación de haber orquestado una taxonomía de las sociedades ideales demasiado restringida, Davis responde que sería posible emplear el término *utopía* para designar la totalidad de las sociedades ideales, pero entonces tendríamos que crear una nueva palabra para “esa categoría de idealización social dependiente de una detallada imaginación organizativa, legislativa, administrativa y educacional”<sup>395</sup>. Este esfuerzo, desde su punto de vista, carece de objeto alguno debido a que ya fue realizado por Thomas More, cuya obra debe ser tratada “como un *locus classicus* definitorio del género”<sup>396</sup>.

La referencia a la creación original de More, en efecto, posee (con los matices apuntados algunos párrafos atrás) un intrínseco valor historiográfico y teórico, sobre todo en vista de lo que Raymond Trousson denomina la *monogénesis* –constitución de un género a partir de una sola obra– de la utopía<sup>397</sup>. La remisión a ese texto utópico primigenio parece, por ende, un sólido argumento para justificar la peculiar interpretación del género postulada por Davis: por un lado, los utopianos y las utopianas de More son tan susceptibles a la corrupción o la mezquindad como podemos serlo nosotros (no profesan una especial vocación por la santidad o el heroísmo)<sup>398</sup>; y, por otro, viven en un mundo muy parecido al nuestro, en que los dones de la naturaleza son limitados y, por ende, escasos<sup>399</sup>. Ambas características han sido generalmente reproducidas en la literatura utópica posterior. H. G. Wells, por ejemplo, reconoció expresamente que la labor del utopista debe desempeñarse dentro de esos parámetros formales:

Vamos a restringirnos, primero, a las limitaciones de las posibilidades humanas tal como las conocemos en los hombres y las mujeres de este mundo al día de hoy; y, después, a toda la inhumanidad, toda la insubordinación de la naturaleza. Vamos a moldear nuestro estado en un mundo de estaciones inciertas, catástrofes súbitas, enfermedades antagónicas y bestias perjudiciales y alimañas; a partir de hombres y mujeres con pasiones, volubilidad de ánimo y deseos similares a los nuestros. Y, más aún, vamos a aceptar este mundo de conflicto sin adoptar una actitud de renunciación hacia él, a encararlo sin espíritu ascético, sino a la manera de los pueblos occidentales, cuyo propósito es sobrevivir y prevalecer. Todo esto asumimos en común con aquéllos que no enfrentan utopías, sino el mundo de Aquí y Ahora<sup>400</sup>.

Con independencia del orgullo eurocéntrico que trasudan, estas líneas constituyen una muestra suficiente de que incluso la Utopía *moderna* (en comparación con la Utopía *clásica*, según entendía una y otra Wells) lidia con la imperfección humana y se somete a la insuficiencia de recursos naturales, condiciones que hacen necesarias las instituciones de justicia. El añejo argumento que Hume estableciera a este respecto es difícilmente rebatible. Sí, como sugiere el filó-

<sup>392</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 164.

<sup>393</sup> Heller, Ágnes, *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona, Península, 1984, pp. 232 y ss. Sobre la relevancia que los valores individuales y colectivos vigentes en un momento histórico determinado guardan con relación al reconocimiento de las necesidades y las vías para su satisfacción, véase también Añón, María José y de Lucas, Javier, “Necesidades, razones, derechos”, *Doxa*, Núm. 7, 1990, pp. 58-59.

<sup>394</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 164.

<sup>395</sup> Davis, J. C., “The History of Utopia: the Chronology of Nowhere”, cit., p. 10.

<sup>396</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>397</sup> Trousson, Raymond, *Historia de la literatura utópica*, cit., p. 26. En el mismo sentido, Cioranescu, Alexandre, *L’avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 18-19.

<sup>398</sup> Sargent afirma al respecto que “esta desconfianza en las personas, esta visión negativa de la naturaleza humana, es un tema que recorre un número significativo de novelas utópicas”. Cfr. Sargent, Lyman Tower, “A note on the other side of human nature in the utopian novel”, *Political theory*, Vol. 3, Núm. 1, Febrero de 1975, p. 89.

<sup>399</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 34.

<sup>400</sup> Wells, H. G., *A modern utopia*, cit., pp. 12-13.

sofo inglés, “el alma humana se ensancha tanto, y está tan repleta de sentimientos de amistad y generosidad, que cada hombre tenga la máxima ternura por cada otro hombre, y no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los prójimos”, el “uso de la justicia quedaría [...] en suspenso por tan extendida benevolencia”<sup>401</sup>. Del mismo modo, bajo una situación en que “la naturaleza haya concedido al género humano [...] profusa abundancia de todas las comodidades externas”, la “cauta y celosa virtud de la justicia nunca sería soñada”<sup>402</sup>. Las consideraciones de Hume no han perdido vigencia en nuestros días. Al analizar los sistemas jurídicos contemporáneos, Herbert Hart haría suyos estos sólidos argumentos, y reconocería que el altruismo limitado del ser humano, así como la restricción en la disponibilidad de los recursos que nos proveen alimento, vestido y habitación, se cuentan entre las causas que justifican la necesidad de un orden jurídico y, consecuentemente, la constitución de instituciones jurídico-políticas<sup>403</sup>.

Sin embargo, Levitas tiene en su favor buenas razones para imputar a Davis una lectura conservadora del género utópico. Las objeciones contra la óptica que éste emplea en su estudio de la utopía adquieren mayor envergadura en tanto consideremos que, en términos de justicia distributiva, confiere idénticas consecuencias a dos categorías teóricas que denomina, respectivamente, “escasez material” y “escasez sociológica”. Davis ilustra el primer concepto mediante una sucesión de ejemplos: la “escasez material de satisfacciones”, afirma, se hace patente en que “sólo existe un número dado de terrenos fértiles; sólo un mejor caballo, sólo un número dado de hermosos hombres y mujeres, y sólo un ejemplo específico de cada uno”<sup>404</sup>. Nada que objetar. Hasta aquí, Davis simplemente muestra respeto por la vinculación entre la tradición utópica y ese mundo del *hic et nunc* –como le llama Wells– que reclama la intervención de la justicia.

En cambio, la llamada “escasez sociológica” difícilmente encaja con los *sueños en un mundo mejor* (léase: más justo) que nutren la utopía. Según Davis, tal modalidad de la escasez surge de la “distribución jerárquica” de los satisfactores (puesto que “algunos hombres tienen más que otros”); o de la “existencia de satisfacciones específicas, socialmente derivadas”, como sucede en aquellos casos en que “tan sólo existen tantos lugares en un comité, tan sólo un número limitado de quienes poseen ciertos títulos honorarios, sólo un rey o sólo un escaño de poder”<sup>405</sup>. Davis incurre de esta forma en un error muy común en la argumentación político-moral: inferir, a partir del reconocimiento fáctico de un arreglo institucional dado (esto es, de las cosas *como son*), la definición de un marco normativo ideal (es decir, las cosas *como deben ser*). Es una falacia que el utopista *por definición* tenga que subordinar su ejercicio de imaginación social y política a una distribución desigual de satisfactores que son asignados mediante convenciones institucionales. En la literatura utópica contemporánea existen varios casos que pueden aducirse como prueba de ello. Por ejemplo, en su novela titulada *Triton. An ambiguous heteropia* (1976) Samuel Ray Delany plantea una sociedad que valora sobre cualquier otra cosa la diversidad en todos los ámbitos de la convivencia, de modo que concierta un sistema político en que todos los partidos votados en una elección participan simultáneamente en la administración, con miras a que cada elector disfrute de los beneficios de la plataforma postulada por su opción política predilecta dentro de un marco a la vez “individuante y estabilizador”<sup>406</sup>.

Quizás podremos cuestionarnos cuán efectivamente estable sería el régimen político proyectado por Delany, pero lo cierto es que su planteamiento no es absurdo *per se*. De hecho, los sistemas de representación proporcional actualmente vigentes, aunque son aplicables a los órganos legislativos y no al poder ejecutivo, persiguen precisamente reducir las disparidades entre el porcentaje de la votación nacional obtenida por un partido y los escaños parlamentarios que le corresponden. La propuesta de Delany demuestra así que, en principio, toda forma de “escasez” originada en el diseño institucional es susceptible de negociación y reforma. Barbara Goodwin advierte a este respecto que el texto utópico distingue entre las desigualdades que es factible suprimir y aquéllas que no pueden ser totalmente eliminadas, sino que sólo permiten su atenuación. Según Goodwin, “[l]as desigualdades basadas en el nacimiento (estatus, familia, etc.), pueden ser erradicadas, tal y como los revolucionarios franceses abolieron la nobleza, mientras que las desigualdades en la inteligencia básica pueden, cuando mucho, ser reducidas mediante la

<sup>401</sup> Hume, David, *An enquiry concerning the principles of morals*, en IBID, *Enquiries concerning the human understanding and the principles of morals*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1963, sección III, parte I.

<sup>402</sup> *Ibidem*

<sup>403</sup> Hart, H. L. A., *The concept of Law*, cit., pp. 191-193. La aplicación de las tesis de Hume y Hart a la literatura utópica está recogida y magníficamente desarrollada en Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y Derecho*, cit., pp. 242 y ss.

<sup>404</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 19.

<sup>405</sup> *Ibidem*

<sup>406</sup> Delany, Samuel Ray, *Triton. An ambiguous heteropia*, en AAVV, *Radical Utopias*, Nueva York, Book-of-the-Month Club, 1990, pp. 220-221.

buena educación de los menos hábiles<sup>407</sup>. Los pensadores utópicos –con Thomas More a la cabeza–, por ende, generalmente han aceptado que los seres humanos poseen “talentos diversos que deben aprovecharse en diferentes funciones productivas”, pero del mismo modo han buscado “medios para igualar las recompensas económicas o, al menos, reducir las disparidades entre éstas”<sup>408</sup>.

Por otra parte, ni siquiera la remisión a More basta para fundamentar una diferenciación como la sugerida por Davis entre pretendidas *esferas de escasez*. Utopía no tiene ciudadanos beatíficos ni goza de una sobreabundancia de recursos, pero tampoco esclerotiza el desfase entre las necesidades y los satisfactores disponibles, que –señala, desde mi punto de vista, acertadamente Levitas– más bien “encaja dentro del modelo de Arcadia propuesto por Davis”<sup>409</sup>. De acuerdo con Davis, en Arcadia “[l]a naturaleza es generosamente benévola y no hostil al hombre, pero al mismo tiempo los deseos humanos, *en particular sociológicos*, se suponen moderados”<sup>410</sup>. Para que la tipificación de sociedades ideales elaborada por dicho autor fuera rigurosa cabría esperar, entonces, que Utopía no compartiera cualquiera de estos dos rasgos. El propio Davis reconoce que aunque los tipos de sociedad ideal que postula “en la práctica no son mutuamente excluyentes”, por otra parte “sus premisas les hacen lógicamente inconsistentes unos con otros”<sup>411</sup>. No obstante, si admitimos que el autor o la autora de un texto utópico será *realista* en tanto acepte que a las “*carencias sociológicas*” inevitablemente corresponden “*satisfacciones limitadas*”, tal pareciera que los utopianos y las utopianas deben, por norma, ser “*moderados*” no frente a la naturaleza, sino –para regocijo de quienes se encuentren en posición de privilegio– con relación a las expectativas de su propia movilidad social.

De este modo, Davis, amén de frustrar uno de los objetivos declarados al emprender su propuesta clasificatoria (puesto que, supuestamente, su propósito al elaborar ésta consistió en evitar que sean formuladas “afirmaciones contradictorias acerca de la utopía, por autores que están examinando formas distintas de sociedad ideal”<sup>412</sup>), no parece avenirse al paradigma delineado por Thomas More. Es conveniente recordar, en este punto, la lectura de *Utopía* propuesta por Karl Kautsky, para quien More no predicó un “ascetismo monacal” sino que se reveló como un “auténtico epicúreo” con relación a los “goces inofensivos que no impusieran trabajo superfluo sobre la comunidad”<sup>413</sup>. Si tomamos en cuenta el nulo aprecio por el ocio imperante durante la época en que More dio a conocer su *república ideal* –en pleno ascenso de una incipiente economía capitalista bajo la que, según le describe Arthur Leslie Morton, “el trabajo incesante del pueblo era necesario para proveer lujos a los ricos”<sup>414</sup>– cabe aventurar que el creador primigenio de Utopía poseía, cuando menos, una intuición del carácter históricamente determinado de las necesidades humanas.

En suma, no podemos aceptar la “escasez sociológica” como signo del realismo político inherente al género utópico en tanto entraña una categoría teórica fundada sobre el supuesto de que la definición de las necesidades sociales y de los medios a través de los cuales éstas son satisfechas se encuentra dada en forma pura, al margen del contexto específico en que se presentan aquéllas y éstos. El contenido político del pensamiento utópico no está fijado de antemano, de manera que corresponde al utopista –y, eventualmente, también al lector– decidir si suscribe la instauración de “jerarquías” y “satisfactores socialmente derivados” limitados en su modelo social ideal o si, por el contrario, les subvierte totalmente.

Roland Barthes lo expresa con pulcritud: “La Utopía es campo del deseo de cara a la Política, que es el campo de la necesidad. De ahí las relaciones paradójicas entre estos dos discursos que se completan, pero no se incluyen: la Necesidad reprocha al Deseo su irresponsabilidad, su futilidad; el Deseo reprocha a la Necesidad sus censuras, su poder reductor”. Y, no obstante, es inevitable que el deseo penetre constantemente en las esferas de la política, a raíz de lo cual Barthes

<sup>407</sup> Goodwin, Barbara, “Economic and social innovation in Utopia”, en AAVV, *Utopias*, cit., p. 70.

<sup>408</sup> *Idem*, p. 71.

<sup>409</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 165.

<sup>410</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., p. 22. El énfasis es propio. Tal concepto de “*arcadia*” corresponde, en lo esencial, a aquél que se encuentra desarrollado en Frye, Northrop, “Varieties of literary utopias”, en AAVV, *Utopias and utopian thought*, cit., p. 41.

<sup>411</sup> Davis, J. C., *Utopia and the ideal society*, cit., pp. 19-20.

<sup>412</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>413</sup> Kautsky, Karl, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, Dietz, 1922, III, II, §2. More, en efecto, apunta que los utopianos “parecen estar inclinados [...] a aceptar la opinión de los que defienden el placer como la fuente única y principal de la felicidad humana”. Véase *Utopía*, cit., p. 149.

<sup>414</sup> Morton, Arthur Leslie, *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952, pp. 53-54.

concluye que “las utopías no están solamente justificadas, sino que son todavía necesarias”<sup>415</sup>. Parece, por tanto, más acertada la interpretación postulada por Krishan Kumar sobre la correlación que en Utopía guardan las necesidades humanas y sus correspondientes satisfactores:

Los utopistas no necesariamente creen en la bondad natural del hombre [...] pero creen en su más o menos indefinida maleabilidad [...] lo que confiere a la teoría utópica su énfasis distintivo, es la presunción de que no existe nada en el hombre, en la naturaleza o en la sociedad que no pueda ser ordenado para establecer un estado más o menos permanente de abundancia material, armonía social y plenitud individual. No existen barreras u obstáculos fundamentales a la perfección terrenal del hombre. La escasez puede ser superada; el conflicto puede ser eliminado; los dilemas morales y las frustraciones psicológicas pueden ser resueltas. Los hombres pueden, en breve, hacerse dioses (si no Dios)<sup>416</sup>.

Un análisis formal arrojará poca luz sobre la literatura utópica en la medida en que omita toda referencia a la función discursiva que ésta ha desempeñado. Antes que Kumar, Ernst Bloch ya había reconocido de manera incipiente la concurrencia dialéctica entre una dimensión formal y otra funcional en la conformación de la utopía literaria al definir la obra de Thomas More como “una construcción desiderativa, racional, en la que no hay ya ninguna certeza quiliástica [...] que se postula a sí misma como producida por nuestra propia fuerza, sin apoyo o intervención trascendentes”. Hasta aquí, Bloch coincide en lo fundamental con el diagnóstico de Davis: la utopía literaria es materia de justicia y, como tal, depende enteramente del esfuerzo humano. Sin embargo, el filósofo alemán añade de inmediato: “*Utopía* es, en gran medida, algo que no ha llegado a ser terrenalmente, algo proyectado en la tendencia humana a la libertad: un mínimo en trabajo y Estado, un máximo en alegría”<sup>417</sup>. Desde sus mismas raíces, la literatura utópica ciertamente enfatizó el rol que juegan las instituciones jurídico-políticas en la solución de los conflictos sociales (Ilámen-se delincuencia, pobreza, inestabilidad o guerra, entre muchos otros que podrían ser enunciados), pero lo hizo bajo una óptica funcional (o, dicho en otras palabras, *epistemológica*) particular que le ha constituido, incluso en nuestros días, en “resonancia sonora de la esperanza”<sup>418</sup>.

Basados en esta premisa, cabe atender a la disposición de los elementos fundamentales que integran el texto literario utópico trazada por Miguel Ángel Ramiro Avilés. A diferencia de Davis (aunque fuertemente influido por la categorización de las sociedades ideales que éste postula), Ramiro Avilés define la utopía mediante la agregación de una *forma externa* y un *contenido material* consistentes, respectivamente, en: a) la ficción narrativa (el *primado de la literatura* al que alude Kuon), y b) la determinación del gobierno óptimo<sup>419</sup>. Estos dos caracteres del texto utópico –que han permanecido prácticamente invariables a lo largo de los siglos aunque, como hemos visto, no en el sentido apuntado por Davis– corresponden con los establecidos por More desde el mismo título de su obra fundacional: un tema literario (*de nova insula Utopia*) que sirve como pretexto para proponer un modelo ideal de sociedad justa (*de optima reipublicae statu*)<sup>420</sup>. Sólo cabría añadir a esta descripción estructural del género una ligera precisión atinente al segundo de sus elementos: la idea del *gobierno óptimo* actualmente debe entenderse referida a las distintas *concepciones de la justicia* que, como quedó asentado en el capítulo I, compiten por ofrecer la mejor formulación e interpretación posible de los criterios valorativos o normativos que deben regir la convivencia humana.

Ramiro Avilés asienta además que el Derecho constituye un ingrediente preponderante en la configuración de las instituciones políticas esbozadas en el relato utópico<sup>421</sup>. Utopía, en efecto, es un modelo de sociedad básicamente *nómico*. Recordemos, en apoyo de este aserto, la expresión

<sup>415</sup> Barthes, Roland, “L’Utopie”, en IBID, *Œuvres complètes*, cit., tomo IV, p. 531. Sobre los vínculos paradójicos entre el deseo y la necesidad en utopía véase asimismo, del propio autor, *Sade, Fourier, Loyola*, en IBID, *Œuvres complètes*, cit., tomo III, pp. 775-776.

<sup>416</sup> Kumar, Krishan, *Utopianism*, cit., p. 29.

<sup>417</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 2, p. 87.

<sup>418</sup> *Idem*, vol. 2., p. 81. Cabe especificar que Bloch remonta las virtudes esperanzadoras de *Utopía* antes a la influencia de Erasmo de Rotterdam que al propio Thomas More.

<sup>419</sup> Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho*, cit., pp. 49 y ss. Véase también, del propio autor, “La literatura utópica”, en AAVV (Ramiro, Miguel Ángel, ed.), *Las palabras y el poder*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 254-273.

<sup>420</sup> Cfr. Baker-Smith, Dominic, *More’s Utopia*, Londres, HarperCollins, 1991, p. 201.

<sup>421</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “The law-based utopia” en AAVV, *The Philosophy of Utopia*, cit., pp. 225-248. Este artículo fue posteriormente publicado en castellano en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XIX, 2002, pp. 431-460. Una opinión similar a la postulada por Ramiro es desarrollada por Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias. The imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 107 y ss.

de añoranza con la que Rafael Hitlodeo abre el relato de sus andanzas en la *nueva ínsula*: “Si hubieras estado en Utopía, como yo he estado; si hubieses observado en persona las costumbres y las instituciones de los utopianos, entonces, no tendrías dificultad en confesar que en ninguna parte has conocido república mejor organizada”<sup>422</sup>. More prescindió de los abogados en Utopía, pero edificó su gobierno ideal sobre el Derecho y confió su funcionamiento cotidiano a una serie de magistrados (*Traniboros, Sigrofantés*) que, aunque no lo diga expresamente, debieron ser expertos en las leyes utópicas para “dirimir con rapidez los varios conflictos que pudieran surgir entre los particulares”<sup>423</sup>.

Además de la obra de More, varios textos utópicos clásicos corroboran la tesis auspiciada por Ramiro Avilés. Robert Burton también vinculó con el Derecho el proyecto de sociedad ideal descrito en *Anatomy of Melancholy* (1621) cuando anotara: “[...] quiero [...] hacerme una Utopía propia, una Nueva Atlantis, una república poética más propia, en la que pueda dominar libremente, construir ciudades, hacer leyes; estatutos, según mi propio entendimiento”<sup>424</sup>. Por su parte, Johann Valentin Andreae confiesa en las páginas introductorias de su *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (1619): “me construí yo mismo una ciudad [...] en la que poder ejercer mi dictadura [...] no me he propuesto alabar a los míos, sino describirlos, revelar y comunicar bajo qué estatutos estamos obligados a vivir”<sup>425</sup>. Estos y otros muchos ejemplos motivan a Ramiro Avilés para concluir lo siguiente: “En el modelo de Utopía se propone que la reforma radical de la sociedad se logra mediante la abolición de las normas jurídicas injustas e imperfectas y el establecimiento de unas nuevas”<sup>426</sup>.

Es preciso insistir, empero, en un matiz a esta caracterización *normativista* del género literario utópico: aunque éste *por regla general* se encuentra centrado en un ordenamiento jurídico ideal, la transformación social que propugna está interesada sobre todo en las concepciones de la justicia que le respaldan y fundan. De hecho, en cuanto género literario la utopía puede prescindir de una descripción directa de las normas jurídicas, pero no puede obviar la discusión de una concepción de la justicia. Algunos estudiosos de la utopía incluso llegan al extremo de afirmar que a partir de la segunda mitad del siglo XIX (concretamente, a raíz de la obra de William Morris) el género experimenta un giro radical: la construcción *sistemática* de modelos jurídico-políticos cede frente un discurso *heurístico* más abierto cuyo propósito es explorar los valores alternativos que regirían modos de vida distintos al dominante en un momento histórico determinado<sup>427</sup>.

Lucy Sargisson resalta esta tendencia en los textos utópicos feministas de las últimas décadas. Es cierto que algunos entre ellos –digamos, *Woman on the Edge of Time* (1976), de Marge Piercy– proponen determinados arreglos institucionales para promover y amparar la autonomía de las mujeres<sup>428</sup>, pero su principal preocupación política es otra: recalibrar la balanza del poder sexual evidenciando la injusticia inherente a la dominación patriarcal en todos los ámbitos, incluido el lenguaje mismo<sup>429</sup>. Consecuentemente, las utopías feministas contemporáneas son proclives a “explotar el ‘ou’ de utopía y crear nuevos espacios conceptuales en los que formas radicalmente diferentes de ser pueden ser imaginadas”. Su propósito, aduce Sargisson, no es tanto definir concretamente las normas aplicables en una sociedad post-patriarcal cuanto “la oposición política al *status quo*” y “la transgresión de aquello que mantiene las relaciones de dominación en el presente político”<sup>430</sup>.

<sup>422</sup> More, Thomas, *Utopía*, cit., p. 107.

<sup>423</sup> *Idem*, p. 123. Véase asimismo Sargent, Lyman Tower, “Authority and Utopia: Utopianism in political thought”, *Polity*, Vol. 14, Núm. 4, 1982, p. 583.

<sup>424</sup> Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy*, Nueva York, New York Review of Books, 2001, p. 97.

<sup>425</sup> Andreae, Johann Valentin, *Cristianópolis*, trad. de Emilio García Estébanez, Madrid, Akal, 1996, pp. 111-112.

<sup>426</sup> Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “The law-based utopia”, cit., p. 238. En ésta y las dos citas previas he sido yo quien ha añadido el énfasis.

<sup>427</sup> Fue Miguel Abensour quien propuso originalmente esta influyente periodización en la historia de la utopía literaria. Cfr. *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique*, París, Thèse pour le Doctorat d'État en Droit, Université de Paris, Marzo de 1973, vol. I, pp. 296-298. Entre los estudios que recogen esta tesis cabe destacar los siguientes: Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., pp. 121 y ss; Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 5; Thompson, Edward Palmer, *William Morris. Romantic to revolutionary*, Londres, Merlin, 1996, pp. 789-790; y Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, en *IBID, Problems in materialism and culture. Selected essays*, Londres, Verso, 1989, p. 202.

<sup>428</sup> Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time*, Londres, Women's Press, 2000, pp. 68 y ss.

<sup>429</sup> Sargisson, Lucy, *Contemporary feminist utopianism*, Londres, Routledge, 1996, p. 17.

<sup>430</sup> *Idem*, p. 21. En el mismo sentido véase, de la propia autora, “Contemporary feminist utopianism. Practising Utopia on Utopia”, en AAVV (Baumeister, Andrea y Horton, John, eds.), *Literature and the political imagination*, Londres, Routledge, 1996, pp. 238-255.

Varios textos utópicos de signo ideológico distinto al feminismo operan en forma similar. Tomemos por caso el relato breve titulado *The Ones Who Walk Away from Omelas* (1973), de Ursula K. Le Guin. En un quebradizo flujo entre utopía y distopía, Le Guin aborda el dilema moral que debe enfrentar una comunidad política –Omelas– que ha alcanzado un beatífico estado de felicidad colectiva sostenido en la miseria de un solo niño, cuya vida transcurre preso en la oscuridad perpetua, hambriento y atormentado. “Desconozco las reglas y las leyes de su sociedad”, confiesa el narrador de esta historia<sup>431</sup>. No obstante, se trata de un relato indudablemente orientado al debate sobre el gobierno óptimo, cuyo tema es el análisis de una concreta concepción de la justicia que es llevada hasta sus últimos extremos: el utilitarismo. Frente a utopías literarias de esta índole cabe hacer unas consideraciones análogas a la apuntada algunas páginas atrás, cuando tratamos la relevancia jurídico-política de la literatura infantil: aunque no *disponen* directamente normas, en alguna medida las *predisponen* en cuanto nos obligan a meditar sobre la justicia de los sistemas de principios que fundamentan aquéllas.

Más allá de sus contenidos, considero indispensable hacer hincapié en la referencia al *cambio radical* como *función* del género utópico que asoma sucintamente en el análisis de Ramiro Avilés. Esta es la nota que propiamente inserta los textos utópicos en la urdimbre social de discurso, debate y conflicto en torno al poder. Es con base en su dimensión funcional que las utopías literarias se han constituido en medios privilegiados para expresar lo que Tom Moylan llama “el curso ausente de la historia”, en tanto les impulsa como “actos simbólicos que proveen soluciones imaginarias a contradicciones sociales reales”<sup>432</sup>. O, dicho en otras palabras, funcionalmente la utopía literaria provee articulaciones narrativas a lo que Fredric Jameson denomina *inconsciente político*: esa “realidad reprimida y enterrada” en la historia colectiva de las diferentes formas que ha asumido la opresión en el curso de los siglos, cuyo anhelo fundamental es *salir a la luz*, nombrar la injusticia y el daño “para forzar un reino de Libertad desde un reino de Necesidad”<sup>433</sup>. La función utópica remite así al constante desplazamiento y transfiguración del entorno histórico que nos ha sido dado, tal como apuntara Oscar Wilde al ensalzar la importancia de las utopías:

Un mapa del mundo que no incluyera a Utopía no sería digno siquiera de ser mirado, porque dejaría fuera el único país en el cual la Humanidad siempre está fondeando y desde el que, una vez alcanzado, mira alrededor y, descubriendo una tierra mejor, iza de nuevo las velas. El progreso es la realización de las Utopías<sup>434</sup>.

La misma idea es expresada (según Sargent, incluso en mejores términos debido a que no se apoya en una noción tan devaluada hoy en día como es la de *progreso*<sup>435</sup>) por William Morris en *A Dream of John Ball* (1888): “[...] ponderé [...] cómo los hombres [sic] luchan y pierden la batalla, y aquéllo por lo cual lucharon ocurre a pesar de su derrota, y cuando viene resulta no ser lo que ellos perseguían, y otros hombres [sic] tienen que luchar por lo que ellos se propusieron bajo otro nombre”<sup>436</sup>. Esta es, en resumidas cuentas, la historia de la utopía literaria y la función que ha jugado en la convivencia social. El *eterno utópico* que entraña –drama en tres actos que Sargent ha bautizado, respectivamente, como “esperanza engendrada, esperanza aplazada, y esperanza renovada”<sup>437</sup>– es determinante en la peculiar dialéctica que media entre la forma y el contenido del fenómeno utópico.

### 2.3. Del *novum* al extrañamiento cognitivo

La dificultad que involucra establecer una definición de la voz “*utopía*” respetuosa de la compleja semántica inscrita en el concepto salta a la vista. Cercana a la fantasía literaria desde el punto de vista funcional, la utopía, no obstante, conserva una íntima vinculación con la realidad. El mundo utópico debe parecer realista y evitar –según la enfática expresión de Tom Moylan– “las

<sup>431</sup> Le Guin, Ursula, “The Ones Who Walk Away from Omelas”, en IBID, *The Wind's Twelve Quarters*, Londres, Panther, 1978, vol. II, pp. 112-120. Este cuento utópico, evidentemente, es tributario del célebre episodio de *Los Hermanos Karamazov* (encabezado significativamente con la palabra “Rebelión”) en que Fiódor Mijáilovich Dostoyevski hace a Ivan Karamazov repudiar un mundo cimentado sobre el sufrimiento de los inocentes.

<sup>432</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 30.

<sup>433</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., pp. 19-20.

<sup>434</sup> Wilde, Oscar, *The soul of man under socialism*, en IBID, *Works*, Londres, Collins, 1948, p. 1028.

<sup>435</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 1.

<sup>436</sup> Morris, William, *A dream of John Ball*, en IBID, *Stories in prose, stories in verse, shorter poems, lectures and essays*, edición de G. D. H. Cole, Londres, Nonesuch Press, 1934, p. 214.

<sup>437</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 1.

imposibilidades de lo sobrenatural o de lo naturalmente no realizable<sup>438</sup>. H. G. Wells expresaba este requerimiento utópico de la siguiente manera:

Nuestro propósito aquí es ser Utópicos, hacer vividas y creíbles, si podemos, primero esta faceta y luego aquélla, de un mundo imaginario completo y feliz. Nuestra deliberada intención no es ser en modo alguno imposibles, sino más bien claramente impracticables por cada escala que abarque solamente entre hoy y mañana. Vamos a volver nuestra espalda a un espacio con base en el examen insistente de la cosa que es; y nuestra cara hacia el aire más libre, los más amplios espacios de la cosa que tal vez pueda ser, a la proyección de un Estado o ciudad “que valga la pena”, a diseñar en la página de nuestras imaginaciones el retrato de una vida concebible como posible, y sin embargo más digna de ser vivida que la nuestra [...] Vamos a asentar ciertas proposiciones iniciales necesarias, y entonces procederemos a explorar el tipo de mundo que estas proposiciones nos brindan...<sup>439</sup>

El juego textual característico de la utopía, en efecto, depende de la habilidad retórica del autor o la autora para, primero, crear un modelo de discurso que le permita exagerar, intensificar y ensanchar las condiciones científicas, tecnológicas o jurídico-políticas de la sociedad narrada hasta su punto más extremo; y, segundo, pese a lo anterior convencer al lector de que todo cuanto ocurre en ese espacio imaginario es factible. Tal es la paradoja inscrita en el texto utópico: se trata de un aparato verbal que surge de la realidad con la intención de negarla y, a partir de ello, re-construirla. “La palabra *topos* o lugar”, nos recuerda sobre este particular Sargent, “es una parte relevante de la terminología. *Topos* implica que la utopía debe encontrarse localizada espacial y temporalmente; aunque sea en *ningún lugar*, debe ubicarse en algún sitio<sup>440</sup>. Moylan defiende análogas conclusiones en tanto niega que Utopía sea pura entelequia para bautizarla, en cambio, con un apelativo que le infunde una torrencial vitalidad: *locus* de la esperanza<sup>441</sup>.”

Tan distante como podamos suponer la sociedad utópica en el espacio o en el tiempo, se trata no obstante de un ejercicio imaginativo de intervención sobre una situación histórica determinada. Ya hemos dicho que el contenido material del texto utópico consiste en la definición de lo que Barbara Goodwin denomina “la mejor *polis* ideal<sup>442</sup>”. Por regla general, esta comunidad excelente es creada y conservada a partir de un conjunto de instituciones y leyes sabias y justas. Hemos convenido entonces en calificar al Derecho y la justicia como ingredientes predominantes y vinculantes del *eu-topos* ofrecido a nuestra esperanza. Ese *topos* jurídico-político, empero, para colmar su función esperanzadora debe constituirse en *novum* auténtico: el horizonte discursivo donde florecen la cognición y la pasión de novedad en que se fincan las promesas utópicas de una vida más plena y digna.

“Nos permitimos a nosotros mismos”, reclama Wells entre sus prerrogativas de utopista, “una mano libre con el conflicto mental de la vida [...] con todo el aparato de subsistencia que el hombre, por así decirlo, se ha hecho a sí mismo: casas, carreteras, vestido, canales, maquinaria, leyes, límites, convenciones y tradiciones, escuelas, literatura y organizaciones religiosas, credos y costumbres; con todo lo que, de hecho, cae bajo el poder humano de transformación<sup>443</sup>”. En esta *mano libre* reside el potencial innovador de la utopía. La idea de algo nuevo, como advirtiera Ernst Bloch, abraza un “sentimiento, de continuo olvidado” que, como el primer amor o la alegría de la primavera, “llena siempre la víspera de grandes acontecimientos”. La novedad despierta en nosotros “una muy significativa reacción entremezclada de temor, defensa y confianza” que prepara nuestro entendimiento para un salto hacia lo radicalmente distinto, puesto que “en el anunciado *novum* de la dicha, la felicidad fundamenta una conciencia de adviento<sup>444</sup>”. Alexandre Cioranescu describe sugestivamente esta bienaventuranza inscrita en la novedad cuando escri-

<sup>438</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 34. En idénticos términos se expresa Raymond Ruyer: “La utopía es un juego, pero un juego serio. El utopista vislumbra otras posibilidades en la naturaleza, pero no abandona la noción de ésta”. Cfr. *L'utopie et les utopies*, París, Presses Universitaires de France, 1950, p. 4.

<sup>439</sup> Wells, H. G., *A modern utopia*, cit., pp. 11-12.

<sup>440</sup> Sargent, Lyman Tower, “Utopia - The problem of definition”, cit., p. 138.

<sup>441</sup> Moylan, Tom, “The locus of hope: Utopia versus Ideology”, cit., pp. 159 y ss.

<sup>442</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia. A study in theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 59.

<sup>443</sup> Wells, H. G., *A modern utopia*, cit., p. 13.

<sup>444</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, pp. 242.

be: “Soñar con comportamientos paralelos ya revela una insatisfacción y una nostalgia, y el apetito de novedades comienza generalmente por el cansancio de lo ya conocido”<sup>445</sup>.

Bajo su “aspecto más absoluto”, Bloch identifica en la categoría *novum* dos cualidades: la posibilidad y la finalidad. La unión de una y otra constituye al *novum* utópico en un “objetivo para la voluntad humana, que busca precisamente en las posibilidades abiertas del futuro su ‘adónde’ y su ‘por qué’ y marca los caminos que hasta ahí conducen”<sup>446</sup>. El *novum* confiere a la utopía el rango de experimento imaginativo o –según le designa Suvin en seguimiento de Bloch– *órgano metódico de lo Nuevo* (*methodical organ for the New*), un instrumento epistemológico en el ámbito político comparable –según hemos establecido antes– al método hipotético-deductivo en matemáticas o en las ciencias experimentales<sup>447</sup>. Montado sobre el *novum*, el utopista se constituye en lúcido vocero de un porvenir que, si ponemos nuestro empeño en ello, puede sernos favorable. La novedad dispensa a la utopía la calidad de un saber práctico del futuro, un conocimiento de la posibilidad y de la transformación plenamente imbricado en el devenir histórico.

Una definición aceptable del género utópico, por consiguiente, debería acomodarse a la categoría *novum*, que representa un sólido punto de apoyo para establecer cierto equilibrio entre sus dimensiones formales, materiales y funcionales. Tal definición recogería la forma literaria, el contenido institucional y/o ético-político y el *principio esperanza* que, en conjunto, dotan a la utopía de un potencial discursivo único que nos apremia, en cuanto lectores, para arrojar sobre nuestra sociedad una mirada crítica a la par que comprometida con su reforma. Desde mi punto de vista, la definición sintética propuesta por Darko Suvin en el año de 1973 –que, al día de hoy, representa un verdadero lugar común en los estudios utópicos– reúne, en principio, estas tres condiciones:

La utopía es la construcción verbal de una comunidad cuasi-humana particular donde las instituciones socio-políticas, las normas y las relaciones individuales están organizadas según un principio más perfecto que en la comunidad del autor, siendo que esta construcción se encuentra basada en el extrañamiento nacido de una hipótesis histórica alternativa<sup>448</sup>.

Cabe, no obstante, rechazar la referencia a comunidades “cuasi-humanas”, entre las cuales Suvin cuenta, por ejemplo, a los Houyhnhnms de Jonathan Swift o a “los numerosos *aliens* e inteligencias cibernéticas de la moderna ciencia ficción”. Un par de líneas tras este comentario, el propio Suvin admite que, aunque los personajes que pueblan las utopías “no tienen que ser humanos o incluso aparentemente antropomórficos”, sus comunidades y relaciones sociales “sólo adquieren sentido en tanto que puedan ser juzgadas como similares o disímiles frente a las de carácter humano”<sup>449</sup>. Así resulta que, a fin de cuentas, el interés político de la utopía radica en sus equivalencias con las formas de la sociabilidad humana. En lugar de utilizar la confusa expresión “cuasi-humana”, por ende, hubiese sido preferible limitarse a señalar que la utopía perfila una comunidad (sin mayores explicaciones sobre la índole de sus habitantes), o bien complementar la mención a la posibilidad textual de recurrir a personajes pertenecientes a cualesquiera especies con una aclaración expresa sobre el indispensable referente humano de las instituciones y/o concepciones de la justicia relatadas.

En segundo término, es preciso destacar lo que Sargent ha evaluado como “la única debilidad” en la definición de Suvin: el hecho de que prescinda de una mención a la vocación omnicomprendensiva y detallista del género utópico. Sargent apunta que Suvin pasa por alto que “cada utopía describe casi completamente una sociedad imaginaria”<sup>450</sup>. A esta indicación crítica, que podríamos valorar positivamente, habría que añadir una tercera –también presente en la aproximación de Sargent a la literatura utópica– que merece una consideración distinta. Suvin simplemente asume que la *utopía* es un buen lugar. Sargent, en cambio, distingue teóricamente entre la *outopía* y la *eutopía* a partir de las siguientes definiciones:

<sup>445</sup> Cioranescu, Alexandre, *L'avenir du passé*, cit., p. 24.

<sup>446</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, pp. 243-244.

<sup>447</sup> Cfr. Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 135.

<sup>448</sup> *Idem*, p. 132. Esta definición del género también es valorada positivamente en Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 33; y Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem with the definition”, cit., p. 140.

<sup>449</sup> Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 143.

<sup>450</sup> Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem with the definition”, cit., p. 141.

**Utopía** – una sociedad no existente descrita en amplio detalle y normalmente localizada en el tiempo y en el espacio.

**Eutopia o utopía positiva** – una sociedad no existente descrita en amplio detalle y normalmente localizada en el tiempo y en el espacio que el autor pretende que un lector contemporáneo perciba como considerablemente mejor que la sociedad en que dicho lector vive<sup>451</sup>.

Sargent estima que el vocablo *utopía* “puede ser empleado como el término general que cubre todas las variadas clases de literatura utópica”, mientras que la voz *eutopía* denota “la utopía positiva que se refiere a la presentación de buenos lugares”<sup>452</sup>. Esta distinción, que pareciera responder a un mayor rigor analítico, realmente puede llegar a convertirse en fuente permanente de perplejidad. El sexteto de Anemolio al que me referí antes constituye la mejor base para dilucidar esta cuestión: etimológicamente, Utopía es *al mismo tiempo* el no-lugar y el buen-lugar. La ambigüedad entre *outopía* y *eutopía* es condición de la función utópica: la esperanza implica por necesidad algo que mejorar, algo que no es aquí y ahora.

Nótese, sin embargo, que Sargent evita remitir a la idea de “perfección” en cuanto basamento del texto utópico. En este punto, Suvin parece estar de acuerdo con el profesor estadounidense, puesto que atempera esta cualidad de manera notable al circunscribirla en un marco comparativo. Para Suvin, la comunidad utópica no es en sí misma *perfecta*, sino que se rige por un principio *más perfecto que* el imperante en el contexto histórico correspondiente a la figura autorial y al lector. En este sentido, Suvin considera que la utopía literaria constituye meramente “un dispositivo heurístico para la perfectibilidad, una entidad epistemológica, pero no ontológica”<sup>453</sup>.

De cualquier forma, con miras a prevenir confusiones parece preferible ceñirnos a la precaución aconsejada por Sargent respecto a la tentación de definir el género utópico a partir de una imagen de perfección. Sargent repara en que “los oponentes del pensamiento utópico utilizan la etiqueta *perfecto* como un arma política para justificar su oposición”, dado que “aducen que una sociedad perfecta sólo puede ser alcanzada por la fuerza y que, por consiguiente, el pensamiento utópico conduce al totalitarismo y al uso de [...] la violencia contra las personas”<sup>454</sup>. Este es el razonamiento que, por ejemplo, sigue Isaiah Berlin cuando califica “la búsqueda de la perfección” como “una receta para un baño de sangre” que “no es mejor porque sea demandado por el más sincero de los idealistas, el más puro de corazón”<sup>455</sup>. Sargent señala –en mi opinión, de manera atinada– que sin el uso de la palabra *perfecto* parte de la lógica de este argumento anti-utópico desaparece. Puesto que, por otra parte, es falso que toda utopía represente una sociedad perfecta, Sargent sugiere que tal término sea empleado sólo cuando nos refiramos a textos en que sea realmente aplicable<sup>456</sup>.

Estas consideraciones pueden bastarnos para proponer una definición *ecléctica* de utopía que nos permita, por un lado, recoger las aportaciones de Suvin y Sargent y, por otro, apreciar en toda su profundidad (como sugiere Ramiro Avilés) el rol que juegan el Derecho y la justicia en el aludido género literario. Así, habré de arriesgarme a afirmar que *la utopía literaria es una construcción verbal que describe en amplio detalle una comunidad ficticia integrada por personajes humanos o no humanos, pero que en todo caso se encuentra organizada a partir de una concepción de la justicia y/o unas instituciones jurídico-políticas basadas en el extrañamiento originado*

<sup>451</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 9.

<sup>452</sup> Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem of definition”, cit., p. 138.

<sup>453</sup> Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 135. Véase también Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem of definition”, cit., pp. 140 y 146 (nota 14).

<sup>454</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 9.

<sup>455</sup> Berlin, Isaiah, *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, edición de Henry Hardy, Londres, Fontana, 1991, p. 18.

<sup>456</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 10. El tino de esta recomendación puede hacerse patente mediante un par de ejemplos. Constituido en personaje de su propio relato, Thomas More confiesa que la descripción hecha por Rafael Hitlodeo sobre diversos aspectos de la vida en la insula Utopía le suscita “no pocas reflexiones” sobre ciertos aspectos que encuentra *absurdos* “en sus leyes e instituciones”, hecho que a fin de cuentas le impide “asentir a todo cuanto expuso este docto varón”. *Utopía*, cit., pp. 209-210. Casi cinco siglos después, Ernest Callenbach igualmente reconocería en forma expresa que su visión de una sociedad ecológicamente sustentable no pretende describir “un país imaginario donde todo es enteramente perfecto por siempre”. Cfr. *Ecotopia. The notebooks and reports of William Weston*, Berkeley, Banyan Tree Books/Heyday Books, 2004, p. 170.

por una hipótesis social alternativa que el autor y/o el lector estiman mejor que la situación histórica imperante en su propia sociedad.

Quisiera realizar un par de acotaciones a la definición propuesta. Primero, subrayar que, a diferencia de Sargent y, en menor medida, de Suvin, he procurado no conceder excesiva relevancia a la intención autoral para adscribir (o no) un texto al género utópico. Para el análisis de las ficciones utópicas, Sargent opta en primer término por preguntar cuál fue el propósito de su creador, y afirma que “cuando un autor dice que, para él, [la sociedad descrita en] su obra es buena o mala, esto resuelve la cuestión para el analista”, cuya opinión al respecto se vuelve, a partir de ese instante, “irrelevante”<sup>457</sup>. Sin embargo, tal como indiqué al inicio del presente capítulo, la responsabilidad de la determinación del valor simbólico de un texto no corresponde sólo al autor –quien es incapaz de controlar absolutamente los sentidos que pueden atribuirse a su trabajo–, sino que es compartida parcialmente por los lectores.

Asimismo, he pretendido conservar una de las mayores ventajas de la definición planteada por Suvin: la identificación del *extrañamiento* como estrategia narrativa fundamental del texto utópico. El extrañamiento consiste en la representación de un objeto en forma tal que podamos reconocerlo, pero al mismo tiempo nos resulte poco familiar<sup>458</sup>. Suvin sugiere dividir la prosa literaria en dos grandes géneros: el naturalista (*naturalistic*) y el extrañado (*estranged*). El primero procura reproducir fielmente las texturas, superficies y relaciones autenticadas empíricamente o por el sentido común. El segundo, en cambio, somete una situación específica a cierto desplazamiento textual y le descoloca en un marco imaginativo alterno a la realidad rutinaria del autor.

El extrañamiento prima sobre la ciencia ficción, que se sirve de esta técnica fabuladora para provocar una peculiar modalidad de cognición consistente en “una aproximación creativa [a la realidad] tendiente hacia una metamorfosis dinámica antes que hacia un reflejo estático del entorno del autor”<sup>459</sup>. También representa el principio ficcional aplicable a la utopía que, desde el punto de vista de Suvin, “se esfuerza por iluminar las relaciones de los hombres con otros hombres [sic] y con su medio a través del dispositivo básico de una localización radicalmente diferente para las nuevas relaciones humanas postuladas en su fábula”<sup>460</sup>. Sin embargo, Suvin tiene buen cuidado en clarificar que “Utopía es Otro Mundo inmanente en el mundo del esfuerzo, dominio e hipotética posibilidad humanos”: en suma, “*un ‘mundano otro mundo’*”<sup>461</sup>.

En afinidad con esta última tesis de Suvin, Raymond Williams distingue cuatro tipos de textos que, en una época u otra, han sido catalogados como utópicos<sup>462</sup>: a) el *paraíso*, que describe una vida más feliz situándola, sencillamente, en otro lugar; b) el *mundo externamente alterado*, en que una nueva vida se hace posible merced a un evento natural fortuito; c) la *transformación voluntaria*, bajo la que unas formas de vida más dichosas son alcanzadas mediante el esfuerzo humano, y d) la *transformación tecnológica*, en que la reforma en las condiciones de existencia es alcanzada gracias a descubrimientos técnicos. A continuación, Williams excluye del universo utópico los dos primeros grupos de textos: el paraíso, porque meramente *está ahí* (a menudo, sólo por intervención divina), y no ha sido desarrollado mediante la agencia humana; el mundo externamente alterado, porque su modificación es producto de la naturaleza. La clave empleada por Williams para definir el texto utópico radica, en estricto sentido, en el *libre albedrío* del ser humano<sup>463</sup>. Para construir una utopía, no basta con referirla a un espacio alternativo: es preciso, además, empeñar la voluntad en que éste adquiera determinado perfil político y social.

Al centrar la utopía en la agencia humana, Williams reconoce implícitamente la herencia que la utopía literaria ha reclamado del humanismo forjado en los tiempos de Thomas More. El ascenso de la burguesía durante el siglo XVI estuvo enmarcado dentro de un periodo exploración de nuevas tierras, desarrollo socioeconómico y, sobre todo, valorización del ser humano (en contraste con la sociedad medieval, eminentemente teocéntrica). Semejante contexto histórico habría de dejar una poderosa impronta sobre la literatura utópica. A ello conviene Trousson, para quien la utopía “se revela esencialmente humanista o antropocéntrica en la medida en que, pura crea-

<sup>457</sup> Sargent, Lyman Tower, “Utopia – The problem of definition”, cit., p. 143.

<sup>458</sup> Suvin, Darko, “On the poetics of the science fiction genre”, *College English*, Vol. 34, Núm. 3, 1972, p. 374.

<sup>459</sup> *Idem*, pp. 375 y 377.

<sup>460</sup> Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genealogy, a proposal and a plea”, cit., p. 136.

<sup>461</sup> *Idem*, p. 126. El énfasis es propio.

<sup>462</sup> Cfr. Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, cit., 1989, p. 196.

<sup>463</sup> *Idem*, p. 199.

ción humana, convierte al hombre [sic] en amo de su destino”<sup>464</sup>. El género utópico es hijo de una libertad humana cuyos confines habían sido recientemente expandidos y que, por ello mismo, requería mediaciones narrativas que sirviesen a su articulación política. El extrañamiento que suscita una sociedad imaginaria representa un valioso recurso cognitivo para estos efectos, puesto que reestructura y distancia el presente, cuya transformación confía a la voluntad humana. Suvin lo expresa en términos que bien podrían formar parte de un manifiesto: la cognición que adquirimos a raíz del extrañamiento “no implica sólo un reflejo de la realidad, sino también sobre ella”<sup>465</sup>.

La propia configuración narrativa del texto utópico sirve a este propósito. Tras un examen cuidadoso de las ficciones utópicas Moylan registra tres operaciones semánticas centrales en ellas: i) la descripción de la sociedad alternativa o *registro icónico* (*iconic register*); ii) el interrogatorio, expreso o implícito, a cargo del protagonista típico de las utopías –un visitante o viajero–, también conocido como *registro independiente* (*discrete register*)<sup>466</sup>; y iii) la comparación ideológica entre aquélla y la visión de éste, que vincula el texto con el momento histórico en que viven el autor y/o el lector. “El texto utópico”, comenta Moylan, “puede ser representado como un tejido de imágenes icónicas de una sociedad alternativa a través del cual el hilo independiente del relato de viajes del visitante es hilvanado: en la urdimbre del tejido y las hebras del hilo se encuentran los conflictos y las antinomias que articulan el profundo compromiso ideológico que relaciona el texto entero con la propia historia”<sup>467</sup>.

El registro icónico involucra, ante todo, la exposición detallada de un *ideal político* (esto es, la *concepción de la justicia* a la que reiteradamente me he referido). En un ingenioso contraste entre géneros literarios, Kingsley Amis manifiesta que, a diferencia de lo que ocurre en las fábulas ordinarias cuya trama suele centrarse en situaciones o personajes concretos, la ciencia ficción (espacio creativo en que ha prosperado la utopía contemporánea) se caracteriza por la *heroicidad de las ideas*<sup>468</sup>. En términos similares, Northrop Frye identifica el relato utópico con una tradición narrativa que denomina indiferentemente *sátira menipea*, *sátira varroniana* o *anatomía* (esto último, en obsequio de Robert Burton y su *Anatomy of Melancholy*). Frye puntualiza que la anatomía “trata menos de las personas en cuanto tales que de sus actitudes mentales”, de modo que suele presentar a los personajes como meros portavoces de ideas o teorías abstractas enfrentadas en un debate<sup>469</sup>. Materializada en la ficción utópica, su elemento satírico específico reside en el contraste entre dos ideas confrontadas –de un lado, la comunidad utópica; del otro, la sociedad del autor o la autora– que implica cierta censura sobre aquélla que es presentada como inferior<sup>470</sup>.

El registro icónico establece la base desde la cual el texto utópico entronca con la vetusta sátira menipea. El escenario utópico que lo compone permite, por un lado, el libre juego entre la imaginación y los distintos discursos éticos y políticos y, por otro, la instauración de un no-lugar desde el cual el texto exhibe y explora las realidades del autor y del lector. Esto es posible porque la estructura narrativa del relato utópico, tal como lo hace ver Fredric Jameson, propende a que “la categoría de Escena” capture y haga suyos “los atributos de la Agencia y el Acto”<sup>471</sup>. Aquéllo que en la narrativa realista sería considerado un simple trasfondo, en la ficción utópica es elemento clave del texto: un “*manifiesto de otredad*” que contradice, rectifica y neutraliza ideológicamente la –así llamada por Moylan– “sociedad histórica” con todas sus carencias y vicios<sup>472</sup>.

<sup>464</sup> Trousson, Raymond, “Utopie et utopisme”, cit., p. 34.

<sup>465</sup> Suvin, Darko, “On the poetics of the science fiction genre”, cit., p. 377.

<sup>466</sup> El adjetivo inglés “*discrete*” califica al sustantivo como algo separado o individualmente distinto. La voz castellana “discreto” también admite esta connotación, aunque usualmente está restringida al lenguaje matemático para referir el estudio de aquellas estructuras cuyos elementos pueden contarse separadamente, uno por uno. De ahí que haya preferido traducirlo por el vocablo “independiente”, a efecto de significar un ámbito semántico de la utopía dotado de autonomía frente a la descripción de la sociedad ideal.

<sup>467</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 36.

<sup>468</sup> Amis, Kingsley, *New Maps of Hell*, Londres, First Four Square, 1963, p. 118.

<sup>469</sup> Cfr. Frye, Northrop, *Anatomy of criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 309 y 365 (véase la voz *anatomy* que aparece en el glosario). Amén de la remisión a la obra de Burton, los dos primeros nombres que Frye confiere a esta forma literaria provienen de sus cultivadores primigenios: un cínico griego llamado Menipo, cuyos escritos –perdidos para nosotros– marcaron la obra de sus dos grandes discípulos, Luciano y Varrón.

<sup>470</sup> Véase Frye, Northrop, “Varieties of literary utopias”, cit., pp. 27 y ss.

<sup>471</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., p. 112.

<sup>472</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 37.

Tradicionalmente, el autor o la autora de una utopía muestra al público lector el universo social paralelo que está perfilado en su obra por medio de los cuestionamientos –embelesados, confusos o incluso cínicos– que plantea a los utopianos y las utopianas el personaje representativo del género, llámese viajero, trotamundos o visitante. De nueva cuenta, Moylan nos ilustra sobre el tema: “Más un investigador o explorador que un héroe [...], el visitante sirve para representar en el texto las atrayentes ventajas que la sociedad alterna tiene sobre aquélla a la que pertenece este último, usualmente coextensiva con la que habitan el autor y sus lectores contemporáneos”. Asimismo, el forastero o la forastera por regla general goza de la compañía de un guía que le conduce por los territorios extraños y “comenta el funcionamiento de la sociedad [utópica] y cómo [...] resuelve mejor lo que es pobre o injustamente hecho, o de plano desatendido, en el hogar del visitante”<sup>473</sup>. Ambos personajes desempeñan una función subordinada a la comunidad imaginaria, misma que consiste en proveer “el itinerario a través del mapa icónico” que, a su vez, “genera la fábula que lleva hasta el descubrimiento de utopía, su exploración y el retorno del visitante a su lugar de origen”<sup>474</sup>. El viaje sirve así a la presentación de la comunidad utópica y, al propio tiempo, ilumina el contraste entre ésta y el *mundo histórico* a partir de las preguntas y acciones del visitante.

Sin embargo, la conexión entre el discurso utópico y el contexto sociocultural en que éste se inserta no se agota en el conjunto textual de imágenes, personajes o expresiones ideológicas. La utopía literaria entraña un *proceso simbólico*: un determinado tipo de *praxis* comunicativa que aspira a provocar el pensamiento productivo a la manera en que lo hacen los acertijos de las tradiciones místicas o las aporías de la filosofía clásica<sup>475</sup>. Antes que en el planteamiento de un programa social, la importancia de la ficción utópica radica en el mero hecho de *imaginarlo* como opción frente al sistema presente. De ahí que el relato utópico pueda ser calificado –según propone Moylan– como una *exploración filosófica preconceptual del mundo*. “Escribir una utopía”, arguye el profesor irlandés, “es indicar aquéllo que aún no puede ser dicho dentro del lenguaje conceptual presente o alcanzado mediante la acción política en uso”. Por supuesto, esto no significa que los utopistas generen siempre *ab ovo* las ideas políticas puestas en juego en el relato utópico, sino que a menudo enuncian la necesidad de un cambio silenciado o postergado bajo las circunstancias históricas en que se encuentran inmersos. “Escribir una utopía”, ultima Moylan, “es llevar a cabo la más utópica de las acciones posibles dentro del discurso literario”<sup>476</sup>. Considerada a modo de operación mental, la utopía –*novum* mediante– extiende hasta sus últimas consecuencias el potencial de innovación semántica inherente a todo ejercicio narrativo<sup>477</sup>.

La *lectura* del texto utópico requiere un análisis separado. La utopía, hemos dicho, es una negación de la realidad que, no obstante, impulsa una disyuntiva histórica, una visión diferente que puede derivar en una vasta transformación de las estructuras sociales. Parece plausible, en consecuencia, asumir con Tom Moylan que la respuesta del lector al texto utópico consiste en una *negación de la negación*, entendida como una “acción juguetona que explota dialécticamente detrás del *statu quo* sostenido por la versión ideológicamente clausurada de la realidad”<sup>478</sup>. Para esclarecer este aserto, nos serán sumamente útiles –aunque ello no supone que consintamos en la visión política global de sus respectivos autores– tanto el concepto de *hegemonía*, tal como fue ideado por Antonio Gramsci; como su posterior desarrollo en la noción de los *aparatos ideológicos del estado* según la plantea Louis Althusser<sup>479</sup>.

En términos muy simplificados, Gramsci sostiene que toda persona puede ser considerada como un filósofo en potencia a partir del ejercicio de tres atributos humanos universalmente compartidos: a) las habilidades lingüísticas, b) el sentido común, y c) el “sistema de creencias, supersticiones, opiniones, puntos de vista y modos de conducta” que se manifiesta en el llamado “folclore” y en la religión popular<sup>480</sup>. A partir de tal premisa, Gramsci observa que esta rudimentaria “*filosofía de los no filósofos*” se encuentra parcialmente determinada por el ambiente social

---

<sup>473</sup> *Ibidem*

<sup>474</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>475</sup> Jameson, Fredric, “Of islands and trenches: naturalization and the production of the utopian discourse”, *Diacritics*, Vol. 7, Núm. 2, Verano de 1977, p. 11.

<sup>476</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 39. Véase también, del propio autor, “The locus of hope: Utopia versus Ideology”, cit., pp. 160-161.

<sup>477</sup> Véase *supra*, el epígrafe 7 del capítulo I.

<sup>478</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 40.

<sup>479</sup> Cfr. Moylan, Tom, “The locus of hope: Utopia versus Ideology”, cit., pp. 163-164.

<sup>480</sup> Cfr. Gramsci, Antonio, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Roma, Riunuti, 1991, p. 3.

y cultural en que se gesta<sup>481</sup>. De ahí que, al interactuar socialmente, aun en sus mismos orígenes espontáneos e ignorante de sus alcances y posibilidades, nuestra conciencia no pueda eludir el problema de optar entre participar mecánicamente del entorno o, en cambio, “elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por lo mismo, en vinculación con semejante labor intelectual, elegir una esfera de actividad propia, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser guía de sí misma y no aceptar pasiva y supinamente la huella que se imprime sobre la propia personalidad”<sup>482</sup>.

La actividad filosófica adquiere así una gran importancia política. En opinión de Gramsci, la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como dominación y como dirección intelectual y moral<sup>483</sup>. Para gozar tal supremacía, un grupo social debe *dominar* los colectivos adversarios, que tiende a liquidar o a someter (incluso mediante el uso de la violencia física) mientras *dirige* a quienes le son afines o se convierten en sus aliados. La calidad de grupo dominante, por tanto, depende hasta cierto punto de que éste haya sido capaz de asegurarse un sitio dirigente entre otros colectivos humanos. A efecto de preservar su ascendencia, el grupo dominante requiere influir sobre la conciencia de toda la colectividad.

La influencia intelectual y moral que el grupo dominante ejerce sobre el resto de los colectivos constituye la base de su *hegemonía*. En el planteamiento gramsciano, la hegemonía equivale a la capacidad de proveer un sustento social al poder político. Involucra, por ende, cierta potestad para unificar a través de la ideología un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Gramsci argumenta que, bajo el sistema capitalista de producción, las clases sociales dominadas o subordinadas (evidentemente, la obrera y la campesina) participan de una concepción del mundo que les es impuesta por las clases dominantes, cuyo principal empeño en el plano ideológico es conservar las condiciones culturales que garantizan su dominación<sup>484</sup>.

Louis Althusser, por su parte, afirma la necesidad analítica de distinguir entre el *aparato represivo del estado*, que “funciona mediante violencia”<sup>485</sup>, y los *aparatos ideológicos del estado*, que funcionan en forma preponderantemente simbólica<sup>486</sup>. Entre las instituciones que integran el primero Althusser cuenta la administración, el ejército, la policía y las prisiones; entre los segundos, incluye las iglesias, el sistema escolar, la familia, el sistema político, los sindicatos, los medios de comunicación y las bellas artes. Al Derecho lo ubica en el filo entre una y otra categoría, como un dispositivo social que pertenece al mismo tiempo al aparato represivo y al conjunto de aparatos ideológicos<sup>487</sup>.

*Grosso modo*, Althusser considera que la ideología de la clase dominante “se realiza en instituciones, en sus rituales y prácticas, en los aparatos ideológicos del estado”<sup>488</sup>. Éstos sirven, sobre todo, para asegurar la preservación de las jerarquías y las relaciones de poder establecidas y, al mismo tiempo, reducir a la mínima expresión la necesidad de recurrir abiertamente a las instituciones coercitivas. Con este objeto, las distintas instancias del aparato represivo y los aparatos ideológicos continuamente tejen combinaciones explícitas o tácitas entre ellas. Por ejemplo, el sistema escolar garantiza que cada individuo sea “provisto de la ideología que conviene al papel que debe cumplir en la sociedad de clase”<sup>489</sup>. Sobre esta base, Althusser concluye –y en ello se aprecia la huella de Gramsci– que “ninguna clase pueda detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del estado”<sup>490</sup>.

Aunque, al día de hoy, las tesis de Gramsci y Althusser exigen cierto distanciamiento crítico en tanto comparten el espíritu del modelo de *aguja hipodérmica* al que me referí en los últimos párrafos del capítulo previo, sin duda constituyen un buen punto de partida para percibir que, en términos sociales, la función utópica constituye una operación *contra-hegemonía* casi por an-

---

<sup>481</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>482</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>483</sup> Cfr. Gruppi, Luciano, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972 (en especial, los capítulos I y V).

<sup>484</sup> Cfr. Gramsci, Antonio, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 154.

<sup>485</sup> Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en *IBID*, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de Óscar del Barco et al, México, Siglo XXI, 1999, p. 115.

<sup>486</sup> *Idem*, p. 117.

<sup>487</sup> *Idem*, p. 116, nota al pie 8.

<sup>488</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>489</sup> *Idem*, p. 126.

<sup>490</sup> *Idem*, p. 118.

tonomasia. Al afirmar esto, por supuesto, no pretendo retroceder hasta las tesis de Karl Mannheim: simplemente reconozco el poder de contestación que, desde el propio ámbito ideológico, es inherente al texto utópico. Darko Suvin lo expresa de la siguiente manera: “la utopía es una inversión formal de los aspectos significativos y sobresalientes en el mundo del autor que tiene como propósito o *telos* el reconocimiento de que éste (y el lector) verdaderamente viven en un mundo axiológicamente invertido”<sup>491</sup>. A la luz de la ficción utópica, el *mundo del revés* no es propiamente aquél descrito en ella, sino el que subsiste en la realidad histórica –el nuestro– porque en él señorea la injusticia.

Debo reiterar –ahora, desde el punto de vista del lector– que la alternativa al sistema dominante ofertada en el texto utópico puede alcanzar la formulación de paradigmas que potencien la imaginación política hasta límites virtualmente desconocidos. La vocación del relato utópico, como asenté algunas líneas atrás, es colmar los espacios en blanco inscritos en el debate político. Siempre existe una posibilidad latente de que la figuración utópica anticipe horizontes de libertad que todavía no han sido expresados. Cabe, por consiguiente, concluir con Moylan que la lectura del texto utópico fuerza “la consideración de lo que aún no es” y habilita al lector para crear “un espacio [discursivo] aún no ocupado por una teoría transformadora de las condiciones materiales que conducirían a un cambio social fundamental”<sup>492</sup>.

Un ejemplo contemporáneo nos servirá para ilustrar tanto el potencial transformador como los ámbitos semánticos asociados al texto utópico: *Island* (1962), de Aldous Huxley. En dicho libro, Huxley relata las andanzas de Will Farnaby –un cínico periodista– en cierta isla ficticia llamada Pala. Conforme al esquema narrativo descrito en las páginas anteriores, el diálogo entre Farnaby y sus sucesivos guías (Mary Sarojini, Radha y Ranga, Vijaya, el Dr. Robert MacPhail o su nuera Susila, entre otros) representa el *registro independiente* del texto, mientras que la descripción de las instituciones palanesas constituye su *registro icónico*. Pala aspira a congregar lo mejor de Oriente y Europa, de lo antiguo y lo moderno: en ella, el budismo se ha convertido en principio de justicia que empapa la totalidad del espacio público, y la ciencia occidental –incluido el conductismo de Pavlov– ha sido puesta al servicio del esclarecimiento espiritual, la amistad y la compasión. Tal conciliación fue procurada por los fundadores de las instituciones palanesas porque, según es informado Farnaby, estaban animados por el propósito de construir “el mejor de *todos* los mundos, de aquéllos ya realizados dentro de las distintas culturas y, más allá de ellos, de los mundos cuyas potencialidades no han sido realizadas aún”<sup>493</sup>.

Cuando Farnaby naufraga frente a las costas de Pala le toma poco tiempo descubrir que su pueblo ha alcanzado un gran éxito en dicha empresa. Los héroes del relato son, por tanto, los *criterios de justicia* que inspiran el *diseño institucional* que ha sido puesto en práctica en la isla. La política instrumentada por el gobierno palanés, según confiesa Bahu, el embajador de Rendang –un estado sobrepoblado y militarizado que ansía extender su dominio sobre Pala–, es “[p] efectamente correcta porque está perfectamente diseñada para hacer a cada hombre, mujer y niño de esta encantadora isla tan perfectamente libre y feliz como es posible serlo”<sup>494</sup>. Por eso Pala ha sido capaz de escapar a la dinámica de la Guerra Fría (recordemos que Huxley publicó el libro en 1962). Sus jóvenes crecen en una sociedad que se niega a instrumentalizarlos “para el consumo en masa” o “para el fortalecimiento del estado” porque aspira a que vivan “para su realización, para convertirse en seres humanos plenos”<sup>495</sup>.

En su confrontación con una comunidad internacional que no la comprende ni la acepta, es precisamente esta modesta ambición la que condena las instituciones palanesas a su perdición final. Rica en hidrocarburos, Pala, no obstante, carece de ejército o “amigos poderosos” que opongan resistencia a la rapacidad del coronel Dipa, el dictador que impera sobre Rendang. Antes bien, las grandes potencias mundiales, sean capitalistas o comunistas, prefieren “un Pala dominado por Rendang con campos petrolíferos, que un Pala independiente sin ellos”<sup>496</sup>. Abando-

<sup>491</sup> Suvin, Darko, “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 137.

<sup>492</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 40.

<sup>493</sup> Huxley, Aldous, *Island*, Nueva York, Bantam, 1967, p. 130.

<sup>494</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>495</sup> *Idem*, p. 207.

<sup>496</sup> *Idem*, p. 110. Al igual que Huxley, Ernest Callenbach previó entre las variables de su proyecto utópico los riesgos asumidos por cualquier Estado que osara desafiar los intereses geopolíticos de las potencias emergidas tras la Segunda Guerra Mundial. Las conclusiones a las que llegan ambos autores, empero, son diametralmente opuestas. Ecotopia, refiere Callenbach, es un Estado surgido a raíz de una secesión de los estados de la costa oeste de los Estados Unidos de América. Poco optimistas respecto a la buena fe de sus vecinos, los ciudadanos y las ciudadanas de Ecotopia (cuyos usos sexuales y estilo de vida guardan algunas semejanzas con los observados por los palaneses

nada a la voracidad de Dipa, Pala aún debe sortear las intrigas del propio Farnaby, quien pese a la sincera admiración que profesa hacia sus anfitriones opta por servir en un principio (convencido de que “si no lo hacía él lo haría otro”) a “las fuerzas de la historia”, los intereses petroleros que codician explotar los yacimientos de la isla<sup>497</sup>.

Irónicamente, los extranjeros –Bahu y el propio Farnaby– reconocen que en Pala han sido hechos realidad los más altos ideales que pueden normar la convivencia humana. Los palaneses han alcanzado la sensatez política y social, mientras que el resto de los mortales continúa inmerso en la demencia. “Pala”, sentencia Bahu, “es una pequeña isla rodeada de dos mil novecientos millones de enfermos mentales”, y debido a ello no sobrevivirá, puesto que “[e]n el país de los locos, el cuerdo no es rey [... sino que] es linchado”<sup>498</sup>. El diplomático argumenta que el destino de Pala es abandonar sus bondadosas instituciones porque no es posible que la isla continúe siendo diferente del resto mundo y, sobre todo, porque tampoco es justo “exhibir la bienaventuranza ante tanta miseria”<sup>499</sup>. Como es previsible, Pala cae: invadida por Dipa, con los coches blindados del coronel llegan la industria y el petróleo. “La labor de cien años destruida en una sola noche”, reflexiona amargamente el arrepentido Farnaby. De inmediato, empero, constata optimista: “Y, sin embargo, seguía en pie el hecho; el hecho de la terminación de la pena, así como el hecho de la pena misma”<sup>500</sup>.

Pese a su aparente derrota, Pala es epítome literario del *principio esperanza* puesto en acción. Los valores políticos y el marco institucional instaurados en la isla y mostrados en plena operación expresan inmejorablemente el *novum*, la posibilidad de un orden radicalmente diferente de la que nace el extrañamiento que, a la postre, puede inspirar un cambio, primero, en nuestras estructuras de pensamiento y, después, en nuestras propias instituciones jurídico-políticas. Farnaby repara en que *el hecho ha quedado en pie*. Ciertamente, la sociedad palanesa es un producto de la imaginación de Aldous Huxley y no figura en los anales históricos, pero no por ello es menos digna de ser imitada... más aún cuando se considera que el sufrimiento que motivó su creación no ha sido aliviado en la realidad que cotidianamente vivimos.

Pala atestigua que un mundo más justo está a nuestro alcance por el mero hecho de haberlo imaginado. Los “países subdesarrollados”, asienta expresamente Chandra Menon –personaje que funge como Subsecretario de Educación en Pala–, no necesitan repetir las políticas erróneas adoptadas por las potencias mundiales “con todas sus espantosas consecuencias militares, políticas y sociales” siempre que tengan la lucidez y el coraje suficientes para elegir el modelo palanés de desarrollo. Este modelo sin “industrias pesadas que resulten más competitivas” o la adquisición de “armamentos que sean más diabólicos”, renuente a “ponerse a la altura de los adictos a la televisión, de los pueblos motorizados de Europa y Norteamérica” pretende, sencillamente, empeñar todos los esfuerzos sociales en construir una comunidad que haga posible “vivir como seres plenamente humanos, en armonía con el resto de la vida [...] en este planeta”<sup>501</sup>. Por eso, aun aplastada bajo el yugo de Rendang, Pala continúa siendo “ejemplo de una nación que ha encontrado el camino de ser dichosamente humana”<sup>502</sup>.

Al igual que los demás textos utópicos, *Island* se encuentra inserto en una peculiar tradición literaria orientada a expresar nuestros anhelos de ver realizados nuevos (y mejores) mundos. En la Antigüedad, esta función simbólica fue confiada a la poesía. “No es oficio del poeta”, señala Aristóteles, “el contar las cosas como sucedieron, sino cual deseáramos hubieran sucedido [...] Que, en efecto, no está la diferencia entre poeta e historiador en que el uno escriba con métrica y el otro sin ella –que fuera posible poner a Herodoto en métrica y, con métrica o sin ella, no por eso dejaría de ser historia–, empero diferéncianse en que el uno dice las cosas tal como pasaron y el otro cual ojalá hubieran pasado”<sup>503</sup>. Estas palabras resumen también, hasta cierto punto, el rasgo fundamental de la *poética utópica*. El utopista es un *poeta de la justicia* que mira hacia el mañana: alguien que nos cuenta las cosas como *ojalá sucedan*. Thomas More comprendió bien esta inclinación utópica, como lo prueba aquel párrafo final de *Utopía* antes citado donde, impos-

---

ses) desarrollan una industria militar y un sistema de milicias que les permiten resistir un intento de invasión perpetrado por los estadounidense, empeñados en recuperar sus *territorios perdidos*. Cfr. *Ecotopia*, cit., pp. 113 y ss.

<sup>497</sup> Huxley, Aldous, *Island*, cit., p. 84.

<sup>498</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>499</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>500</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>501</sup> *Idem*, p. 216.

<sup>502</sup> *Idem*, p. 217.

<sup>503</sup> Aristóteles, *Poética*, trad. de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 1451 a, 35-1451 b, 5-10.

tado en *dramatis personae*, refiere que hay muchas entre las instituciones utópicas que le gustaría fuesen aplicadas en Inglaterra... aunque no espera que lo sean<sup>504</sup>.

Sobre una línea de argumentación parecida, Barbara Goodwin plantea un símil intensamente esclarecedor cuando afirma que la relación del utopista con la teoría social es equivalente a aquella que tiene “el poeta que canta la belleza del jardín” con el “jardinero que sabe como crearla”. Al utopista toca formular las “visiones de la Buena Sociedad” que expresan el “deseo de libertad, justicia o democracia”, pero serán otros quienes asuman la responsabilidad de “explicar teóricamente el contenido de esas utopías o convertirlas en manifiestos políticos”<sup>505</sup>. Goodwin deplora –desde mi punto de vista, con razón– que actualmente existan “montones de jardineros altamente entrenados, pero no poetas para inspirarlos”, dado lo cual la reflexión política ha quedado reducida a “desherbar, regar y podar”<sup>506</sup>.

El *cultivo* de la justicia –por seguir con la sugerente imagen propuesta por Goodwin– requiere de la labor conjunta de utopistas y teóricos. Los unos diseñan el *novum*; los otros, trazan la ruta más razonable para alcanzarlo. Quedémonos, para concluir, con la idea de una simetría entre sus respectivos ámbitos de trabajo tal como la plantea Roland Barthes. Para el crítico francés, el gran servicio que nos ofrecen los utopistas consiste en conducirnos hacia “las inflexiones, los rodeos, [y] los recovecos del sistema utópico” que “vuelven de nuevo en nuestro mundo como relámpagos del deseo, posibles exultantes”. Tras esto, el cometido de los teóricos –y de cualquier persona interesada en la cosa pública– consiste, sencillamente, en mirar tanto el presente como el futuro bajo la nueva luz que los textos utópicos arrojan sobre la Historia y sus posibilidades, pues “si nosotros les captamos mejor”, ellos impedirán que “la Política se solidifique en sistema totalitario, burocrático, moralizador”<sup>507</sup>.

## 2.4. Un punto de encuentro para Utopo y las hadas

El País de las Maravillas, Nunca Jamás, la Tierra Media, Oz, Hogwarts... los cuentos de hadas actualmente catalogados como infantiles abundan en realidades alternativas que se rigen por reglas y convenciones específicas. Múltiples de estos *mundos secundarios* presentan elementos eutópicos (o, como veremos más adelante, también distópicos) en tanto describen sociedades mejores (o peores) que la nuestra; y obligan a sus jóvenes lectores y lectoras a reflexionar acerca de diversas cuestiones políticas básicas: la renovación de la organización social, los límites de la autoridad y de la libertad o la distribución de la riqueza, entre otras que podrían traerse a colación<sup>508</sup>. Pese a ello, la literatura infantil, hasta fechas relativamente recientes, no ha recabado mayor atención en los estudios utópicos. Incluso Lyman Tower Sargent ha confesado que, al elaborar en los años setenta su célebre bibliografía sobre la literatura utópica<sup>509</sup>, excluyó el contenido de los estantes señalados bajo el rubro PZ7 en la Librería del Congreso de los Estados Unidos –destinados a las obras infantiles y juveniles– porque “muy pocos entre los cientos de libros” que consultó en éstos tenían “algún contenido social o político concreto”, y aquéllos que lo poseían “eran tan vagos que resultaba virtualmente imposible clasificarlos”<sup>510</sup>.

A lo largo del presente capítulo me he dedicado a mostrar que, hoy por hoy, dudosamente puede justificarse que las obras destinadas al público infantil (aun cuando no se encuentren estructuradas como los textos utópicos) carecen de contenidos políticos o sociales, de manera que daré por agotado este tema. Sin embargo, creo necesario ponderar (por no estar suficientemente discutido en este trabajo) el hecho de que el prejuicio manifestado por Sargent no atañe en exclusiva a la literatura infantil, sino que también alcanza al género fantástico y al cuento de hadas. El temprano aserto que Darko Suvin formulara en el sentido de que la fantasía constituye una *sub-literatura de mistificación*<sup>511</sup> aún goza de gran influencia en los estudios utópicos contemporáneos, pese a que dicho autor ha revisado parcialmente su posición al respecto en la última

<sup>504</sup> Véase *supra*, nota 303.

<sup>505</sup> Goodwin, Barbara, “Economic and social innovation in Utopia”, cit., p. 82.

<sup>506</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>507</sup> Barthes, Roland, “L'utopie”, cit., pp. 531-532.

<sup>508</sup> Cfr. Hintz, Carrie y Ostry, Elaine, “Introduction”, en AAVV (Hintz, Carrie y Ostry, Elaine, eds.), *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, New York, Routledge, 2003, p. 1.

<sup>509</sup> Véase *supra*, nota 378.

<sup>510</sup> Sargent, Lyman Tower, “Afterword”, en AAVV, *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, cit., p. 232. El mismo punto de vista se encuentra explicitado en Walsh, Chad, *From Utopia to Nightmare*, Nueva York, Harper & Row, 1962, p. 27.

<sup>511</sup> Suvin, Darko, “On the poetics of the science fiction genre”, cit., p. 376.

década<sup>512</sup>. Originalmente, Suvin planteó sus tesis relativas a la literatura fantástica en los siguientes términos:

La cognición diferencia [la ciencia ficción] no sólo del mito, sino también del cuento de hadas y la fantasía. El *cuento de hadas* también duda de las leyes del mundo empírico del autor, pero escapa fuera de sus horizontes hacia un mundo colateral cerrado, indiferente hacia las posibilidades cognitivas. No utiliza la imaginación como un medio para comprender las tendencias en la realidad, sino como un fin suficiente en sí mismo y desligado de las contingencias reales [...] Simplemente dispone un mundo paralelo al tuyo, al cual puedes acceder meramente mediante un acto de fe y ensueño, donde algunas alfombras, mágicamente, pueden volar y donde algunos pobres, por arte de encantamiento, se convierten en príncipes. Cualquier cosa es posible en el cuento de hadas, porque el cuento de hadas es manifiestamente imposible [...] Aún menos afín a la ciencia ficción es el *cuento fantástico* (fantasmas, horror, Gótico, insólito), un género comprometido con la interposición de leyes anti-cognitivas dentro del ambiente empírico. Ahí donde el cuento de hadas es indiferente, la fantasía es hostil al mundo empírico y sus leyes<sup>513</sup>.

Semejante consideración del relato fantástico y del cuento de hadas excluye radicalmente cualquier posible vínculo entre ellos y la utopía literaria: para Suvin, en nuestros días sólo la ciencia ficción podría ser estrictamente utópica. Dicho autor opina que la ciencia ficción ha expandido sus horizontes más allá de la pre-visión tecnológica o científica hasta llegar a absorber por completo la literatura utópica, lo que le ha transformado en un género que a la vez se encuentra enraizado en ésta y es más amplio en sus perspectivas estéticas. *Mirando hacia atrás* –como el protagonista de la memorable utopía escrita por Edward Bellamy– sostiene en forma por demás polémica que la literatura utópica “no es un género, sino el subgénero sociopolítico de la ciencia ficción”. Mediante una picante comparación con las relaciones de parentesco, Suvin afirma que, si la ciencia ficción no es una “hija” del género utópico, entonces debe ser una “sobrina” [sic] usualmente “avergonzada de la herencia familiar pero incapaz de escapar a su destino genético”. Congruente con estas premisas, el profesor yugoslavo concluye que, a pesar de “toda su aventura, romance, popularización y maravilla”, la ciencia ficción “sólo puede ser escrita, a fin de cuentas, dentro de horizontes utópicos o anti-utópicos”<sup>514</sup>.

Es probable que la tajante separación que, para efectos cognitivos, Suvin traza entre, por un lado, la ciencia ficción y la utopía y, por otro, la fantasía literaria y el cuento de hadas responda a la añeja *mala fama* que arrastran tras de sí estos dos últimos géneros. El *miedo a los dragones* –como perspicazmente denomina Ursula K. Le Guin al menosprecio de la literatura fantástica– hunde sus raíces en la ética puritana del trabajo que, vinculada con el capitalismo, rechaza toda actividad que no pueda justificarse como “educacional” o “productiva” (léase *rentable*). Bajo la óptica de este canon ético, argumenta Le Guin, el hecho de obtener simple placer gracias a la lectura de una ficción es condenado como signo de autoindulgencia, escapismo o, peor aún, propensión al pecado<sup>515</sup>. Desde las mismas raíces de la reforma protestante, en efecto, cobró fuerza la idea de que el trabajo es un fin absoluto de la vida humana, prescrito inequívocamente por Dios. Una vez que el trabajo adquirió el cariz de camino de santidad, cualquier variante de la holganza se convirtió en indicio de un reprochable abandono de los deberes religiosos. Tal como lo explica Max Weber, las premisas éticas del protestantismo disponen que “[n]o es el ocio y el disfrute [de la riqueza], sino la *actividad* lo que sirve para aumentar la gloria de Dios [...] Así que el primero y más grave de los pecados es el *desaprovechamiento del tiempo*”<sup>516</sup>.

Le Guin concluye que el puritanismo capitalista teme a los dragones porque no encuentra en ellos *utilidad* alguna<sup>517</sup>. Quizás pudiera parecernos chocante que un lúcido crítico del capitalismo como Suvin comparta este punto de vista. No obstante, desde sus mismos orígenes el *ethos*

<sup>512</sup> “Permitaseme”, escribí Suvin hacia el año 2000, “revocar [...] mi rechazo genérico a la ficción fantástica. La división entre lo cognitivo (placenteramente útil) y lo no-cognitivo (inútil) no corre entre la ciencia ficción y la fantasía, sino al interior de cada una de ellas –aunque en formas bastante diferentes y con distintas proporciones, porque existen más obstáculos para liberar la cognición en la última”. Cfr. “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, cit., p. 211.

<sup>513</sup> Suvin, Darko, “On the poetics of the science fiction genre”, cit., pp. 375-376. El autor desarrolla las mismas ideas en “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genealogy, a proposal and a plea”, cit., p. 139.

<sup>514</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>515</sup> Le Guin, Ursula K., “This fear of dragons”, cit., p. 88.

<sup>516</sup> Weber, Max, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, cit., p. 197.

<sup>517</sup> Le Guin, Ursula K., “This fear of dragons”, cit., pp. 90-91.

profesional burgués no fue ajeno a la clase trabajadora y sus ideólogos. Max Weber advierte que los empresarios siempre han requerido trabajadores que respondieran a su lógica: “austeros, concienzudos, muy capaces y apegados al trabajo como el fin de la vida querido por Dios”<sup>518</sup>. Con el paso del tiempo, los más severos censores del capitalismo retuvieron el principio moral que concatena trabajo y virtud, aunque cambiaron los sujetos a los cuales era aplicable: en contrapartida a las pretensiones burguesas, afirmaron que la ética patronal supone un enmascaramiento de la explotación y el parasitismo y que, puesto que sólo el trabajo material es realmente productivo, la auténtica dignidad moral es patrimonio exclusivo de los obreros<sup>519</sup>.

Aunque tamizada por un bagaje teórico materialista, esta posición ideológica claramente subyace a las tesis de Suvin y le lleva a desestimar la literatura fantástica (pese a que haya admitido a regañadientes y tarde que sus convenciones pueden haber generado uno que otro texto políticamente valioso<sup>520</sup>) bajo el argumento de que sus lectores “encaran su propio presente y futuro con horror” o, sencillamente, “resuelven pasar un buen rato antes del Diluvio”<sup>521</sup>. En ambos supuestos, el anatema que pende sobre la fantasía literaria es el mismo: su supuesta *inutilidad* cognitiva, el prejuicio de una ausencia de conexión entre, por un lado, “las aversiones estéticas internas a una narrativa fantástica” que deplora “cualquier tecnología, urbanización y finanzas asociadas con el capitalismo de la Revolución Industrial y la maquinaria ‘paleotécnica’” y, por otro, “las muy diferentes subversiones pragmáticas fuera de la narrativa”<sup>522</sup>.

Analicemos entonces desde la pragmática del lenguaje –esto es, desde la perspectiva de los usos que hacemos de éste– los argumentos esgrimidos por Suvin contra la literatura fantástica. Es cierto que, por definición, la fantasía no es *fáctica*. Tampoco lo es en estricto sentido la ciencia ficción: luego, no se comprende por qué reconocer el potencial cognitivo de este género literario y, al propio tiempo, negar el papel que puede jugar la fantasía literaria en la comprensión de nuestra sociedad, nuestros congéneres y nosotros mismos. Que un discurso carezca de facticidad –llámese fantasía o ciencia ficción– no implica que sea *falso* para efectos epistemológicos. Una pragmática suficientemente amplia debe incluir en su objeto de estudio el discurso literario en general (es decir, sin una discriminación apriorística entre los distintos géneros), considerado como una modalidad del uso del lenguaje orientada fundamentalmente hacia el deleite estético que, no obstante, permite expresar pretensiones de verdad, rectitud o veracidad de manera implícita o desviada: ora mediante la metáfora, ora mediante la fábula<sup>523</sup>.

J. K. Rowling parece ser consciente del potencial cognitivo congénito a la fabulación fantástica cuando hace a Harry Potter, confuso ante lo que juzga la experiencia de su propia muerte, preguntar a Albus Dumbledore: “¿Esto es real? ¿O está pasando sólo dentro de mi cabeza?”. La respuesta de Dumbledore recoge en pocas palabras la problemática y fecunda relación entre realidad y fantasía: “Claro que está pasando dentro de tu cabeza, Harry, pero ¿por qué iba a significar eso que no es real?” (*RM*, p. 607). Con similar concisión, escribe Le Guin: “Es mediante declaraciones tales como ‘Había una vez un dragón’ o ‘En un agujero en la tierra vivía un hobbit’; es mediante tales hermosos no-hechos [*non-facts*] que nosotros, fantásticos seres humanos, podemos alcanzar, a nuestra peculiar manera, la verdad”<sup>524</sup>. Rowling y Le Guin afirman de esta forma con relación a personas de todas las edades aquéllo que, desde presupuestos psicoanalíticos, Bruno Bettelheim admite sólo respecto a la niñez cuando apunta sobre los cuentos de hadas que “[e]l niño comprende intuitivamente que aunque estas historias son irreales, no son falsas” en cuanto que “representan en forma imaginaria y simbólica los pasos esenciales en el crecimiento y el logro de una experiencia independiente”<sup>525</sup>.

Entre las aproximaciones a la fantasía postuladas por Rowling, Le Guin y Bettelheim, la última sin duda es la más restrictiva. La razón de ello probablemente estriba en que las pretensiones científicas (psicoanalíticas) de dicho autor le orillan a circunscribir la fantasía literaria dentro del marco donde suscita mayor aceptación: el espacio íntimo del desarrollo personal. Al referírsele a

<sup>518</sup> Weber, Max, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, cit., pp. 229-230.

<sup>519</sup> Cfr. Tanghe, Fernand, *Le droit au travail entre histoire et utopie. 1789- 1848- 1989: de la répression de la mendicité à l’allocation universelle*, Bruselas, Institut Universitaire Européen/Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 39.

<sup>520</sup> Suvin, Darko, “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, cit., p. 211.

<sup>521</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>522</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>523</sup> He analizado con mayor detalle esta materia en *El tiempo de los débiles*, cit., pp. 258-265 y 275-290.

<sup>524</sup> Le Guin, Ursula K., “This fear of dragons”, cit., p. 92.

<sup>525</sup> Bettelheim, Bruno, *The uses of enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, Londres, Penguin, 1991, p.73.

la esfera pública, en cambio, la cuestión alcanza mayor complejidad. Suvin apunta que uno de los pilares del potencial cognitivo inherente a la ciencia ficción es la *sapientia*, la sabiduría política y social<sup>526</sup>. La fantasía en apariencia no penetra con facilidad tales ámbitos del discurso. Según Jacqueline Rose, esto obedece a que es vista como una amenaza contra la “compostura política”, terreno que habitualmente se ha considerado prudente acotar frente a “los coloridos caprichos de la vida interior”<sup>527</sup>. Incluso Thomas More parece sujeto a esta prevención cuando afirma en *Utopía* que, en el relato de sus andanzas, Rafael Hitlodeo omitió toda referencia a “Escilas, Celenos feroces y Lestrigones devoradores de pueblos”, así como a “otras arpías de la misma especie” que “se pueden encontrar en cualquier sitio”, puesto que lo difícil (y relevante) para efectos políticos es “dar con hombres que estén sana y sabiamente gobernados”<sup>528</sup>.

Sin embargo, la reticencia a comparar Escilas, Celenos y Lestrigones con los principios del buen gobierno también puede envolver una ironía en la que, como sugiere Dominic Baker-Smith, “toda esperanza de una política ideal parece retirarse a la distancia, más lejana del lector que las fantásticas invenciones de los poetas”<sup>529</sup>. Esta lectura –con la que coincido– apunta a la complementariedad entre la fantasía y el pensamiento político. Es el propio predicado de la fantasía –hacer evidente aquello que, en primera instancia, no lo parece– lo que compenetra a los monstruos *populívoros* con los principios del gobierno justo: ambos son meras ideas, artificios de nuestro pensamiento. Con innegable razón sostiene Jacqueline Rose que la fantasía puede proporcionarnos “la medida interna del Estado” en tanto admitamos que presta un valioso respaldo a las convicciones que sustentan sus instituciones: se requiere una buena dosis de imaginación para justificar, por ejemplo, la legitimidad de un régimen constitucional<sup>530</sup>. De igual manera, asevera Rose, la “fantasía redentora” anticipa y provoca toda actividad subversiva en cuanto nos impele a “creer que, en el mundo de la acción públicamente comprometida” seremos capaces de “dar un paso adelante, libres de estorbos mentales”<sup>531</sup>. Tanto para la estabilidad institucional como para la reforma y la revolución, la política no puede prescindir del ejercicio de la fantasía como forma de la actividad mental.

Un supuesto distinto es que la política pueda obviarla en cuanto género literario. Antes hemos establecido que la ficción utópica debe rehuir *las imposibilidades de lo sobrenatural o de lo naturalmente no realizable*. Toca ahora agregar un matiz final a los alcances de este *realismo utópico*. En su oportunidad he apuntado que son condiciones de la justicia, primero, el *altruismo limitado* de los miembros de cualquier sociedad y, segundo, los *recursos limitados* puestos a disposición del ser humano para proveer a sus necesidades de alimento, vestido y habitación. Siempre que opere dentro de estos parámetros, el utopista puede manipular a su antojo los elementos restantes de su fábula. Así, cabe plantearnos como posibilidad un relato utópico protagonizado por la concepción de la justicia que prima entre cualesquiera formas de vida inteligente... comprendidas entre éstas Escilas, Celenos y Lestrigones<sup>532</sup>. Los fabulosos atributos de estos seres no son impedimento para abordar los pormenores de su organización social y política. Utopía no tiene motivos para temer a los dragones. Por el contrario, la imaginación creadora de criaturas fantásticas es la misma que nos hace accesibles los horizontes utópicos. No en balde Johann Valentin Andreae testimonió que “la nave de la fantasía” fue el vehículo que le condujo, a través del proceloso “Mar Académico”, hasta las costas de la isla Cafarsalama donde fuera fundada su imaginaria *República Cristianopolitana*<sup>533</sup>.

<sup>526</sup> Suvin, Darko, “On the poetics of the science fiction genre”, cit., p. 381.

<sup>527</sup> Rose, Jacqueline, *States of fantasy*, cit., p. 7.

<sup>528</sup> More, Thomas, *Utopía*, cit., p. 73. Las criaturas míticas mencionadas por More se encuentran descritas en la *Odisea* y en la *Eneida*. Escila es un monstruo marino con doce patas y seis cabezas –provisas a su vez de tres hileras de dientes apretados y espesos, *hinchidos de muerte sombría*– que guarda un estrecho paso en el mar y devora a quienquiera que se ponga a su alcance. Celeno es la más malvada de las arpías (mujeres aladas famosas por su proceder despiadado y violento). Los Lestrigones son canibales fieros dotados con una talla gigante, mayor a la humana. Cfr. Homero, *Odisea*, trad. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 1982, X, 76-132 y XII, 73-100 y 234-259; y Virgilio, *Eneida*, trad. de Javier de Echave Sustaeta, Madrid, Gredos, 2005, III, 209-258 y 420-432.

<sup>529</sup> Baker-Smith, Dominic, *More's Utopia*, cit., pp. 94-95.

<sup>530</sup> Rose, Jacqueline, *States of fantasy*, cit., pp. 14-15. Sobre la función que desempeñan la ficción y la fantasía en la consolidación de las instituciones jurídico-políticas, es recomendable la lectura de Martínez García, Jesús Ignacio, *La imaginación jurídica*, Madrid, Debate, 1992. Véase, asimismo, el epígrafe 7 del capítulo I (en especial, la nota 402).

<sup>531</sup> Rose, Jacqueline, *States of fantasy*, cit., p. 8.

<sup>532</sup> *Mutatis mutandis*, a ello se aviene (Como hemos visto en el epígrafe previo) incluso Darko Suvin. Véase “Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea”, cit., p. 144.

<sup>533</sup> Andreae, Johann Valentin, *Cristianópolis*, cit., § 1.

La confesión de Andreae, empero, aún puede considerarse insuficiente para justificar la con-fabulación entre la fantasía y los paisajes utópicos. Los antagonistas de la literatura fantástica aducen enfáticamente su incompatibilidad con el género utópico desde el punto de vista funcional, ámbito donde la pretendida disconformidad entre una y otro adquiere especial relevancia. Al respecto, Fredric Jameson señala que la incursión de la ciencia ficción en la esfera pública es admitida, entre otras razones, porque “necesariamente incluye la modernidad en su perspectiva temporal”, mientras que “el paisaje de la fantasía, con sus calabozos y sus magos, sus dragones y sus combates mano a mano, es esencialmente medieval [...] o premoderno (pero generalmente no urbano)”<sup>534</sup>. De ello suele derivarse la conclusión de que la ciencia ficción es un género *histórico*, contrariamente a la fantasía literaria que se reputa como un género *ahistórico*<sup>535</sup>.

Aunque es fuertemente escéptico respecto a las aptitudes emancipadoras de la literatura fantástica, el propio Jameson nos ofrece argumentos en contra de tal maniqueísmo hermenéutico cuando hace notar que, así como la ciencia ficción puede calificarse como “una exploración de todas las restricciones echadas al aire por la historia”, el ingrediente mágico-maravilloso que típicamente interviene en el texto fantástico puede ser interpretado como “una ampliación de los poderes humanos” o, mejor dicho, “una especie de trazado figurativo de la subjetividad activa y productiva en su estado no-alienado”. Ello quiere decir que, considerada como elemento narrativo, la práctica de la magia no se reduce a una oposición binaria entre el Bien (*magia blanca*) y el Mal (*magia negra*) –que, como buen materialista, Jameson rechaza y reprueba–, sino que puede simbolizar una celebración del libre ejercicio de la creatividad humana<sup>536</sup>. Luego, el hipotético escamoteo de una dimensión histórica en las relaciones humanas que se imputa a la fantasía literaria carece de sustento, y así lo prueban dos entre las obras del género más importantes en nuestros días: los relatos de *Earthsea* (1968-2001), de Ursula K. Le Guin; y el previamente citado *The Lord of the Rings*, de J. R. R. Tolkien.

Los libros de *Earthsea* presentan una considerable evolución entre el primer episodio de la serie (*The Wizard of Earthsea*, 1968) y el cuarto (*Tehanu*, 1990). Aquél refiere el tránsito hacia la madurez de Ged, el mago que protagoniza la saga. Arrogante y precoz, Ged provoca “un desgarrón en la oscuridad de la tierra y de la noche, una rotura en el tejido del mundo”<sup>537</sup> que libera sobre su propio universo una “sombra” que viene desde el reino de los muertos. Gracias al sufrimiento que le acarrea su imprudencia, Ged adquiere pleno dominio sobre sus peculiares talentos. En este capítulo inaugural, por tanto, las crónicas de *Earthsea* se ciñen a la estructura de la clásica *bildungsroman*. No obstante, conforme avanza el relato asistimos a una revisión feminista (según le califica la propia autora<sup>538</sup>) de los sucesos primeramente narrados. Una mujer llamada Tenar adquiere un rol fundamental en la frustración y derrota del malvado mago Aspen. Consagrada como sacerdotisa en Atuan, Tenar –entonces llamada *Arha*, la “Devorada”– había sido formal y ritualmente *empoderada*, pero era en realidad impotente<sup>539</sup>. “Es mejor”, le indican las sacerdotisas encargadas de su educación, “que sólo hagas aquello que se te requiere hacer”<sup>540</sup>. Años después, viviendo humildemente en la isla de Gont, convierte su agencia en condición de su libertad<sup>541</sup>. De este modo, como sugiere Jameson, Le Guin parte de la *bildungsroman* para llegar finalmente a situarnos en el concreto mundo social de la alineación patriarcal y la misoginia<sup>542</sup>.

El caso de *The Lord of the Rings* es todavía más claro (siempre que consintamos en evitar una descalificación precipitada y absoluta de su autor fundada en sus convicciones religiosas y algu-

<sup>534</sup> Jameson, Fredric, “Radical fantasy”, *Historical materialism*, Vol. 10, Núm. 4, 2002, p. 274.

<sup>535</sup> Cfr. Suvin, Darko, “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, cit., pp. 226 y 241-242. En términos análogos, véase Jameson, Fredric, *Archaeologies of the future*, cit., pp. 58-60.

<sup>536</sup> Jameson, Fredric, “Radical fantasy”, cit., pp. 278-279. Véase también, del propio autor, *Archaeologies of the future*, cit., pp. 65-66.

<sup>537</sup> Le Guin, Ursula K., *A Wizard of Earthsea*, en IBID, *The Earthsea Quartet*, Londres, Penguin, 1993, pp. 63-64.

<sup>538</sup> Véase Le Guin, Ursula K., *Earthsea revisoned*, Cambridge, Children’s Literature New England/Green Bay Publications, 1993, pp. 11-12.

<sup>539</sup> Cfr. Le Guin, Ursula K., *The Tombs of Atuan* en IBID, *The Earthsea Quartet*, cit., pp. 170-181.

<sup>540</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>541</sup> Cfr. Le Guin, Ursula K., *Tehanu*, en IBID, *The Earthsea Quartet*, cit., pp. 483 y ss.

<sup>542</sup> Jameson, Fredric, “Radical fantasy”, cit., p. 280; y *Archaeologies of the future*, cit., pp. 66 y 67. Peter Hollindale suscribe una conclusión similar: en su concepto, a medida que avanzan los relatos de *Earthsea* es apreciable “un progresivo declive de la magia a favor de poderes seculares [...] y domésticos”. Cfr. “The last dragon of Earthsea”, *Children’s Literature in Education*, Vol. 34, Núm. 3, Septiembre de 2003, p. 186. En cambio, Darko Suvin opta por aferrarse a su prejuicio y afirma que Le Guin trata en *Earthsea* “las ansiedades individualistas del Yo nuclear”, pero se muestra incapaz de forjar en la saga “una sociedad ‘dura’ [thick] como las de la ciencia ficción”. Véase “Considering the sense of ‘Fantasy’ or ‘Fantasy Fiction’: An effusion”, cit., pp. 242-243.

nas de sus opiniones políticas)<sup>543</sup>. Tolkien inscribe su creación en una dinámica histórica ciertamente ficticia, pero no por ello falaz o –como diría Suvin– *mistificadora*<sup>544</sup>. El prefacio de la segunda edición resulta hondamente revelador a este respecto. En éste, Tolkien defiende la lectura histórica de los textos literarios frente a las pretensiones alegóricas que pudiesen motivar al autor: “Tengo cordial aversión por la alegoría en todas sus manifestaciones [...]”, escribe, “[p]refiero con mucho la historia, verdadera o fingida, con su variada aplicabilidad a la experiencia del lector”. A continuación, puntualiza: “Pienso que muchos confunden ‘aplicabilidad’ con ‘alegoría’; pero mientras una reside en la libertad del lector, la otra lo hace en el intencionado dominio del autor”<sup>545</sup>.

Bajo este presupuesto, en el curso del relato Tolkien nos muestra cómo Frodo Baggins adquiere una dolorosa conciencia de la inevitable confrontación con *su* realidad, esto es, con el *mundo secundario* que fuera creado por el escritor como marco para la vida de su personaje. Ansioso por permanecer al abrigo de la pacífica rutina en que se encuentra inmersa su comunidad pastoral (los *hobbits*, cuyo talante trataré más detenidamente algunos párrafos delante), Frodo es no obstante arrastrado lejos de su hogar y convertido en renuente protagonista de una sombría gesta histórica. Cuando expresa el deseo de permanecer al margen de la crisis que amenaza su placentera existencia y la de quienes le rodean, Gandalf –el mago que le aconseja y acompaña en la primera parte de su aventura– responde que nadie tiene en sus manos, a fin de cuentas, la posibilidad de escapar al devenir histórico:

“Desearía que no hubiese pasado en mi tiempo”, dijo Frodo.

“Yo también”, dijo Gandalf, “Y también todos aquellos que viven para ver tales tiempos. Pero eso no lo podemos decidir. Lo único que podemos elegir es qué hacer con el tiempo que nos ha tocado vivir. Y nuestro tiempo, Frodo, ya comienza a verse negro”<sup>546</sup>.

En las palabras de Gandalf encontramos reflejado el mismo sentido común que expresa Jameson cuando afirma que la historia es “experiencia de Necesidad”, aquéllo “que hiere [...], que rechaza el deseo y fija límites inexorables a la praxis individual lo mismo que a la colectiva”<sup>547</sup>. La salida de Frodo con rumbo a Rivendell; su incorporación a la Comunidad del Anillo; su posterior deambular acompañado por Sam y Gollum en los yermos valles de Mordor y la caída de La Comarca bajo el yugo de Saruman reflejan la violenta intrusión de los grandes sucesos sociales que marcan a generaciones enteras incluso en las serenas vidas de las comunidades más apartadas de los centros de poder. Frodo, al igual que cualquiera de nosotros, es *sujeto histórico*: persona apta para conducir su vida que, no obstante, debe conformarse con hacerlo dentro de una coyuntura en cuya producción no ha colaborado. En la Guerra del Anillo resuena la añeja admonición de Karl Marx: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado”<sup>548</sup>.

Estos ejemplos deben bastarnos para establecer que las calificaciones negativas ordinariamente adjudicadas a la literatura fantástica –aquéllas que la tachan de escapista, incoherente o nostálgica (por no decir reaccionaria)– dependen del *contenido* de los textos a los que se juzga en tales términos. Formalmente, no existen diferencias notables entre la fantasía y la ciencia ficción: ambos géneros exigen la construcción de una totalidad coherente que, sin embargo, no tiene parangón en lo que Tolkien denomina *mundo primario*. De hecho, Todorov considera que la ciencia ficción es una modalidad imperfecta del género fantástico-maravilloso en que “lo sobrenatural está explicado de manera racional, pero a partir de leyes que la ciencia contemporánea no reconoce”<sup>549</sup>. Cabe, por consiguiente, conceder a la fantasía literaria el mismo estatus epistemológico que Suvin reconoce a la ciencia ficción, siempre que estemos conscientes –como apunta este último autor respecto al segundo género indicado– de que “ontológicamente, el arte no es verdad pragmática ni hecho ficticio”, de modo que siempre resultará absurdo exigir precisión

<sup>543</sup> Véase *supra*, nota 148.

<sup>544</sup> Cfr. Bowman, Mary R., “The story was already written: narrative theory in *The Lord of the Rings*”, *Narrative*, Vol. 14, Núm. 6, Octubre de 2006, pp. 278 y ss; y Landa, Ishay, “Slaves of the Ring: Tolkien’s political unconscious”, *Historical Materialism*, Vol. 10, Núm. 4, 2002, pp. 115 y ss.

<sup>545</sup> Tolkien, J. R. R., *The Lord of the Rings*, Londres, HarperCollins, 1995, p. xvii.

<sup>546</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>547</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., p. 102.

<sup>548</sup> Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, vol. I, p. 408.

<sup>549</sup> Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, cit., p. 62.

científica a un discurso cuya principal pretensión es servir como “estímulo para el pensamiento independiente”<sup>550</sup>.

Tanto la ciencia ficción como la fantasía, en conclusión, constituyen dispositivos narrativos idóneos para la construcción del *novum* utópico. Podemos por consiguiente describir la utopía, a la manera de Roland Barthes, con un aparente *oxímoron*: como un género literario *real-maravilloso*, es decir, una “materia conceptual” en que “la realidad [está] marcada, con relación a lo real científico, por su fondo fantasmático”<sup>551</sup>. Creo indispensable subrayar el recurso al vocabulario psicoanalítico para asignar a la función utópica la calidad de *fantasmática*, esto es, de una representación mental originada en nuestros más profundos deseos (o *esperanzas*, diremos nosotros en seguimiento de Ernst Bloch). Barthes nos coloca así en la traza para vincular la ficción utópica con esa magnífica concreción de lo fantástico-maravilloso que es el cuento de hadas.

En este sentido, Jack Zipes anota que los cuentos de hadas “nacieron de la insatisfacción, la frustración y el descontento”, instituyéndose consecuentemente en mediaciones narrativas para “negar lo negativo a través de la magia” y “usar nuestra imaginación creativamente para jugar con las fuerzas que nos hacen infelices”. De ahí que el cuento de hadas represente un género literario especialmente propicio para articular “el *gestus* utópico de nuestras vidas”. Zipes entiende de este *gestus* en perspectiva teleológica, como referencia a una meta situada en “un lugar que no conocemos concretamente [...] un no-lugar y, aún así, un mejor lugar [...] que llamamos utopía”<sup>552</sup>. Similarmente, Bruno Bettelheim asienta que los cuentos de hadas “intiman que una vida satisfactoria y buena está a nuestro alcance a pesar de la adversidad, pero únicamente si no evadimos las azarosas luchas sin las cuales jamás podemos conquistar nuestra verdadera identidad”, puesto que “advierten que aquéllos que son demasiado timoratos y estrechos de miras como para arriesgarse en el descubrimiento de sí mismos deben conformarse con una existencia tediosa, si es que un destino aún peor no cae sobre ellos”<sup>553</sup>.

El cuento de hadas nos prepara para comprender que únicamente puede empezar a distinguir cómo sería, si alguna vez pudiésemos admirarla, la insula Utopía quien se asoma al mundo y emprende la búsqueda de un espacio en que –diría Ernst Bloch– “la vida se ha hecho hermosa”<sup>554</sup>. Este énfasis en la agencia humana es propio del *romance*, modo literario *ad hoc* a dichos cuentos. Siguiendo a Northrop Frye, en efecto, podemos distinguir tres grandes *diseños* o *modos* de la ficción narrativa: a) el *mito*, que atañe a dioses o demonios y suele adoptar la forma de dos mundos contrastantes de total identificación metafórica, uno deseable (el Paraíso) e indeseable el otro (el Infierno); b) el *romance*, que tiende a desplazar el mito hacia la voluntad humana y el ámbito mundano, y c) el *realismo* (término que Frye reconoce como poco adecuado para nominar esta tercera modalidad de la creación literaria, y que sólo acepta a falta de uno mejor), que enfatiza “el contenido y la representación antes que la figura de la historia”<sup>555</sup>.

En el romance, el elemento esencial de la trama es la *aventura*: una “búsqueda triunfante” que tiene sus raíces en un conflicto (*ἀγών*)<sup>556</sup>. Ello significa que la forma central del romance es dialéctica. Los personajes –el héroe, el antagonista y los respectivos comparsas– tienden a estar a favor de la búsqueda o en contra de ella y se confrontan con sus oponentes “como las piezas blancas y negras de un juego de ajedrez”<sup>557</sup>. No obstante, el romance se distingue de su contrapartida mítica por la naturaleza del poder de acción arrogado al héroe o la heroína: en el mito propiamente dicho, éste es divino; en el romance propiamente dicho, es humano<sup>558</sup>. Por eso Bloch encuentra en la esperanza suscitada por el cuento de hadas “un trozo de ilustración, mu-

<sup>550</sup> Suvin, Darko, *On the poetics of the science fiction genre*, cit., p. 379.

<sup>551</sup> Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, cit., p. 785. Miguel Abensour afirma igualmente que, a partir de la irrupción de William Morris en el género, “lo maravilloso llama a la utopía” tanto como “la utopía llama a lo maravilloso”. Véase *Les formes de l'utopie socialiste-communiste*, cit., vol. I, p. 298.

<sup>552</sup> Zipes, Jack, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Londres, Routledge, 1995, p. 165.

<sup>553</sup> Bettelheim, Bruno, *The uses of enchantment*, cit., p.24. Aunque una equiparación entre los puntos de vista de Zipes y Bettelheim pudiera antojarse (por decirlo *suavemente*) audaz, habida cuenta de que aquél describe a este último con adjetivos tan poco halagüeños como “charlatán, falsario, mentiroso, abusón y opresor”, debe considerarse que, amén de la semejanza que objetivamente es apreciable en la opinión que ambos autores tienen sobre el tema comentado, el propio Zipes reconoce que “un estudio exhaustivo de la posición de Bettelheim es crucial para comprender si los cuentos pueden ser usados más efectivamente en ayudar a los niños (y adultos) a hacerse cargo de sus propias vidas”. Cfr. Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., pp. 179 y 181.

<sup>554</sup> Cfr. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. I, pp. 407-408.

<sup>555</sup> Frye, Northrop, *Anatomy of criticism*, cit., pp. 136-137 y 139-140.

<sup>556</sup> *Idem*, pp. 186-187.

<sup>557</sup> *Idem*, p. 195.

<sup>558</sup> *Idem*, p. 188.

cho antes de que ésta existiera”<sup>559</sup>. En el siguiente capítulo volveré sobre la *confianza ilustrada* en la agencia humana. De momento, bástenos saber que para Bloch el fondo utópico del cuento de hadas radica en que “valor y argucia” son el escudo del héroe o la heroína, mientras que “el entendimiento” es “su punta de lanza”<sup>560</sup>. Al colocar la inteligencia y el coraje por delante de la fuerza desnuda, el cuento de hadas evidencia una incontentible carcoma en el poder de los gigantes, sobre cuya superficie ilusoriamente inexpugnable aparece así “un agujero por el cual puede deslizarse el débil”<sup>561</sup>.

Este horizonte utópico, como hemos dicho antes, ha mantenido la vigencia del cuento de hadas hasta el día de hoy. *Das Märchen geht selber in der Zeit*, tituló Bloch a un breve ensayo sobre esta materia que fue publicado hacia 1930: *el cuento se mueve por sí mismo en el tiempo*, narra una esperanza que no está necesariamente limitada por la época en que fue formulada sino que, abierta al gozo del *había una vez*, todavía afecta nuestras visiones del futuro<sup>562</sup>. El cuento de hadas, sostiene Bloch, conservó en pleno siglo XX –y aún en nuestros días, habremos de añadir desde nuestra perspectiva histórica situada en los comienzos del siguiente milenio– una cálida armonía entre el valor y la astucia, ese temprano atisbo ilustrado que nutre relatos como *Hänsel und Gretel* y que apremia a todos sus lectores de la siguiente manera: “considérate nacido libre y autorizado a ser totalmente feliz, atrévete a hacer uso de tu poder de razonamiento”<sup>563</sup>. De este modo, Bloch percibe en el cuento de hadas una potestad inmarcesible para avivar las expectativas de libertad más allá de su concreto marco histórico, incluso frente a las manifestaciones actuales de la opresión:

El final feliz se conquista, del dragón no queda resto, a no ser encadenado; el buscador de tesoros encuentra su dinero soñado, los esposos se reúnen. Tanto la fábula como la novela por entregas son castillos en el aire, pero castillos en un buen aire, y además, y en tanto que ello puede decirse de una obra del deseo: el castillo en el aire es cierto. Procede, en último término, de la Edad de Oro, y quisiera asentarse de nuevo en otra, en la dicha que apremia de la noche a la luz. De tal manera, finalmente, que al burgués se le quiten las ganas de reír, y el gigante, que hoy se llama grandes Bancos, pierda su escepticismo en la fuerza de los pobres<sup>564</sup>.

La visión blochiana sobre la función utópica de los cuentos de hadas es sin duda provocativa, aunque en algunos aspectos requiere ciertas reservas críticas. La razón asiste a Jack Zipes cuando hace notar que Bloch pasa por alto la especificidad histórica del cuento popular y del cuento de hadas literario. Al insertar estos relatos en su contexto particular, caemos en la cuenta de que en múltiples casos no están inspirados en ideas tan redentoras como Bloch pretende hacernos creer. Pensemos en el ejemplo (previamente comentado) de *La Belle au Bois dormant*, elaborado por Charles Perrault a partir de ciertas tradiciones orales francesas. Esta fábula –al igual que otras de estilo parecido– está fincada en un decidido prejuicio contra la mujer<sup>565</sup>. En otros supuestos, la “Edad de Oro” invocada por Bloch involucra una mera reconstitución de las jerarquías en que el desvalido simplemente ocupa el lugar de su antiguo opresor, sin que ello implique una verdadera transformación en las condiciones sociales<sup>566</sup>. Cuentos universalmente conocidos como *Le Maître Chat*, del propio Perrault<sup>567</sup>; *Das tapfere Schneiderlein* (“El sastrecillo valiente”), de los hermanos Grimm<sup>568</sup>, o *Fyrtøjet* (“El encendedor de yesca”), de Hans Christian Andersen<sup>569</sup> nos muestran héroes cuya gran hazaña consiste, para decirlo llanamente, en mejorar su estatus social a raíz de la riqueza y el poder que son capaces de acumular.

Es necesario, por ende, matizar la concepción blochiana sobre el cuento de hadas de manera que reconozcamos que, por lo que atañe al *contenido* de tales narraciones, son sólo algunas las que proyectan auténticos panoramas de emancipación. Sin embargo, desde la perspectiva de la

<sup>559</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. I, p. 408.

<sup>560</sup> *Ibidem*

<sup>561</sup> *Idem*, p. 409.

<sup>562</sup> Bloch, Ernst, “Das Märchen geht selber in Zeit”, en *IBID, Die Kunst, Schiller zu sprechen*, Frankfurt am Main, Insel, 1969, p. 11.

<sup>563</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>564</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. I, p. 424.

<sup>565</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 154.

<sup>566</sup> *Idem*, p. 155.

<sup>567</sup> Perrault, Charles, *Le Maître Chat, ou le Chat botté*, cit., pp. 39 y ss.

<sup>568</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm, *Das tapfere Schneiderlein*, en *IBID, Kinder und Hausmärchen*, cit., vol. 1, pp. 143 y ss.

<sup>569</sup> Andersen, Hans Christian, *El encendedor de yesca*, en *IBID, Cuentos completos*, cit., pp. 79 y ss.

*función*, el cuento de hadas –en cuanto paradigma sobresaliente del romance– ciertamente refleja en forma narrativa los procesos de los que se vale la razón humana para hacer realidad las imágenes desiderativas forjadas por la fantasía. Frye apunta que “[E]l romance es la más cercana de las formas literarias al sueño del cumplimiento de los deseos”, razón por la cual ha desempeñado un rol cultural “curiosamente paradójico” a lo largo de su desarrollo histórico. Por un lado, “[E]n cada época, la clase dominante o intelectual tiende a proyectar sus ideales en alguna forma de romance, en que los héroes virtuosos y las bellas heroínas representan aquéllos y los villanos, en cambio, las amenazas a su ascendiente”. Sin embargo, Frye aprecia asimismo “un elemento genuinamente ‘proletario’” en el romance, que jamás satisface en forma total los afanes que le motivan. En cuanto vehículo literario de toda ambición humana, el romance es inagotable: se encuentra siempre “hambriento y buscando nuevos deseos y esperanzas para alimentarse”<sup>570</sup>.

La estructura simbólica del romance, concluye Frye, está referida a la búsqueda que hace nuestra “identidad deseante” (*desiring self*) de “una satisfacción que ha de liberarla de las angustias de la realidad, pero que no por eso deja de contener esa misma realidad”<sup>571</sup>. Este vínculo indisoluble con las circunstancias históricas coloca al romance en la encrucijada entre la utopía y el cuento de hadas. Ya hemos visto que, para Frye, el relato utópico incumbe a la tradición literaria de la *sátira menipea*. No obstante, también reconoce que la utopía a menudo se confunde con el romance, aun cuando –a diferencia de aquél– haga hincapié, antes que en las aventuras protagonizadas por los personajes, en la organización intelectual de sus posiciones éticas y políticas<sup>572</sup>. Sobre esta base, Fredric Jameson llega al extremo de afirmar que, en los tiempos que corren, el romance es uno de los últimos reductos literarios de la función utópica:

Es en el contexto de una gradual reificación del realismo en el capitalismo tardío que el romance una vez más viene a constituirse en el lugar de la heterogeneidad narrativa y de la libertad frente a un principio de realidad del que la ahora opresiva representación realista es rehén. Una vez más, el romance parece ofrecer la posibilidad de experimentar otros ritmos históricos, y transformaciones demoníacas o utópicas de una realidad hoy inamoviblemente establecida. Frye seguramente no se equivoca al asimilar la perspectiva salvífica del romance a una reexpresión de los anhelos utópicos, una meditación renovada sobre la comunidad utópica, una reconquista [...] de alguna emoción para un futuro redentor<sup>573</sup>.

Tom Moylan comparte este punto de vista. El profesor irlandés resume la sustancia del romance en una permanente nostalgia de espacios o tiempos mejores que, contrapuestos a la realidad que nos ha sido dada, admiten la posibilidad de superar la adversidad y el sufrimiento humanos. En este sentido, el conflicto que impulsa el romance también se encuentra presente en la utopía: los males del presente histórico antagonizan con las bondades de la hipótesis social utópica<sup>574</sup>. Por ello, Moylan considera que la utopía “en cuanto forma literaria que cae bajo la categoría de lo fantástico antes que de lo realista, puede ser entendida como un desarrollo del paradigma general del romance, según le define Northrop Frye”<sup>575</sup>.

Asumiendo entonces que la utopía literaria y los cuentos de hadas tienen un punto de coincidencia en el romance, podemos dejar sentado que Ernst Bloch pecó de optimismo excesivo al no haber advertido que los segundos también pueden servir a la consolidación cultural de los grupos hegemónicos en un momento histórico determinado. A pesar de esto, Bloch ofrece una visión de tales fábulas difícilmente superada por los comentaristas contemporáneos en la medida en que reveló que pueden constituirse en *indicadores para la acción*: contribuir (al igual que la literatura utópica en sentido estricto) a despertar, mediante un proceso de extrañamiento suscitado a partir de las imágenes fantásticas y la magia, la –Zipes dixit– “conciencia utópica que puede haber sido reprimida y necesita ser articulada”<sup>576</sup>. “*Érase una vez*”, consigna el propio Bloch: “ello significa fabulatoriamente no sólo algo pasado, sino un ‘en otro sitio’ más abigarrado, más fácil”. *Otro sitio* en que el dolor existe, pero no definitivamente; un refugio literario de “los

<sup>570</sup> Frye, Northrop, *Anatomy of criticism*, cit., p. 186.

<sup>571</sup> *Idem*, p. 193.

<sup>572</sup> *Idem*, pp. 309-310.

<sup>573</sup> Jameson, Fredric, *The political unconscious*, cit., pp. 104-105.

<sup>574</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 38.

<sup>575</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>576</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., pp. 157-158.

pequeños héroes y las pobres gentes” que han depositado su esperanza en que, al final, habrá para todos “dicha bastante”<sup>577</sup>.

De ello no se sigue, empero, que el cuento de hadas y la utopía sean géneros literarios idénticos. En rigor, el relato utópico requiere un registro icónico: la descripción de una concepción de la justicia y/o unas instituciones jurídico-políticas vigentes bajo una hipótesis social alternativa al presente histórico. Habremos de distinguir, por tanto, entre los cuentos de hadas que, sin propugnar por una determinada concepción de la justicia y/o un diseño institucional particular, pueden calificarse como *figuras de la esperanza* en el sentido blochiano; y aquéllos en que, estrictamente, es dable discernir la estructura narrativa que corresponde al texto utópico. A efecto de no extenderme demasiado en este punto, reduciré la lista de ejemplos posibles a un caso para cada supuesto: respectivamente, *The Hobbit or There and Back Again* (1937), de J. R. R. Tolkien; y *The Emerald City of Oz* (1910), de L. Frank Baum.

*The Hobbit* sigue el diseño de numerosos cuentos de hadas: Bilbo Baggins, un sujeto pequeño y anodino, es elegido por Gandalf –el mismo hechicero que desempeña un papel principalísimo en *The Lord of the Rings*– para asistir, como ladrón o saqueador, a una partida de trece curtidors enanos en la recuperación de un tesoro que ha caído entre las garras del sanguinario dragón llamado Smaug. Bilbo, podríamos pensar, encarna sin más *los pequeños héroes y las pobres gentes* a las que se refiere Ernst Bloch. Sin embargo, a diferencia de los protagonistas de otras fábulas de esta índole, Bilbo –y, en general, el pueblo de los *hobbits*, del que es representativo– carece de iniciativa para la aventura. Los hobbits, nos ilustra Tolkien, son “diminutas personas, más o menos de la mitad de nuestra talla, y más pequeñas aún que los enanos barbados”, cuyas manos no son capaces de engendrar magia alguna, salvo “la clase ordinaria y cotidiana que les ayuda a desaparecer callada y rápidamente cuando la gente grande y estúpida como tú o yo se acerca con torpeza, haciendo un escándalo de elefantes que pueden escuchar a una milla de distancia”<sup>578</sup>.

Entre todos estos *díscretos* hobbits, Bilbo parece el menos indicado para embarcarse en un lance heroico. Maduro –ha alcanzado los cincuenta años– y corpulento, es una criatura de rutinas sin mayores ambiciones. Zipes traduce la personalidad de Bilbo en la figura del consumidor pasivo “que probablemente guste de sentarse frente a la televisión, fumar un puro, beber una cerveza, ronzar patatas fritas y ver sus fantasías realizadas en una pantalla electrónica”<sup>579</sup>. Sin embargo, en el interior de Bilbo también alienta la herencia de su madre, Belladonna Took. Tolkien hace mención al “absurdo” rumor según el cual uno de los ancestros Took de Bilbo “había tomado un hada por esposa”<sup>580</sup>. Así adquirimos noticia de que, después de todo, la ordinariéz de Bilbo esconde la posibilidad de lo extraordinario: “aunque parece una segunda edición de su sólido y comodón padre”, en la constitución del hobbit está presente “algo ligeramente extraño” que deriva del “lado Took” de su familia, un poder latente “que sólo esperaba una oportunidad para salir a la luz”<sup>581</sup>.

Sólo Gandalf aprecia en principio el potencial de Bilbo. Gloin, uno de los enanos, observa sin miramientos que el hobbit “parece más un tendero que un ladrón”<sup>582</sup>. El mago responde firmemente a esta inyectiva: “Si yo digo que [Bilbo] es un saqueador, entonces es tal, o lo será cuando llegue el momento. Hay mucho más en él de lo que ustedes adivinan o él pueda siquiera imaginar”<sup>583</sup>. Este es un momento crucial del relato. Bilbo nos ha sido presentado como un hombrecito pasivo, reacio a correr riesgos: alguien que se preocupa antes por los “viáticos” [*out-of-pocket expenses*], el “tiempo requerido” y la “remuneración” relacionados con sus servicios, que por la forma de vencer al dragón y arrebatarle el tesoro<sup>584</sup>. Y, sin embargo, hay algo que le mueve a unirse a la expedición cuando escucha a los enanos entonar una alabanza a su trabajo. “Mientras cantaban”, refiere Tolkien, “el hobbit se sintió atravesado por el amor de las cosas hechas con las manos, y con ingenio y con magia; un amor feroz y ardiente, el deseo en el corazón de los enanos”<sup>585</sup>.

<sup>577</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. I., pp. 407-408.

<sup>578</sup> Tolkien, J. R. R., *The hobbit or there and back again*, Londres, Harper Collins, 1996, p. 4.

<sup>579</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 169.

<sup>580</sup> Tolkien, J. R. R., *The hobbit or there and back again*, cit., p. 4.

<sup>581</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>582</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>583</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>584</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>585</sup> *Idem*, p. 15.

Aquello que los enanos han producido con grandes esfuerzos, los dragones sencillamente lo arrebatan. Zipes no exagera cuando les compara con una caricatura del explotador capitalista, sobre todo en vista de que Tolkien nos informa que “roban oro y joyas [...] de los hombres y los elfos y los enanos, ahí donde les encuentran; guardan su botín mientras viven [...], y nunca disfrutan ni un anillo de latón que se halle en él [...] difícilmente saben distinguir un buen trabajo de uno malo, aunque usualmente tienen una buena noción de su valor de mercado, y nunca pueden hacer nada para sí mismos, ni siquiera reparar una pequeña escama floja en sus armaduras”<sup>586</sup>. Smaug –como todos los dragones– vive a costa del trabajo de la gente sencilla, y acumula riquezas por el mero placer de atesorarlas, sin ser capaz de estimar su verdadero valor. Ello no obsta para que, al ser saqueado a su vez, le embargue esa especie de cólera que “sólo es vista cuando los ricos que tienen más de lo que pueden disfrutar súbitamente pierden algo que han poseído durante largo tiempo, pero nunca antes han usado o deseado”<sup>587</sup>.

El sustrato ético de la fábula puede resumirse en el siguiente aforismo: *el afán de poseer riquezas constituye un proceso corruptor en sí mismo*. Tolkien desprecia la búsqueda del dinero incluso cuando quienes la emprenden están asistidos (como es el caso de los enanos, que habían sido despojados por Smaug) de una motivación legítima<sup>588</sup>. Ello se hace evidente en los hechos que sobrevienen a la muerte del dragón. Tras ser abatido el viejo Smaug, los hombres y los elfos –quienes habían colaborado directamente o indirectamente en la derrota del monstruo– reclaman su derecho a obtener una parte de la fortuna que éste guardaba. Los enanos, empero, se niegan rotundamente a compartir sus ganancias. En el fondo, les aqueja el mismo mal que a los dragones: son “gente calculadora con una gran idea del valor del dinero”<sup>589</sup>. Bilbo es quien intenta salvar la situación al sustraer la Piedra del Arca –altamente valorada por los enanos– y cederla a elfos y hombres con miras a mejorar su posición para negociar una participación en el tesoro y así preservar la paz.

La entrega de la Piedra del Arca conlleva el sacrificio de la retribución que Bilbo recibiría por los servicios que había prestado a los enanos y, peor aún, la renuncia al prestigio que trabajosamente había alcanzado entre éstos. Semejante desprendimiento es una muestra de la sabiduría del hobbit, quien comprende que al unirse a la incursión contra Smaug en realidad no aspiraba a conseguir un beneficio material, sino más bien responder a la vocación aventurera del “lado Took” de su personalidad: reconciliarse, en una palabra, consigo mismo y con *su* mundo, la Tierra Media. El ficticio entorno histórico de Bilbo está amenazado por fuerzas oscuras que se encuentran encarnadas en la avaricia y la instrumentalización irracional de las personas y la naturaleza que inspiran los actos de criaturas como los dragones, los orcos o los trolls. Bilbo demuestra que para prevalecer sobre esta oscuridad es preciso echar mano, a partes iguales, del ingenio y la generosidad. Tal es la lección que aprenden tardíamente los enanos, al finalizar la Batalla de los Cinco Ejércitos que sella la gesta que habían iniciado con el hobbit. Thorin, rey de los enanos, brinda en estos términos su reconocimiento a Bilbo momentos antes de morir: “Hay más bien en ti del que puedes reconocer, hijo del amable Oeste. Algún coraje y alguna sabiduría, mezclados en justa medida. Si más entre nosotros valoráramos la comida y la alegría sobre el oro atesorado, este sería un mundo más feliz”<sup>590</sup>.

Hacia el desenlace de la narración, parece que nada ha cambiado. Gandalf asevera que, después de todo, Bilbo es solamente “un tipo pequeño en un mundo muy ancho”<sup>591</sup>. Sin embargo, el servicio desinteresado que prestó a la causa de la fraternidad entre las diferentes razas le ha ganado el respeto de los elfos, los hombres, los enanos y hasta un mago. Su pequeñez ha adquirido un sentido totalmente distinto: ahora posee una enorme confianza en sí mismo y, a pesar de ello, es humilde en una forma que le permite disfrutar de su hogar con una viveza que antes desconocía. Este es el punto en que, según Jack Zipes, flaquea el horizonte utópico de *The Hobbit*. Para justificar su punto de vista, Zipes aduce dos razones. Primero, que es Bilbo (entre otros *chicos*) quien regresa al hogar, mientras las mujeres desempeñan un rol totalmente subordinado que supone una regresión a la sociedad premoderna<sup>592</sup>. Segundo, que Tolkien exhibe como humildad virtuosa en Bilbo (y, posteriormente, también en Frodo) la aceptación de un “pequeño espacio

<sup>586</sup> *Idem*, p. 22. Véase también Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 170.

<sup>587</sup> Tolkien, J. R. R., *The hobbit or there and back again*, cit., p. 196.

<sup>588</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 172.

<sup>589</sup> Tolkien, J. R. R., *The hobbit or there and back again*, cit., p. 192.

<sup>590</sup> *Idem*, pp. 258-259.

<sup>591</sup> *Idem*, p. 272.

<sup>592</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., p. 174.

en la jerarquía masculina” que domina la Tierra Media, lo cual desmerece los inmensos poderes creativos que el hobbit despliega durante sus andanzas<sup>593</sup>.

No obstante, con independencia de la actuación de estos rasgos decepcionantes en la creación de Tolkien (no debemos olvidar que este escritor, a fin de cuentas, fue un católico conservador)<sup>594</sup>, cabe asentir –como lo hace el propio Zipes– en que, lejos de “tranquilizar al lector”, el hecho de trabar conocimiento sobre la heroica gesta de Bilbo Baggins puede reforzar la conciencia en torno a “la necesidad de imponerse a la división y fragmentación de la vida cotidiana” causadas por la explotación capitalista del ser humano y del medio ambiente<sup>595</sup>. La agencia de Bilbo simboliza un fuerte cuestionamiento a la legitimidad de los fundamentos de dicho sistema de producción y, particularmente, del derecho de propiedad. El hobbit se convierte en un saqueador que merece la plena consideración de sus pares (y aún la nuestra en cuanto lectores) puesto que despoja de sus posesiones únicamente a quienes ostentan títulos asaz dudosos sobre ellas, llámense ladrones (Smaug), asesinos (Gollum) o avaros (los enanos)<sup>596</sup>. El robo entraña una revuelta contra la propiedad originada o conservada mediante tales actos inicuos. Así, aunque las peripecias de nuestro hobbit no agoten –por las razones anteriormente enunciadas– los alcances de la utopía concreta demandada por Bloch, cuando menos dan expresión a una ilusión anticipatoria fundada en la esperanza de que los seres humanos (lo mismo que los hobbits) pueden convertirse en *héroes pequeños* que, poniendo en juego su inteligencia y voluntad, restituyan la justicia y, con ella, la paz y la armonía en el mundo. Al modo de los vetustos cuentos maravillosos orales, el relato de las proezas de Bilbo puede traducirse en aliciente y señal para nuestra propia acción política.

Nuestro segundo ejemplo, *The Emerald City of Oz*, es probablemente el más utópico de los relatos que debemos a L. Frank Baum. Las historias de Oz abarcan catorce volúmenes, escritos por dicho autor entre 1900 y 1920. Influido por la obra de dos entre los utopistas más importantes de su época –Edward Bellamy y William Morris–, Baum perfiló paulatinamente Oz bajo una estructura institucional que, a grandes rasgos, abarca los siguientes elementos<sup>597</sup>: a) la idea de la ciudad como elemento nuclear de la organización social; b) el gobierno centralizado; c) el modelo económico enfocado hacia la artesanía y la agricultura; d) la propiedad estatal de los medios de producción; e) la supresión del dinero y del comercio; f) la manutención con medios públicos de cada ciudadano o ciudadana, desde la cuna hasta la tumba, y g) la compasión hacia los criminales ocasionales.

La estructura narrativa de dicha fábula encaja perfectamente con el diseño clásico del texto utópico. El registro independiente está formado por los puntos de vista de la Tía Em y el Tío Henry, granjeros acosados por las deudas que están a punto de perder, a manos de los banqueros, la granja que les provee sustento en Kansas. Al principio, ambos son escépticos respecto a la existencia misma de Oz, un país maravilloso que en diversas ocasiones ha sido visitado por su sobrina Dorothy. La niña acostumbra referir a sus tíos anécdotas sobre éste, “con su hermosa Ciudad Esmeralda y una bonita niña Gobernante llamada Ozma”. Sin embargo, el Tío Henry piensa que su pequeña sobrina es “solamente una soñadora, como su fallecida madre lo había sido” dado que “no podía creer completamente todas esas curiosas historias que Dorothy les contaba sobre la Tierra de Oz”<sup>598</sup>.

Cuando el embargo de la granja es inminente, la Tía Em y el Tío Henry alertan a Dorothy sobre la apretada situación económica que atraviesa la familia. “Tú también deberás soportar la pobreza”, admite tristemente la mujer, “y trabajar para ganarte la vida antes de que hayas crecido y te hagas fuerte”<sup>599</sup>. Dorothy, por supuesto, no teme al *trabajo duro* –Baum procuró personificarla con las virtudes idealizadas que los estadounidenses suelen reconocer en sí mismos<sup>600</sup>–, de modo que la ironía de la situación simplemente le hace sonreír. “¿No sería gracioso”, pregunta, “que yo hiciera trabajo doméstico en Kansas, mientras soy una Princesa en la Tierra de Oz?”. Al conocer la alta consideración que Dorothy tiene entre los Ozitas [*Ozites*], la Tía Em alecciona a la niña en

---

<sup>593</sup> *Ibidem*

<sup>594</sup> Véase *supra*, notas 148 y 543.

<sup>595</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., pp. 176-177.

<sup>596</sup> Landa, Ishay, “Slaves of the Ring: Tolkien’s political unconscious”, cit., p. 118.

<sup>597</sup> Cfr. Karp, Andrew, “Utopian tension in L. Frank Baum’s Oz”, *Utopian Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1998, pp. 104-105.

<sup>598</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, en *IBID*, *The Wonderful World of Oz*, cit., pp. 118-119.

<sup>599</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>600</sup> Cfr. Taylor, Quentin P., “Money and politics in the Land of Oz”, *The Independent Review*, Vol. IX, Núm. 3, Invierno de 2005, pp. 417-418.

los siguientes términos: “Quizás sería preferible que te vayas y vivas en la Ciudad Esmeralda de Oz. Nos romperá el corazón alejarte de nuestras vidas, pero estarás a tal extremo mejor entre tus hadas amigas, que irte parece lo más juicioso y conveniente que puedes hacer”<sup>601</sup>.

Es obvio que la noble Dorothy jamás abandonaría a sus tíos bajo semejante predicamento. Baum nos hace saber que, aunque en Oz “todo aquello que es querido para el corazón de una niña pequeña es proveído en abundancia”, Dorothy había preferido vivir en Kansas “porque su tío y su tía la amaban y la necesitaban con ellos”<sup>602</sup>. No obstante, Dorothy está consciente de que los problemas de sus tíos no tienen solución mientras sigan viviendo en los Estados Unidos, de manera que opta por solicitar a Ozma permiso para asentarse con sus parientes en la Tierra de Oz, petición a la que ésta accede gustosamente<sup>603</sup>. Como lectores, sabemos que a partir de ese momento los problemas financieros de la Tía Em y el Tío Henry se han solucionado en forma definitiva, toda vez que Baum tiene el cuidado de describir con gran detalle las instituciones vigentes en Oz desde las primeras páginas del libro. Vale pena citar extensamente el pasaje correspondiente:

En conjunto, había más de medio millón de personas en la Tierra de Oz –aunque muchas de ellas, según veremos, no son de carne y hueso como nosotros– y cada habitante de ese favorecido país era feliz y próspero [...] No había pobres en la Tierra de Oz, porque no existía cosa alguna como el dinero, y toda propiedad de cualquier índole pertenecía a la Gobernante. El pueblo era como su hijo, y ella cuidaba de él. Cada persona recibía gratuitamente de sus vecinos lo que necesitara para su uso, que es tanto como cualquier persona puede razonablemente desear. Algunos labraban las tierras y levantaban grandes cosechas de grano, que era dividido igualmente entre la población entera, de modo que todos tuvieran bastante. Había muchos sastres y modistas y zapateros y similares, que hacían ropas para el uso de quien las deseara. Asimismo había joyeros ocupados en hacer adornos personales que complacían y embellecían a la gente, y estos afeites también eran gratuitos para todo aquel que los pidiera. Los vecinos proveían a cada hombre y cada mujer, sin importar lo que él o ella hubiesen producido para el bien de la comunidad, de alimento, vestido, habitación, muebles, alhajas y juegos. Si acaso el suministro llegaba a menguar, se echaba mano de los grandes almacenes de la Gobernante, que después eran reabastecidos cuando había mayor cantidad de cualquier artículo que aquella necesitada por el pueblo.

Cada uno trabajaba la mitad del tiempo y jugaba la otra mitad, y las personas gozaban del trabajo tanto como lo hacían del juego, porque es bueno estar ocupado y tener algo que hacer. No había capataces crueles destinados a vigilarles, y tampoco alguien para reprenderles o hallarles en falta. Así, todos estaban orgullosos de hacer cuanto pudieran por sus amigos y vecinos, y se sentían alegres cuando éstos aceptaban las cosas que habían producido<sup>604</sup>.

Baum había decidido que *The Emerald City of Oz* sería el último episodio de la serie que iniciara diez años antes, así que no tuvo empacho en proyectar el registro icónico del texto como una comunidad socialista que, no obstante, se antoja un tanto *sui generis*<sup>605</sup>. Algunas líneas tras la descripción de la organización social que acogerá a Dorothy y sus tíos adquirimos noticia de que todo Ozita “adoraba la hermosa niña que les gobernaba, y estaba encantado en obedecer cada una de sus órdenes”<sup>606</sup>. Ozma goza de las atribuciones de una déspota ilustrada y, a pesar de ello, es factible estar de acuerdo con Jack Zipes en que “no existe una efectiva jerarquía o clase gobernante en Oz”. La función de Ozma no radica en mandar, sino más bien en “garantizar el desarrollo del socialismo humanista” en esa tierra maravillosa: distribuye los bienes necesarios

<sup>601</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 120.

<sup>602</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>603</sup> *Idem*, pp. 124 y ss.

<sup>604</sup> *Idem*, pp. 122-123. Ciñéndose a los parámetros formales del género utópico, Baum también prevé esferas de riesgo y carencia en Oz. “Supongo”, explica a sus lectores en las mismas páginas citadas, “que todo país tiene sus inconvenientes, de modo que incluso esta casi perfecta tierra de hadas no podía alcanzar la perfección total”. La Ciudad Esmeralda, en efecto, colinda con vecinos hostiles; en sus bosques merodean bestias feroces y habitan árboles hurraños que golpean a los transeúntes, y sus registros históricos guardan memoria de *brujas malvadas* que impulsieron un dominio brutal sobre sus ciudadanos.

<sup>605</sup> Cfr. Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 178.

<sup>606</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 123.

para todos, acoge a la Tía Em y al Tío Henry y defiende a los Ozitas de la codicia del Rey Nomo (*King Nome* en el original inglés) y sus aliados<sup>607</sup>.

El régimen del Rey Nomo es la antítesis del matriarcado benevolente que preside Ozma. Conocido como Roquat el Rojo, es “un hombre malo y un monarca poderoso que había resuelto destruir la Tierra de Oz y su magnífica Ciudad Esmeralda, esclavizar a la Princesa Ozma, a la pequeña Dorothy y a todo el pueblo de Oz, y recuperar su Cinturón Mágico”<sup>608</sup>. En una aventura previa (*Ozma of Oz*, 1907), Dorothy había conseguido despojar al villano de dicho Cinturón Mágico, instrumento dilectísimo en la perpetración de sus felonías<sup>609</sup>. Dispuesto a vengar la afrenta, el Rey Nomo reúne un ejército inmenso y marcha, por un túnel bajo el desierto, al asalto de la Ciudad Esmeralda. Esta segunda línea narrativa provee *The Emerald City of Oz* de una estructura dialéctica que acentúa sus efectos dramáticos. Por un lado, Dorothy se empeña en mostrar a la Tía Em y al Tío Henry las bondades de Oz. Por otro, el Rey Nomo maquina la destrucción de este reducto utópico. A cada paso que dan los forasteros que han depositado en Oz sus más caras esperanzas, corresponde un acto análogo del enemigo que pretende aniquilar esa misma comunidad.

Las estrategias de defensa de Oz representan las antípodas del plan ofensivo del Rey Nomo. Roquat había pensado hacerse con la Ciudad Esmeralda por la fuerza. Ozma, en cambio, utiliza el Cinturón Mágico para levantar una polvareda en el túnel por el que avanzan los invasores. Medio asfixiadas y terriblemente sedientas, las tropas del Rey Nomo no pueden resistirse a beber el Agua del Olvido que brota en una de las fuentes del país mágico. Ese líquido maravilloso hacía perder a quien lo bebiese todos sus recuerdos y, sobre todo, sus malas intenciones. Extraviada en la memoria la causa de su encono, el Rey Nomo y sus secuaces son devueltos a sus respectivos hogares sin asomo de violencia. El peligro que llegó a cernirse sobre la Ciudad Esmeralda, empero, no puede ser olvidado. Ozma pide a Glinda la Hechicera que haga el país de Oz invisible, cerrándole así frente a cualquier posible contacto con el exterior. Baum concluye su relato con una carta de Dorothy dirigida a él mismo que, supuestamente, debía ser el final de la serie entera:

No volverá a escuchar nada más sobre Oz, porque ahora estamos aislados para siempre del resto del mundo. Sin embargo, Toto y yo siempre le amaremos a usted y a todos los niños que a su vez nos han amado<sup>610</sup>.

La niña y sus allegados han resuelto sus problemas económicos porque han podido abandonar Kansas (o, lo que es lo mismo, los Estados Unidos), que Baum retrata como un *territorio de explotación* donde hay banqueros que, para incrementar sus riquezas, están dispuestos incluso a arrebatar los medios que procuran subsistencia a aquellos ancianos que han trabajado honesta y esforzadamente durante toda su vida<sup>611</sup>. El contraste entre un mundo y otro nos orilla a cuestionarnos sobre si, desde una perspectiva ético-política, seremos nosotros –y no los Ozitas– quienes, bajo el sistema capitalista de producción, hemos convertido la locura en principio de organización social.

En este contexto, el retraimiento de los horizontes utópicos dentro de los muros de Oz tiene connotaciones particularmente inquietantes. Glinda señala que, tras la inmigración de Dorothy y sus tíos al fabuloso país, ya no existe razón alguna que justifique a los Ozitas para “dejar cualquier camino abierto que permita a otros viajar sin invitación a Oz”<sup>612</sup>. Este detalle lleva a Zipes a argumentar que, al hacer invisible esta tierra, “Baum estaba diciendo que las posibilidades para la realización de la utopía en los Estados Unidos se habían cancelado y perdido. El sueño americano no tenía oportunidad alguna contra el mundo real de las finanzas, que manipulaba y explotaba dicho sueño para sus propios fines”<sup>613</sup>.

Contrariamente a Zipes, me parece que el sustrato político de las historias de Oz no es sólo aplicable a la coyuntura que atravesaron los Estados Unidos durante las primeras décadas del

<sup>607</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 129. *Las aventuras de Nono* (1901), del anarquista Jean Grave, es otro cuento de hadas con una estructura utópica similar en que un personaje femenino –el hada Solidaria– juega un papel análogo al desempeñado por Ozma. Véase Grave, Jean, *Las aventuras de Nono*, trad. de Anselmo Lorenzo, Madrid, Arlequin, 2000 (en especial, el capítulo IV).

<sup>608</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 117.

<sup>609</sup> Cfr. Baum, Frank L., *Ozma of Oz*, Londres, Puffin, 1985.

<sup>610</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 251.

<sup>611</sup> Cfr. Zipes, Jack, *When dreams came true*, cit., p. 179.

<sup>612</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 250.

<sup>613</sup> Zipes, Jack, *Fairy tales and the art of subversion*, cit., p. 130.

siglo XX: campesinos pobres y honrados los hay en todas las latitudes. Sobre esta premisa, encuentro bastante esperanzador el desenlace de *The Emerald City of Oz*. Tras compartir con sus lectores la carta de Dorothy, Baum les exhorta a estar agradecidos porque han aprendido del “encantador pueblo” de Oz y sus “extrañas aventuras” múltiples lecciones “útiles y divertidas”<sup>614</sup>. Parece plausible deducir de este colofón que la desaparición de Oz no implica una clausura de la utopía, sino que acentúa la extrañeza que, tras conocer aquella comunidad fabulosa, suscita en nosotros lo que hasta ese momento nos era familiar: todas las variantes geográficas e históricas del estado de Kansas, con sus crisis periódicas y sus severos banqueros. La huella que Oz ha dejado en *nuestro* mundo se traduce, por ende, en conciencia de los males que aquejan a una sociedad más inclinada a valorar el lucro bancario que la dignidad de las personas y, al propio tiempo, en esperanza de que esa situación inicua no será definitiva mientras exista *otro lugar* donde priman ideales de justicia radicalmente distintos.

### 3. ¿Rocky Balboa o Winston Smith?: Los enrevesados senderos que van desde el héroe de acción hasta el rebelde distópico

El largo periplo que hemos realizado por los entresijos del género utópico y sus vínculos con la literatura fantástica y el cuento de hadas nos servirá para sentar las bases de una lectura política de las novelas protagonizadas por Harry Potter que nos permita, a su vez, encuadrarles como instrumentos didácticos para la enseñanza de los derechos humanos. Su utilidad será tanto mayor en cuanto consideremos que el universo *potteriano* a menudo ha sido evaluado como una hipótesis social preferible a las sociedades existentes en nuestro presente histórico. Dicho en otras palabras, el mundo secundario formado por Hogwarts y la comunidad mágica ha sido calificado en diversas ocasiones como una *utopía literaria*.

Alice Jenkins, por ejemplo, basada en el texto de *Harry Potter y la Piedra Filosofal* califica la Academia Hogwarts de Magia y Hechicería como una “utopía moderna atípica” en virtud de que, pese al “sistema oligárquico y estratificado” que la preside, “crea la visión de un ambiente protegido y controlado que debe ser rigurosamente defendido contra incursiones de amenazas externas, incluyendo aquéllas ocultas dentro de la propia comunidad escolar”<sup>615</sup>. De manera similar (y atendiendo al mismo episodio de la serie), Rebecca Carol Noël Totaro manifiesta lo siguiente:

En Hogwarts [...] Harry halla su hogar; de hecho, encuentra la utopía [...] mediante el descubrimiento de un nuevo mundo, le es mostrado el lugar al que pertenece, y [...] comprende que es único: ni un monstruo ni un superhombre [...] Con miras a sobrevivir la siguiente visita de Voldemort, Harry necesita continuar aprendiendo a la manera difícil, a través de sus propios errores. En Hogwarts, justo como en nuestras propias vidas, no existen hechizos garantizados ni varitas a prueba de fallos. Las lecciones que ahí se asimilan nunca son fáciles, pero siempre sirven a la construcción del carácter y a menudo mejoran sus condiciones. Hogwarts provee a Harry y al lector de una sociedad alternativa, contemporánea y totalmente desarrollada en que uno puede ensanchar su propia mente de forma creativa, realista y útil dentro de nuevos límites de sufrimiento y esperanza<sup>616</sup>.

Cada una de estas autoras hace énfasis en un aspecto distinto del concepto de utopía. Mientras que Jenkins acentúa la dimensión institucional, Totaro subraya el ímpetu del *principio esperanza*. Ambas, no obstante, coinciden en un punto (aunque es preciso reconocer que la segunda es más *entusiasta* que la primera en esta materia): evalúan a Hogwarts y a la comunidad mágica como elementos narrativos de carácter primordialmente positivo. Quisiera llamar la atención sobre este detalle en tanto constituye la piedra angular de una lectura que confiere al relato *potteriano* el perfil de un romance extremadamente ingenuo. Desde esta perspectiva (que bien podría haber sido calcada del más maniqueo de los *comics*), Harry Potter sería el muchacho *absolutamente bueno* que lucha -desde las trincheras del bando correcto, por supuesto- contra Voldemort, el villano que encarnaría la *maldad pura* afanada en adquirir el control total del universo. Pocos entre los críticos han defendido este punto de vista con la candidez con que lo hizo

<sup>614</sup> Baum, Frank L., *The Emerald City of Oz*, cit., p. 251.

<sup>615</sup> Jenkins, Alice, “Getting to Utopia: Railways and heterotopia in children’s literature”, en AAVV, *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, cit., p. 25

<sup>616</sup> Totaro, Rebecca Carol Noël, “Suffering in Utopia: testing the limits in young adult novels”, en *idem*, pp. 132-133.

Maria Nikolajeva, cuya peculiar manera de entender la saga *potteriana* en alguna medida engloba aquéllas planteadas por Jenkins y Totaro:

[...] Harry Potter [...] Aparece como reacción frente a una larga serie de personajes irónicos que muestran ambigüedad en sus conceptos del bien y del mal, la transgresión de género, y otros distintivos de la estética posmoderna. En contraste, Harry Potter es un héroe muy íntegro. Sabemos qué podemos esperar de él. Tras décadas de parodia, meta-ficción, rupturas del marco narrativo [*frame-breaking*], y otros juegos posmodernos, puede resultar liberador para los lectores, ya sean jóvenes o viejos, saber dónde situar sus simpatías y antipatías<sup>617</sup>.

Jack Zipes funda parcialmente sobre tal interpretación el duro juicio que prodiga a la obra de J. K. Rowling. A diferencia de Jenkins, Totaro y Nikolajeva, no encuentra motivo alguno de alabanza en que el mundo *potteriano* aparezca dibujado “en blanco y negro”. Este académico estadounidense distingue suficientes (y justificados) motivos de recelo intelectual (y ético) en “la manera convencional en que Harry es presentado como el elegido para combatir las fuerzas de la oscuridad”, dado que su caracterización está viciada por “un ligero toque de Sylvester Stallone o Rocky”. Dicho en otras palabras, en opinión de Zipes la atribución a Harry del rol correspondiente a “la estrella que nunca puede ser derrotada” socava el mensaje moral de la fábula<sup>618</sup>.

Disiento de este parecer. A lo largo de los primeros cuatro volúmenes de la serie (que sirven a Zipes para fundar su valoración) Harry es *vencido* en diversas ocasiones. Pensemos, por ejemplo, en su amarga participación en el Torneo de los Tres Magos. Lo que parece un triunfo es, en realidad, un terrible fracaso: Harry no consigue superar ninguna de las pruebas por sí mismo, sino que en todo momento está siendo manipulado por el falso *Ojoloco* Moody, quien ambiciona entregarlo al Señor Oscuro. Así se lo hace saber el rufián cuando desvela finalmente su plan: “¿Quién puso tu nombre en el cáliz de fuego, en representación de un nuevo colegio? Yo. ¿Quién espantó a todo aquel que pudiera hacerte daño o impedirte ganar el Torneo? Yo. ¿Quién animó a Hagrid a que te mostrara los dragones? Yo. ¿Quién te ayudó a ver la única forma de derrotar al dragón? ¡Yo!” (CF, pp. 587-588).

Por otra parte, la estimación de Hogwarts y la comunidad mágica como hipótesis sociales deseables es, cuando menos, ampliamente debatible. La misma Jenkins deplora las “estrictamente definidas jerarquías de autoridad basadas en la antigüedad, equipos deportivos y sistema de perfectos” que prevalecen en el colegio mágico<sup>619</sup>. Bajo la óptica institucional, el mundo de Harry Potter presenta una oferta de libertades e igualdad bastante magra, que Susan Hall ha sabido sintetizar en una claridosa sentencia: “La noción de justicia en la comunidad mágica es poca –si es que existe alguna–, y ciertamente las garantías procedimentales, pesos y contrapesos que deberían estar presentes en cualquier sistema legal para ayudarle a trabajar eficazmente y sin prejuicios están conspicuamente ausentes”<sup>620</sup>. Estas fallas en el diseño jurídico-político de la sociedad *potteriana* nos enfilan directamente hacia el concepto de *distopía* que, aunque estará explicitado con todo detalle en la segunda parte del presente trabajo, es conveniente comenzar a acotar desde ahora para ofrecer un sustento mínimo a la argumentación que desarrollaré de aquí en adelante.

Algunas páginas atrás expliqué que, en su acepción más general y simple, cabía definir las utopías como *sueños en un mundo mejor*. Ningún sueño, empero, es susceptible de escapar totalmente a su reverso: la pesadilla. De ahí que la utopía sea virtualmente inseparable de su sombra, la *distopía*. Parafraseando a Krishan Kumar, cabe afirmar que utopía y distopía son *conceptos de contraste* que obtienen su significado a partir de sus mutuas diferencias, aunque la relación entre ambos no sea simétrica ni igual. La subsistencia de la distopía depende de la utopía y se alimenta en forma parasitaria de ésta<sup>621</sup>. De ello da buena cuenta el origen del término, que debemos a John Stuart Mill. El 12 de marzo de 1868, durante un debate sobre Irlanda, Mill denostaba a sus adversarios políticos en la Cámara de los Comunes con las siguientes palabras:

Me será permitido, como alguien que, al igual que muchos de mis superiores, ha sido acusado del cargo de ser utópico, felicitar al Gobierno de haberse unido a tan bonda-

<sup>617</sup> Nikolajeva, Maria, “Harry Potter –A return to the romantic hero”, en AAVV, *Harry Potter's World*, cit., p. 138.

<sup>618</sup> Zipes, Jack, *Breaking the magic spell*, cit., pp. 216-217.

<sup>619</sup> Jenkins, Alice, “Getting to Utopia: Railways and heterotopia in children's literature”, cit., p. 25.

<sup>620</sup> Hall, Susan, “Justice in the wizarding world”, en AAVV, *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium*, cit., p. 61.

<sup>621</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 100.

dosa compañía. Resulta, sin embargo, demasiado halagüeño llamarlos utópicos; merecen más bien el nombre de dis-tópicos o cacotópicos. Aquéllo que comúnmente se denomina utópico es algo demasiado bueno para ser practicable; pero aquéllo que ellos parecen favorecer es demasiado malo para ser practicable<sup>622</sup>.

Dotado de un vasto conocimiento del griego, Mill contrapone a la ambigüedad del término *utopía*, oscilante –como reiteradamente he asentado– entre los prefijos ού (no) y ευ (bueno), un nuevo τόπος sobre cuya calidad no cabe duda alguna: precedido por las voces δυς (malo, dañoso, desdichado) o κακός (espantoso, injurioso, mezquino, malvado), denota un espacio social opresivo y esencialmente negativo. Es preciso, no obstante, destacar que Mill empleó como sinónimos los vocablos *distopía* y *cacotopía*. La paternidad del primero le corresponde sin duda alguna, pero el significado del segundo fue establecido cerca de cincuenta años antes por Jeremy Bentham. En cierto extenso panfleto titulado *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism* (1817), Bentham expresa su opinión negativa sobre las prerrogativas atribuidas a los llamados *placemen* (parlamentarios dotados de una sinecura o pensión a cambio del apoyo prestado a la Corona) con una expresa referencia a *librito de oro* de Thomas More. “Como contrincante [*match*] de *Utopía*”, anota, “supongamos una *Cacotopía* descubierto y descrita”. Bajo la constitución anegada de “veneno” y “putrefacta” de un Estado cacotópico, considera Bentham, la “suciedad” [*filth*] inherente al hecho de que tales funcionarios tuviesen voz y voto en asuntos que pudiesen reportarles beneficios personales sería con toda seguridad sancionada como una institución “fundamental”<sup>623</sup>. De este modo, Bentham dispuso la “*cacotopía*” en las antipodas de la utopía, aunque a la postre –quizás por tratarse de una palabra más agradable al oído cuando es pronunciada– prevaleció el término “*distopía*” propuesto por Mill.

Referido a textos literarios, el neologismo *distopía* pudo designar en sus orígenes obras como *Mundus Alter et Idem*, de Joseph Hall (1605), o los anteriormente referidos *Gulliver's Travels*: en principio, dadas sus raíces etimológicas fue una voz aplicable a toda *inversión*, ya fuera satírica, crítica o simplemente pesimista, del discurso eutópico. De ahí que durante décadas (y, de hecho, todavía en fechas relativamente recientes), cualquier forma literaria que pudiese interpretarse como una antítesis de la utopía fuese llamada indistintamente “distopía” o “anti-utopía”. No obstante, con el paso de los años –y a medida que proliferaba la narrativa distópica–, los ámbitos conceptuales de la distopía y de la anti-utopía fueron diferenciados en el discurso académico. La sinonimia entre ambos géneros es insostenible al día de hoy. Así, podríamos catalogar las dos obras mencionadas como anti-utopías, pero cometeríamos un error al conceptualizarlas como distopías.

Convencionalmente, podemos afirmar con Sargent (aunque con la consabida prevención respecto a la importancia que éste presta a la intención autoral) que la *anti-utopía* consiste en “una sociedad no existente descrita en extenso detalle y normalmente localizada en el tiempo y el espacio que el autor pretende que un lector contemporáneo perciba como una crítica contra el pensamiento utópico o contra una eutopía particular”<sup>624</sup>. La anti-utopía representa una censura o burla de la utopía. La distopía es su otra cara: el reverso utópico en clave pesimista. En este sentido, Raymond Williams también centra el relato distópico en la voluntad humana que, así como es capaz de hacer germinar la maravilla utópica, igualmente puede engendrar “una vida nueva pero menos feliz” originada en “la degeneración social, [...] el surgimiento o re-surgimiento de tipos nocivos de orden social, o [...] las consecuencias no previstas pero desastrosas de una tentativa de mejoramiento social”<sup>625</sup>.

La distopía constituye un género literario netamente contemporáneo, cuyo nacimiento se encuentra situado en el periodo que corre desde los últimos años del siglo XIX hasta los primeros del XX: signo revelador, según apuntara Mark Hillegas hacia 1967, de las *ansiedades de nuestros días*<sup>626</sup>. En sus orígenes, cabe apreciar una ruptura formal y epistemológica con el realismo decimonónico. Pocos supieron, en su momento, captar el agotamiento cognitivo de este discurso literario como lo hizo Edward Morgan Forster con aquella patriarcal reprimenda contra Helen Schlegel que, en *Howards End* (1910), hiciera pronunciar a Henry Wilcox:

<sup>622</sup> Mill, John Stuart, “State of Ireland”, *Hansard Commons*, 12 de marzo de 1868, p. 1517.

<sup>623</sup> Bentham, Jeremy, *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism, with Reasons for each Article, with an Introduction, Showing the Necessity of Radical, and the Inadequacy of Moderate, Reform*, Londres, Hunter, 1817, p. cxcii.

<sup>624</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 9.

<sup>625</sup> Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, cit., p. 196.

<sup>626</sup> Hillegas, Mark, *The future as a nightmare. H. G. Wells and the anti-utopians*, New York, Oxford University Press, 1967, p. 3.

Un breve consejo. No adoptes esa actitud sentimental hacia los pobres [...] Los pobres son los pobres, y uno siente pena por ellos, pero nada más. Mientras la civilización avanza, el zapato apretará en algunos sitios, y es absurdo pretender que cualquiera es personalmente responsable [...] Por todos los medios contribuye a las obras de caridad –contribuye a ellas generosamente–, pero no te dejes envolver por absurdos esquemas de Reforma Social [...] no existe la Cuestión Social, a no ser por unos pocos periodistas que intentan hacer de la frase un medio de vida. Sólo hay ricos y pobres, como siempre los ha habido y como siempre los habrá<sup>627</sup>.

El mundo degradado de Charles Dickens, Gustave Flaubert o Émile Zola fue transformado en las proto-distopías a un extremo tal que el lector se sintiera invitado (aún siendo un filisteo cretino como Henry Wilcox) a perder toda familiaridad con sus iniquidades<sup>628</sup>. En sus raíces (y aún hoy en día), la distopía no está enfocada tanto a proyectar *imágenes del futuro* como (en palabras de Jameson) a “desfamiliarizar [sic] y reestructurar la experiencia de nuestro presente”<sup>629</sup>. Una figura paradigmática en este tránsito entre el realismo y la distopía es H. G. Wells. En concreto, *The Time Machine* (1895) puede leerse como una distopía *avant garde*. El Viajero en el Tiempo se mueve hacia un futuro protervo, pero refiere las causas del detestable vínculo entre los Eloi y los Morlock a las peores tendencias de su propia época. “El hombre [sic]”, medita, “ha estado satisfecho de vivir entre comodidades y placeres obtenidos con el trabajo de sus congéneres, ha tomado la Necesidad como su consigna y justificación, y en la plenitud del tiempo, la Necesidad ha vuelto a él”<sup>630</sup>. Merced a la maravilla de la Máquina que ha fabricado, el Viajero es capaz de acceder al presente como si éste ya fuese historia, a raíz de lo cual es posible efectuar un contraste crítico entre lo que es y lo que será o, en otro giro, entre las instituciones políticas y sociales vigentes y el marco institucional que *debería ser* en caso de que tuviéramos la voluntad de remediar las injusticias actuales.

*The Time Machine* marca un hito en la técnica narrativa que la ficción distópica, en principio, comparte tanto con los textos de ciencia ficción como con el discurso eutópico: el *extrañamiento*<sup>631</sup>. A la vuelta del siglo, Jack London habría de dar una vuelta de tuerca más a este artificio fabulador eminentemente crítico con una realidad social crecientemente insatisfactoria para amplísimos sectores de la población mundial mediante la publicación, en el año de 1907, de la novela titulada *The Iron Heel*. Erich Fromm califica esta fantasía futurista como la primera “utopía negativa” en toda la regla<sup>632</sup>. La narrativa desplegada por London está dotada de una complejidad que ciertamente resultaría muy influyente en el desarrollo posterior del género distópico. London dispuso dos focos narrativos distanciados en el tiempo, aunque relacionados entre sí: por una parte, un recuento del temprano siglo XX visto por Avis Cunningham, esposa del líder revolucionario Ernest Everhard; por otra, el aparato crítico (consistente en un prefacio y un conjunto de notas al pie de página) construido sobre dicho texto por Anthony Meredith, historiador situado en el lejano siglo XXVII. El primer momento del relato, descrito detalladamente por London, corresponde a la instauración del *Talón de Hierro* anunciado en el título, esto es, una sangüinaria dictadura auspiciada por la oligarquía capitalista; el segundo, implícito en los comentarios explicativos que Meredith formula alrededor del llamado “Manuscrito Everhard”, prevé como un hecho consumado –en la llamada “Hermandad del Hombre” (*Brotherhood of Man*)– el triunfo final y universal del socialismo.

<sup>627</sup> Forster, Edward Morgan, *Howards End*, Londres, Edward Arnold, 1973, p. 188. Dentro del contexto general en que se desarrolla la trama de esta novela, el referido agotamiento se hace patente en la configuración narrativa de un nuevo ambiente social marcado, como acertadamente apunta Krishan Kumar, por la definitiva “muerte de la vieja Inglaterra de la casa rural y sus valores serviles”, y el simultáneo “ascenso de una civilización mecánica y mercantil”. Cfr. *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 170.

<sup>628</sup> En las proto-distopías es apreciable una anticipación de las convenciones propias de la literatura distópica, pero la sociedad alterada descrita en ellas no aparece todavía como un escenario *acabado* cuyos horrores son presentados al lector en forma oblicua o indirecta, esto es, mediada por la experiencia de un protagonista inconforme con su situación social y/o política. Véase Beauchamp, Gorman, “The Proto-Dystopia of Jerome K. Jerome”, *Extrapolation*, Vol. 24, Núm. 2, pp. 180-181.

<sup>629</sup> Véase Jameson, Frederic, “Progress versus Utopia; or, Can we imagine the future?”, *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, p. 151 y ss.

<sup>630</sup> Wells, H. G., *The Time Machine*, edición del centenario a cargo de John Lawton, Londres, Dent, 1995, p. 56.

<sup>631</sup> Cfr. Booker, Keith M., *The dystopian impulse in modern literature. Fiction as social criticism*, Westport, Greenwood Press, 1994, p. 19. Una estructura narrativa similar es apreciable en una obra publicada por H. G. Wells apenas cuatro años después, en 1899: *When the Sleeper Awakes*. Sendas versiones revisadas de esta obra vieron la luz con un título ligeramente acortado –*The Sleeper Awakes*– en 1910 y 1921. Para este trabajo he consultado una reedición de esta última versión (Londres, Sphere, 1976).

<sup>632</sup> Fromm, Erich, “Afterword”, en Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Nueva York, The New American Library, 1961, p. 259, nota al pie 1.

*The Iron Heel* anticipa con espeluznante precisión el advenimiento del fascismo: London incluso acertó en el color identificativo de los cuerpos de choque empleados por la oligarquía, a quienes designa como “Los Centenares Negros” (*The Black Hundreds*)<sup>633</sup>. No obstante ello, coincido con Tom Moylan en valorar *The Iron Heel* como una proto-distopía porque sus páginas no perfilan propiamente una perversa *competidora de Utopía* como aquélla imaginada por Bentham sino que, dentro del estilo naturalista usual en London, describen el *proceso* mediante el cual los oligarcas se hacen con el poder frente a la desesperada resistencia de la clase trabajadora<sup>634</sup>. En términos análogos, Philip E. Wegner llama la atención sobre el hecho de que London haya decidido con total premeditación dejar inconcluso el relato de Avis Cunningham, que literalmente aparece truncado a la mitad de una frase. London, por tanto, no permite a sus lectores atestiguar “la inminente derrota de la coalición global de partidos socialistas, la victoria final del Talón de Hierro, y el surgimiento pleno de trescientos años de futuro ‘distópico’ bajo un régimen oligárquico”<sup>635</sup>. *The Iron Heel*, en estricto sentido, no proyecta ficticiamente una concepción de la justicia y/o las instituciones jurídico-políticas fundadas en ésta. En cambio, transforma el desnudo poder del capital en una noción extraña y deforme al despojarle de todo adorno moral, como cínicamente lo manifiesta uno de los oligarcas a Ernest Everhard:

Estamos en el poder. Nadie lo negará. Por virtud de ese poder nos mantendremos en el poder [...] No tenemos palabras que desperdiciar con usted. Cuando usted alce sus jactanciosas manos fuertes contra nuestros palacios y nuestro purpúreo ocio, le mostraremos qué es la fuerza. En el rugido de la bomba y la granada y el gemido de las ametralladoras estará expresada nuestra respuesta. Trituraremos a ustedes los revolucionarios bajo nuestro tacón, y caminaremos sobre sus rostros. El mundo es nuestro, somos sus amos, y nuestro seguirá siendo. En lo que respecta a las huestes del trabajo, han estado hundidas en el lodo desde que la historia comenzó, y yo leo la historia correctamente. Y en el lodo permanecerán mientras yo y los míos y quienes nos sucedan tengan el poder. Esa es la palabra. Es la reina de las palabras: Poder. No Dios, ni Mammon, sino Poder. Escánciela sobre su lengua hasta que le escueza. Poder<sup>636</sup>.

El extrañamiento, sin embargo, no basta para distinguir la distopía de la eutopía. *The Time Machine* o *The Iron Heel* no alcanzan a satisfacer la totalidad de los extremos formales de la ficción distópica, que habrían de esperar la publicación, en el año de 1909, del cuento de E. M. Forster titulado *The Machine Stops* para ver la luz<sup>637</sup>. Antes que la despiadada crítica de Yevgeni Zamyatin contra el Estado soviético en *Mb* –esto es, *Nosotros*– (1924), que el ataque de Aldous Huxley contra el consumismo capitalista en *Brave New World* (1932), y que la desesperación carcelaria retratada por George Orwell en *Nineteen Eighty-Four* (1949), Forster ya había lanzado una invectiva literaria contra el núcleo mismo de una modernidad maquinizada que avistaba como maligna y amenazante.

La delimitación de la distopía en cuanto género literario autónomo dista de ser una labor sencilla. El mismo Forster sostiene que *The Machine Stops* constituye “una reacción frente a uno de los paraísos tempranos de H. G. Wells”<sup>638</sup>. Específicamente, Forster dirige sus baterías contra la sociedad hiper-tecnificada que Wells describe en *A Modern Utopia* (1905)<sup>639</sup>. Este dato parece confirmar la fusión entre las estrategias narrativas de la anti-utopía y la distopía. Más aún, en cuanto iniciamos la lectura del relato somos remitidos a las formas tradicionales de la novela eutópica. El narrador nos invita a situarnos en un mundo que nos es absolutamente ajeno. “Imagina”, nos indica, “si puedes, un pequeño cuarto con forma hexagonal, como la celda de una abeja”<sup>640</sup>. El extrañamiento epistemológico es el mismo que, por citar sólo un ejemplo, atribuye

<sup>633</sup> London, Jack, *The Iron Heel*, Nueva York, McKinlay, Stone & Mackenzie, 1924, pp. 168-169, nota al pie 1.

<sup>634</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 307, nota 2. Véase también, del propio autor, “The moment is here... and it's important”: State, agency and dystopia in Kim Stanley Robinson's *Antartica* and Ursula K. Le Guin's *The Telling*”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, Londres, Routledge, 2003, pp. 136 y 151, nota 1.

<sup>635</sup> Wegner, Philip, “Where the prospective horizon is omitted: naturalism and dystopia in *Fight Club* and *Ghost Dog*”, en *idem*, p. 172.

<sup>636</sup> London, Jack, *The Iron Heel*, cit., pp. 96-97. *Mammon* es el término empleado por Jesús en los Evangelios para referirse a la avaricia, la codicia y, en general, la injusta posesión de riquezas. Cfr Mt 6, 24; Lc 16, 13.

<sup>637</sup> Cfr. Hillegas, Mark, *The future as a nightmare*, cit., pp. 82 y 85-95; y Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., pp. 111 y ss.

<sup>638</sup> Forster, E. M., “Introduction”, en *IBID, Collected short stories*, London, Penguin, 1954, p. 6.

<sup>639</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 451, nota 52.

<sup>640</sup> Forster, E. M., “The Machine Stops”, en *Collected short stories*, cit., p. 109.

William Morris al protagonista de *News from Nowhere* cuando, interrogado por el anciano Hammond sobre la forma en que debe dirigirse a él, responde lacónicamente: "Como si yo fuera de otro planeta"<sup>641</sup>.

Sin embargo, a medida que nos adentramos en el relato, la apariencia de confusión entre anti-utopía y eutopía se desvanece, y adquirimos conciencia de que nos enfrentamos a un (relativamente) nuevo género narrativo. Pese a que en la narrativa distópica también se halla presente el juego entre el registro icónico, el registro independiente y la realidad histórica, la confrontación entre la sociedad alternativa y el punto de vista individual del protagonista adquiere una renovada radicalidad que urge al lector a comprometerse con la solución de ciertos problemas sociales e institucionales que, en el supuesto de no ser remediados *hic et nunc*, pueden empeorar hasta extremos intolerables.

Me explico. Hemos visto que, para Raymond Williams –lo mismo que para Sargent y otros comentaristas– la distopía constituye una sociedad *considerablemente peor* que aquella en la cual se ubican el lector y/o el autor<sup>642</sup>. No obstante, como hace notar Darko Suvin, "nada es visto sin ser 'visto como X' puesto que es "visto desde la posición de Y"<sup>643</sup>. Dicho en otras palabras, nada puede ser visto como *peor* salvo que se le evalúe desde la perspectiva de algo que se considera *mejor*. Por tanto, señala Suvin, la distopía puede definirse como "una comunidad donde las instituciones sociopolíticas, las normas y las relaciones entre los individuos están organizadas en una forma significativamente menos perfecta que en la comunidad del autor [...] según lo percibe el representante de una clase social o fracción descontenta, cuyo sistema de valores define la 'perfección'"<sup>644</sup>. Fredric Jameson manifiesta un parecer análogo:

[...] la distopía es generalmente una narrativa que sucede a un sujeto o personaje específico, mientras que el texto Utópico es, en general, no-narrativo y, me gustaría decirlo, en alguna medida carece de una posición subjetiva, aunque para estar seguro un turista-observador parpadea por sus páginas y más que unas pocas anécdotas son disgregadas [...] el texto Utópico [...] describe un mecanismo o incluso una especie de máquina, proporciona un programa antes que entretenerse en las clases de relaciones humanas que podrían encontrarse bajo una condición Utópica [...]<sup>645</sup>

Aunque Jameson niega polémicamente cualquier relación sustancial entre utopía y distopía –tema sobre el que volveré en el capítulo V–, la distinción formal que advierte entre uno y otro género resulta bastante ilustrativa en este punto de la exposición. *The Machine Stops*, precisamente, añade al extrañamiento epistemológico característico de la utopía un registro independiente que se formula como antítesis del registro icónico del relato. La realidad alternativa reside en el dominio de la Máquina. Originalmente creada para servir al ser humano, dicha Máquina –"Leviatán endurecido" proyectado para superar finalmente cualquier dependencia respecto a "el día y la noche, el viento y la tormenta, la marea y el terremoto"<sup>646</sup>– ha desarrollado la capacidad para obrar al margen de los deseos de quienes le crearon. Peor aún, la humanidad, disminuida física y mentalmente, es incapaz de subsistir fuera de un entorno mecánicamente regulado y administrado. La mayoría se encuentra satisfecha con esta situación. De ello da testimonio Vashti, mujer transformada en un "bulto de carne" envuelto en tela cuyo rostro es "blanco como el moho"<sup>647</sup>, para quien es imperativo no formular siquiera comentario alguno contra la Máquina<sup>648</sup>.

Frente al conformismo de Vashti se erige la disidencia de Kuno, su hijo. Kuno desea ver las estrellas desde la superficie terrestre. Abandona por unas horas el ambiente artificial en que habitan sus congéneres y descubre que, contra lo que proclama el mito, algunos seres humanos han subsistido fuera de la Máquina. Al ser descubierto, Kuno es arrastrado de nueva cuenta a las entrañas del mecanicismo, pero su hallazgo le lleva a adquirir una nueva conciencia. "Nosotros crea-

<sup>641</sup> Morris, William, *News from Nowhere or an epoch of rest, being some chapters from a utopian romance*, en IBID, *News from Nowhere and other writings*, London, Penguin, 2004, p. 89.

<sup>642</sup> Cfr. Sargent, Lyman Tower, "The three faces of utopianism revisited", cit., p. 9.

<sup>643</sup> Suvin, Darko, "Utopianism from orientation to agency: what are we intellectuals under post-fordism to do?", *Utopian studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1998, p. 170.

<sup>644</sup> *Ibidem*. El subrayado es propio.

<sup>645</sup> Jameson, Fredric, *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 55-56.

<sup>646</sup> Forster, E. M., "The Machine Stops", cit., p. 117.

<sup>647</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>648</sup> *Idem*, p. 110.

mos la Máquina para obrar según nuestro arbitrio”, advierte a Vashti, “pero ahora no podemos obligarla a seguirlo. Nos ha robado nuestro sentido del espacio y nuestro sentido del tacto, ha manchado toda relación humana y ha restringido el amor a un acto carnal, ha paralizado nuestros cuerpos y nuestras voluntades, y ahora nos compele a adorarla. La Máquina se desarrolla –pero no según nuestros lineamientos. La Máquina avanza –pero no hacia nuestra meta”<sup>649</sup>.

Mientras que Vashti se niega a escuchar a Kuno, la Máquina presta profunda atención al desarrollo de sus ideas subversivas y opta por intentar prevenir que se repita el episodio. Durante los años siguientes a aquella ínfima fuga, impide cualquier ulterior exploración que permita adquirir un conocimiento de primera mano. Ansiosa por preservar la subordinación de todo hombre y toda mujer, fracciona y burocratiza incesantemente cualquier manifestación del saber humano. Con este objeto, se hace servir “con creciente eficiencia y decreciente inteligencia” hasta que no queda nadie en el mundo capaz de comprender “el monstruo como un todo”<sup>650</sup>.

Finalmente, sobreviene el desastre: la progresiva centralización lleva a la Máquina a fallar y, después, a detenerse totalmente cuando ya nadie puede repararla. A pesar de ello, la humanidad prevalece. Vashti y Kuno se reúnen en el caos provocado por el colapso. Con su último aliento, el otrora sedicioso Kuno profetiza que los exiliados por la Máquina, ocultos entre la niebla y los helechos, habrán de ocupar el vacío dejado por su civilización agonizante. La voz del narrador sustituye entonces a Kuno, y *desde otro lugar* –quizás el futuro en que la Máquina es un recuerdo remoto– manifiesta al lector que, antes de unirse a “las naciones de los muertos”, Kuno y Vashti consiguieron admirar “retazos del cielo immaculado”<sup>651</sup>.

*The Machine Stops* trasciende el mero afán satírico respecto a las expectativas utópicas que había caracterizado la literatura anti-utópica de los siglos previos. “En textos como el de Foster”, apunta Moylan, “la sociedad dibujada de manera ‘anti-utópica’ es evidentemente peor que aquella que el autor o los lectores conocen; no obstante, el retrato *no* obra para socavar la Utopía, sino más bien para abrir espacio a su reconsideración y refuncionalización aún en los peores tiempos”<sup>652</sup>. Con base en este relato distópico primigenio, por tanto, podemos afirmar que la distopía, considerada como género literario, encierra un anhelo utópico que ha sabido trascender lo que Ernst Bloch llamaba peyorativamente *wishful thinking*, la fantasía abstracta que añora mundos mejores, pero que no compromete esfuerzo alguno en su realización<sup>653</sup>.

Bloch recomendaba, en pro de la realización de las aspiraciones utópicas, cierta dosis de pensamiento *ad pessimum* “entendido como un correlato [de la esperanza] en el que de ninguna manera todos los días son noche, pero en el que tampoco [...] todas las noches son ya día”<sup>654</sup>. La esperanza necesita pesimismo, “mejor compañero de ruta que la confianza ciega”, aunque tampoco lo soporta en exceso. “Para toda decisión capital”, nos avisa Bloch, “el optimismo automático no es menos ponzoña que el pesimismo absolutizado, porque si el último sirve abiertamente a la reacción descarada [...] y ello lo hace con el propósito de descorazonar, el primero ayuda a la reacción solapada, con el propósito de que se cierren los ojos con tolerancia y pasividad”<sup>655</sup>.

La terrible herencia del siglo XX –desde Auschwitz y el *gulag* hasta el cambio climático; desde Hiroshima hasta la debacle social provocada por la globalización neoliberal y su corrupto sistema financiero– previno a nuestras generaciones sobre los peligros que encierra el optimismo fácil y ciego. Para retratar este desencanto heredado de la quiebra del *mito del progreso*, resulta pertinente recordar *in extenso* las duras palabras con que Octavio Paz, en la conferencia Nobel que dictara hacia el año de 1991 –esto es, en plena recta final del siglo XX– hizo un balance de su época (que también es la nuestra):

¿Cuándo se rompió el encanto? No de golpe: poco a poco. Nos cuesta trabajo aceptar que el amigo nos traiciona, que la mujer querida nos engaña, que la idea libertaria es la máscara del tirano. Lo que se llama “caer en la cuenta” es un proceso lento y sinuoso porque nosotros mismos somos cómplices de nuestros errores y engaños [...] vivimos la crisis de las ideas y creencias básicas que han movido a los hombres desde hace más de dos siglos [...] Muy pocas veces los pueblos y los individuos habían sufrido tanto: dos

<sup>649</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>650</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>651</sup> *Idem*, p. 146.

<sup>652</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 133.

<sup>653</sup> Cfr. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. 1, pp. 179 y ss.

<sup>654</sup> *Idem*, vol. 1, p. 241.

<sup>655</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 240-241.

guerras mundiales, despotismos en los cinco continentes, la bomba atómica y, en fin, la multiplicación de una de las instituciones más crueles y mortíferas que han conocido los hombres, el campo de concentración [...] Para nuestros abuelos y nuestros padres las ruinas de la historia –cadáveres, campos de batalla desolados, ciudades demolidas– no negaban la bondad esencial del proceso histórico. Los cadalsos y las tiranías, las guerras y la barbarie de las luchas civiles eran el precio del progreso, el rescate de sangre que había que pagar al dios de la historia. ¿Un dios? Sí, la razón misma, divinizada y rica en crueles astucias, según Hegel. La supuesta racionalidad de la historia se ha evaporado [...] Sus creyentes [...] edificaron poderosos estados sobre pirámides de cadáveres. Esas orgullosas construcciones, destinadas en teoría a liberar a los hombres, se convirtieron muy pronto en cárceles gigantescas. Hoy las hemos visto caer; las echaron abajo no los enemigos ideológicos sino el cansancio y el afán libertario de las nuevas generaciones. ¿Fin de las utopías? Más bien: fin de la idea de la historia como un fenómeno cuyo desarrollo se conoce de antemano. El determinismo histórico ha sido una costosa y sangrienta fantasía. La historia es imprevisible porque su agente, el hombre [sic], es la imprevisión en persona<sup>656</sup>.

Nótese que Paz no anuncia –como lo han hecho muchos en las últimas décadas– el *fin de las utopías*. Como el hombre sensato que fue, reconoce que no es la esperanza utópica la que ha tocado fondo, sino más bien la certeza baladí en su realización. Igualmente, nosotros podemos convenir que, en nuestros días, Utopía debe pasar por el tamiz de una *pesimismo militante* debido a que, como la esperanza misma, es *frustrable* por definición: está abierta hacia el futuro y, por ello, lleva en sí la precariedad de lo posible que todavía no ha sido consumado y puede fracasar<sup>657</sup>. A partir de este reconocimiento de la falibilidad inherente a la esperanza utópica es dable definir, en seguimiento de Irving Howe, los siguientes requisitos formales del texto distópico<sup>658</sup>:

- a) El señalamiento de imperfecciones en el contexto de una perfección social declarada.
- b) El vínculo irreductible con una idea (una *concepción de la justicia*) que a la vez es dramáticamente simple e históricamente compleja, un ideal que se ha convertido en una pasión imperiosa.
- c) La regulación habilidosa de todos los detalles de la vida social.
- d) La dilatación del sentido de lo probable en el lector, sin vulnerar su (hipotético) compromiso con lo plausible.
- e) La apelación a la habilidad del lector para realizar analogías entre las condiciones sociales narradas y su propia situación histórica.

Algunos cuentos de hadas realmente satisfacen estos requerimientos formales. De hecho, una de las distopías más importantes de todos los tiempos –*Animal Farm* (1945), de George Orwell– está precedida por un curioso subtítulo: “una historia de hadas” (*A Fairy Story*). Dedicaré la segunda parte de esta investigación a exponer detenidamente las notas distópicas registradas en las fábulas sobre Harry Potter, reservando algunas páginas del capítulo V al análisis de la proyección de diversas formas de opresión política sobre los mundos secundarios fraguados al amparo del género fantástico-maravilloso (y viceversa). En este punto de la exposición bastará con dejar enunciado que, entre los vicios institucionales que aquejan a la comunidad mágica en que Harry habita –esto es, los *desperfectos* inscritos en el registro icónico del texto– descuellan los siguientes:

- a) La estructura de gobierno de los magos y las magas está basada en un Ministerio de Magia conformado por una burocracia incompetente y corrupta, libre de cualquier forma de control legal o popular;
- b) El sistema de justicia criminal, en cuya cúspide se encuentra el centro penitenciario de Azkaban, es arbitrario e inusualmente cruel;
- c) Los magos y las magas ejercen un dominio arbitrario sobre otras especies de criaturas mágicas (gigantes, centauros, gente del mar);

<sup>656</sup> Paz, Octavio, “La búsqueda del presente”, *Vuelta*, Año XV, Número 170, enero de 1991, p. 13.

<sup>657</sup> Véase Bloch, Ernst, “Kann Hoffnung enttäuscht werden?”, en IBID, *Werkausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, vol. 9 (*Literarische Aufsätze*), p. 387.

<sup>658</sup> Cfr. Howe, Irving, “The fiction of Anti-Utopia”, en AAVV (Howe, Irving, ed.), *Orwell's Nineteen Eighty-Four: Texts, Sources, Criticism*, 2ª ed., New York, Harcourt, 1982, pp. 308-309.

- d) La riqueza social que disfrutaban los magos y las magas, amén de encontrarse desigualmente distribuida, ha sido construida sobre la esclavitud de los elfos domésticos, y
- e) Las relaciones de los magos y las magas entre sí están marcadas por rígidas jerarquías de clase y raza, al grado en que amplios sectores de la comunidad mágica consideran una virtud la “pureza de sangre”, esto es, la ausencia de mestizaje con las personas carentes de habilidades mágicas (*muggles*).



## SEGUNDA PARTE

## LAS LECCIONES POLÍTICAS DEL (INJUSTO) MUNDO DE HARRY POTTER

Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur.

**Horacio**  
*Sátiras I, I, 69-70*



# 4

## EL REGISTRO INDEPENDIENTE: LA DIGNIDAD DE LA PERSONA SEGÚN LAS ENSEÑANZAS DE ALBUS DUMBLEDORE

En un audaz –y afortunado– esfuerzo de innovación hermenéutica, Tom Moylan ha caracterizado la distopía como un género literario ambiguo, mediador entre las cualidades textuales propias de la utopía y la anti-utopía. Esto significa que el pesimismo y la convicción de que una sociedad mejor es posible mantienen dentro del texto distópico un complejo equilibrio que exige una lectura *problematizadora* del mismo, consciente del potencial crítico inherente a un modelo narrativo que, a pesar de presentar (por definición) una descripción detallada de “la peor entre las alternativas sociales” posibles, está abierto a expresar en algunas ocasiones cierta filiación “con una tendencia utópica” que expresa “un horizonte de esperanza”, mientras que otras veces se muestra preferentemente inclinado hacia “una disposición anti-utópica que descarta toda posibilidad de transformación” social y política. Sobre la base de estas consideraciones, el propio Moylan califica la distopía como “un ejercicio en una forma de textualidad híbrida políticamente cargada”<sup>1</sup>.

La flexibilidad en el discurso político inscrito en el texto distópico es favorecida por su estructura narrativa, que –como ha quedado dicho– está fundada en el rechazo que un personaje alienado manifiesta hacia la organización social que ocupa una posición dominante en el relato. La *mise en scène* distópica, por regla general, comienza de lleno en una sociedad profundamente inicua respecto a la cual –como señala Raffaella Baccolini– el elemento de extrañamiento se encuentra centrado en un personaje que cuestiona la hegemonía del orden establecido<sup>2</sup>. Esto implica que el texto distópico no recurre usualmente al viaje como elemento narrativo (aunque tampoco lo excluye totalmente) para provocar una sensación de extrañeza en el lector, sino que con este fin más bien exhibe la lucha que un individuo o un grupo de éstos emprende por alcanzar un pensamiento claro, veraz e independiente bajo un contexto social distorsionado por la injusticia<sup>3</sup>. Al respecto, explica Baccolini:

Mediante la memoria y los recuerdos, el ciudadano distópico regresa a tiempos y culturas pasadas, pero también lucha por un futuro mejor al imaginar que es libre. La memoria del pasado y el deseo tanto por un pasado que se ha ido como por un futuro más

<sup>1</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 147.

<sup>2</sup> Véase Baccolini, Raffaella, “Breaking the boundaries: gender, genre and dystopia”, en AAVV (Minerva, Nadia, ed.), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Ravenna, Longo Editore, 1992, p. 140.

<sup>3</sup> Cfr. Guardamagna, Daniela, “Viaggi in distopia”, en AAVV (Baccolini, Raffaella, Fortunati, Vita y Minerva, Nadia, eds.), *Viaggi in Utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1993, p. 423. Véase, asimismo, Parrinder, Patrick, “Entering dystopia, entering Erehwon”, *Critical Survey*, Vol. 15, Núm. 5, Enero de 2005, pp. 6-7.

amable están inseparablemente unidos y constituyen las características del viaje en el género distópico<sup>4</sup>.

Al vincular la reflexión de Baccolini con lo que ha quedado dicho previamente sobre el género distópico, queda claro que la expresión *viaje* es utilizada como sinónimo de *tomar distancia* o *perder familiaridad* respecto a las infamias sociales y políticas del presente. La distopía, como apuntara Theodor Adorno sobre *Brave New World*, genera una “visión pánica” que, en última instancia, “destruye la ilusión de la irrelevancia cotidiana”<sup>5</sup>. El *desplazamiento* en que se funda esta reacción, empero, es básicamente mental o intelectual, como sucede –paradigmáticamente– con Winston Smith en *Nineteen Eighty-Four*<sup>6</sup>. En el célebre *día luminoso y frío de Abril* con el que somos introducidos en la vida de Winston, sobre cada descansillo de la escalera por la que asciende el agotado personaje aparece, frente a la puerta del ascensor, el cartelón en que se encuentra impreso un enorme rostro que lo mira desde el muro, a cuyo pie aparece la leyenda: EL GRAN HERMANO TE VIGILA<sup>7</sup>. Y, sin embargo, Winston se coloca en un rincón de sus habitaciones que escapa visualmente del control omnipresente del Estado y, desde allí, lleva a cabo un acto que es calificado como “decisivo”<sup>8</sup>: rasgar con una pluma las bellas páginas del diario que ha adquirido en el mercado negro, con lo cual da inicio a su proceso de auto-conocimiento y rebelión. Algunos minutos después, escribe en forma reiterada, “voluptuosamente sobre el suave papel”, las siguientes palabras en “claras y grandes mayúsculas”: ABAJO CON EL GRAN HERMANO<sup>9</sup>. Con ello, Winston comete el *crimental* (*thoughtcrime*), delito del pensamiento que, bajo la égida totalitaria del Gran Hermano, “contenía en sí todos los demás”<sup>10</sup>. En cuanto miembro del Partido, evidentemente, no puede dejar de reconocer el riesgo que entraña este gesto casi íntimo de disidencia:

me matarán no me importa me dispararán en la nuca me da lo mismo abajo el gran hermano siempre le matan a uno por la nuca no me importa abajo el gran hermano...<sup>11</sup>

La ambigüedad política de la distopía aparece con especial claridad en este ejemplo. El conflicto entre la narrativa hegemónica integrada en el registro icónico (en el caso de *Nineteen Eighty-Four*, la “Oceania” gobernada por el Gran Hermano) y la contra-narrativa representada por el registro independiente (Winston Smith y su secreta animadversión por el régimen al que se encuentra sometido) conduce en potencia, como sucedería con cualquier ejercicio de resistencia política en la vida real, a un desenlace que oscila entre los dos extremos de lo que Tom Moylan denomina el *continuum distópico*: por un lado, la derrota total con la consecuente clausura de toda esperanza; por el otro, la concreción de nuevos horizontes utópicos en que, cuando menos, la acción liberadora del protagonista –aún cuando sea vencido en lo individual– prevalezca como un recuerdo capaz de inspirar futuras acciones de insumisión<sup>12</sup>. En este sentido, los alcances discursivos del género distópico bien podrían resumirse en una de las tantas frases subversivas que Yevgeni Zamyatin atribuye a la seductora I-330 en *Nosotros*: “El hombre [sic] es como una novela: hasta la última página no se sabe cómo acabará. De lo contrario no valdría la pena leerla”<sup>13</sup>.

En suma, el registro independiente puede ser calificado como el elemento narrativo que determina el perfil de cada distopía, dado que considerada ésta como género literario se encuentra abierta, en principio, a desenlaces que lo mismo pueden ser utópicos que anti-utópicos. Dicho registro resulta particularmente interesante en el caso de la narrativa *potteriana*, puesto que se encuentra formado por las perspectivas correspondientes a tres personajes distintos: Albus Dumbledore, Harry Potter y Hermione Granger. El primero de ellos –a imagen y semejanza del

<sup>4</sup> Baccolini, Raffaella, “Journeying through the dystopian genre: memory and imagination in Burdekin, Orwell, Atwood and Piercy”, en *idem*, pp. 343-344.

<sup>5</sup> Adorno, Theodor, “Aldous Huxley und die Utopie”, en *IBID*, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. X-1, p. 99.

<sup>6</sup> Cfr. Guardamagna, Daniela, “Viaggi in distopia”, cit., p. 421.

<sup>7</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, en *IBID*, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, p. 743.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 746.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 753.

<sup>10</sup> *Ibidem*

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> Moylan, Tom, “New ground: U. S. dystopias, nation and state”, en AAVV (Spinozzi, Paola, ed.), *Utopianism/Literary utopias and national cultural identities: A comparative perspective*, Università di Bologna/Comparative Thematic Network, Bologna, 2001, pp. 237-238.

<sup>13</sup> Zamyatin, Yevgeni, *Nosotros*, trad. y estudio introductorio de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 186 (Anotación 28<sup>a</sup>).

protagonista típico en el relato distópico- se encuentra plenamente inserto en la sociedad injusta; mientras que los dos últimos son extraños que se incorporan a ésta y, poco a poco, van adquiriendo conciencia sobre las iniquidades que en ella prevalecen.

Cabe adelantar que una peculiaridad adicional de la distopía *potteriana* reside en que, aunque los tres personajes coinciden en la necesidad de una extensa reforma política y social de la comunidad mágica y actúan en consecuencia, respecto a algunos problemas concretos -por ejemplo, la servidumbre de los elfos domésticos- sostiene opiniones divergentes que se ven reflejadas en las estrategias que cada uno adopta para afrontarlas. Hecha esta necesaria acotación, es preciso reconocer que la visión preponderante de este registro icónico tripartito corresponde a Dumbledore, quien posee la experiencia y la sabiduría indispensables para decidir, bajo un contexto social y político extremadamente inicuico, cuándo someterse al sistema jurídico y cuándo ignorarlo. En toda representación de una sociedad injusta está implícito un complejo dilema moral que, al comentar los textos *potterianos*, Jeffrey E. Thomas expresa en los siguientes términos: “el derecho no siempre lleva a la justicia, y la justicia en ocasiones requiere que violemos o soslayemos el derecho”<sup>14</sup>. Sabedor de que en la comunidad mágica esta paradoja es constante, Dumbledore suele ajustar sus actos a criterios extralegales de justicia y, al propio tiempo, “está comprometido en formar cuando menos algunos de los estudiantes de Hogwarts para alcanzar este más elevado plano moral”<sup>15</sup>. De ahí que el presente capítulo esté dedicado principalmente a discernir el discurso político que subyace a los actos sediciosos realizados (o apoyados) por el director del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería. Las aportaciones particulares de Harry y Hermione al registro independiente serán destacadas (en este capítulo o más adelante) únicamente en aquellos supuestos en que sean especialmente relevantes.

Antes de entrar propiamente en materia es preciso formular alguna advertencia sobre una persistente dificultad teórica inherente al análisis de la distopía literaria. La ambigüedad del texto distópico señalada -entre otros- por Moylan no ha sido cabalmente apreciada dentro de los estudios utópicos sino hasta fechas relativamente recientes. Entre las respuestas críticas a las tres grandes distopías de la primera mitad del siglo XX -*Nosotros*; *Brave New World* y *Nineteen Eighty-Four*- es factible apreciar una tendencia a fusionar las cualidades literarias y políticas de los textos anti-utópicos y distópicos. Ya ha sido señalado que, en sus orígenes, ambos términos fueron empleados en forma intercambiable para designar cualquier inversión del discurso utópico. Algunos autores -por ejemplo, Krishan Kumar- aún les utilizan (equivocadamente) como sinónimos<sup>16</sup>. Otros, como Darko Suvin, han conjeturado una relación jerárquica entre estas estrategias textuales tan distintas, estableciendo que toda anti-utopía “finalmente resulta ser una distopía, aunque explícitamente diseñada para refutar una eutopía de actualidad”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Thomas, Jeffrey E., “Rule of man (or wizard) in the Harry Potter narratives”, *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, p. 470.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 471. Al término de la Segunda Guerra Mundial, esta idea aparentemente iusnaturalista adquirió una fuerza renovada en el ámbito del discurso jurídico. Entre sus impulsores descuella Gustav Radbruch, quien sostuvo que el derecho positivo debe ser obedecido aunque sea injusto o inconveniente, a no ser que la contradicción entre aquél y la justicia alcance una medida intolerable. En este supuesto, el *derecho arbitrario* debe ceder ante la justicia: las leyes extremadamente inicuicas no suscitan el correspondiente deber de obediencia. Para sustentar este canon normativo, Radbruch adujo que los principios fundamentales de la moralidad humanitaria están integrados en el concepto de Derecho (*Recht*), de modo que aquellas normas que les contraviene, con independencia de su adecuación a los criterios formales de validez del ordenamiento jurídico al cual pertenecen, constituyen un *falso Derecho* (*unrichtiges Recht*), una mera apariencia de juridicidad. El problema de la obediencia debida a la ley injusta ciertamente ha sido objeto de un intenso y secular debate en los estudios jurídicos. Sin embargo, negar el estatus jurídico a las normas injustas -como hace Radbruch- acarrea más conflictos que soluciones: la existencia de la ley es una cuestión distinta a sus méritos morales (o la ausencia de éstos). Es preciso aclarar, entonces, que la lectura de los relatos *potterianos* propuesta por Jeffrey Thomas debe entenderse, para permanecer dentro del marco liberal que inspira al positivismo jurídico, en el siguiente sentido: la desobediencia a la ley injusta es, primordialmente, un problema de conciencia moral que no afecta la juridicidad de la norma impugnada. *Precisamente porque la ley constituye un ámbito normativo separado de la moralidad*, la obligación jurídica de obedecer las leyes no comporta el deber moral o político de sujetarse a ellas. Cfr. Radbruch, Gustav, *Arbitrariedad legal y derecho suprallegal*, trad. de María Isabel Azareto de Vázquez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1962. Para un análisis positivista puntual de las tesis desarrolladas por Radbruch, véase también Hart, H. L. A., “Positivism and the separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review*, Vol. 71, Núm. 4, 1958, pp. 617-621.

<sup>16</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 99 y 447, nota 2. El propio autor formula este mismo planteamiento en otros dos trabajos: *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991, pp. 26-27; y “Utopie et anti-utopie au XX siècle”, trad. al francés de Pierre-Emmanuel Dauzat, en AAVV (Sargent, Lyman Tower y Schaer, Roland, dirs.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, Bibliothèque Nationale de France/Fayard, 2001, p. 256. Para una crítica de la terminología empleada por Kumar, véase Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 129.

<sup>17</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom), *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, Londres, Routledge, 2003, p. 189.

Las causas de estas interpretaciones errátiles están intrínsecamente relacionadas entre sí: primero, la disputa ideológica entre dos modelos económico-políticos enfrentados –el capitalismo y el llamado *socialismo real*– que marcó la coyuntura histórica en que apareció la distopía literaria; y, segundo (como consecuencia de lo anterior), una hermenéutica que optó por hacer énfasis en el registro icónico del texto distópico, ignorando por tanto las formas en que el registro independiente determina sus significados. Suvin confirma inicialmente este diagnóstico en cuanto apunta que el *intertexto* –mismo que, en términos muy simplificados, puede describirse como el conjunto de elementos que permiten reconocer, dentro de una obra determinada, la presencia (o influencia) de otras obras o discursos– de la anti-utopía “históricamente ha sido el anti-socialismo”, puesto que “el socialismo fue la más fuerte eutopía ‘ordinariamente propuesta’ entre 1915 y 1975”<sup>18</sup>.

Es cierto que múltiples expresiones contemporáneas de la anti-utopía pueden identificarse con las diversas reacciones políticas contrarias al comunismo y el socialismo que se gestaron a lo largo del siglo XX, ya fueran formuladas por quienes siempre se asumieron como opositores ideológicos de tales doctrinas, ya por quienes hubiesen profesado cierta adhesión a éstas y, posteriormente, resultaron desilusionados a partir de su puesta en práctica<sup>19</sup>. Las raíces de lo que Kumar denomina *temperamento anti-utópico*, empero, son más antiguas y vastas, puesto que constituyen un punto de convergencia entre las “objeciones cristianas a la perfectibilidad”, la “oposición conservadora al cambio radical” y las “reflexiones cínicas sobre la incapacidad humana”<sup>20</sup>. Kumar remonta las raíces de la oposición utopía/anti-utopía a la disputa entre el pelagianismo y el agustinismo. En su opinión, autores utópicos como Wells o Bellamy pertenecen a la primera tradición, toda vez que niegan “el pecado original”, y creen en cambio que “los hombres [sic] pueden perfeccionarse a sí mismos mediante la creación del entorno adecuado”. Por el contrario, los autores anti-utópicos (según les califica el propio Kumar) como Huxley u Orwell pueden ser estimados como agustinianos en la medida en que sólo perciben “débiles criaturas humanas sucumbiendo continuamente a los pecados de la soberbia, la avaricia y la ambición, al margen de lo favorables que puedan ser las circunstancias”. Por supuesto, Kumar reconoce que no es necesario que los anti-utópicos manifiesten una fe expresa en el pecado original, sino que los tacha de agustinianos simplemente en cuanto suscriben una “visión pesimista y determinista de la naturaleza humana” que les conduce a “la convicción de que todos los intentos de crear la buena sociedad en este mundo están condenados a la futilidad”<sup>21</sup>.

Sin retroceder a tal extremo en la historia de las ideas, George Kateb igualmente reconoce que la anti-utopía es “una cristalización de numerosas ideas, actitudes, opiniones y sentimientos que han existido durante siglos”<sup>22</sup>. Entre los partisanos del pensamiento anti-utópico moderno Kateb incluye a “románticos y existencialistas, cristianos de cada rama mayor de la Cristiandad, liberales conservadores y conservadores liberales”<sup>23</sup>. Kateb compendia las actitudes y críticas que estos contrincantes ideológicos –tan disímiles entre sí– sostienen contra la utopía en tres “imperativos” básicos cuyo presupuesto común es una renuncia a la visión utópica, al margen del valor intrínseco que ésta pudiese tener<sup>24</sup>: a) la supuesta inexistencia de una vía –salvo la violencia que es, al propio tiempo, demasiado costosa y poco confiable– para asegurar el tránsito entre nuestra realidad y la sociedad utópica; b) la supuesta inexistencia de una vía para garantizar la conservación de los fines utópicos sin necesidad de recurrir a un régimen político opresivo, y c) la consideración de que los ideales utópicos, aplicados en forma permanente y universal, serían inaceptables o bien, en caso de que fueran aceptables, resultarían en hechos destructivos de otros ideales posiblemente más valiosos.

La distopía literaria, empero, no encuadra cabalmente en estos *imperativos anti-utópicos*. Tal como lo expresa Daniela Guardamagna, “en algunos casos la distopía no juega la función ‘reaccionaria’ de desmentir la posibilidad del utopismo, sino la función ‘terapéutica’ de desarrollar una crítica radical [...] tanto en confrontación con la ‘utopía muerta’, de la cual revela e ilumina [...] su esclerotización en ideología; como con una realidad respecto a la cual puede resultar una crítica

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> Cfr. Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 421.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 100. Lyman Tower Sargent igualmente sostiene que el anti-utopismo occidental “frecuentemente parece ser una expresión de la idea cristiana del ‘pecado original’”. Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 1, 1994, p. 21.

<sup>22</sup> Kateb, George, *Utopia and its enemies*, Nueva York, Schocken, 1972, p. 3.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 18.

más eficaz la ferocidad paródica de una imagen revuelta y distorsionada”<sup>25</sup>. Similarmente se expresa Mario Domenichelli, para quien la distopía “puede ser más radicalmente utópica que la misma utopía porque hace del presente un momento apocalíptico, terminal, del pasado”, abriéndolo de este modo a una “posibilidad no abstracta de insurgencia del *novum*”<sup>26</sup>. En tiempos de oscuridad y aún cuando toda esperanza parece agotada, el héroe o la heroína de estos *nuevos mapas del infierno* conserva la capacidad de desafiar al imperio de la sinrazón<sup>27</sup>. Así es como, paradójicamente, el registro independiente del texto distópico se ha constituido en uno de los principales refugios de los restos de utopía que han llegado hasta nuestros días desesperados, herederos del campo de concentración.

## 1. Registro independiente y *continuum* distópico

Hemos dicho que la crítica detallada de las operaciones formales que tienen lugar en el seno del texto distópico evolucionó muy lentamente, entre otras razones, porque –en palabras de Tom Moylan– “el despliegue de una simple oposición binaria entre la Utopía y la Anti-utopía borró el complejo *continuum* que se extiende entre estas poderosas fuerzas”<sup>28</sup>. La especificidad del género distópico resultó de este modo sepultada bajo las dos tendencias que informan el *temperamento anti-utópico*: por una parte, el escepticismo con relación a las aptitudes de los seres humanos para construir una sociedad justa; por otra, el temor opuesto, que percibe la utopía como una meta a nuestro alcance aunque, a la postre, pueda convertirse en una pesadilla (idea en que, huelga decir, están sintetizados los tres *imperativos anti-utópicos* propuestos por Kateb).

El sustrato antropológico de una u otra postura es radicalmente distinto. Mientras que la primera presupone que la humanidad es demasiado malvada o estúpida para erigir la sociedad ideal, la segunda considera que la institución de tal sociedad derivaría hacia una destrucción de la inquietud y la ambición que considera ingredientes esenciales del espíritu humano<sup>29</sup>. Ambas, no obstante, tienen en común una honda desconfianza hacia las aspiraciones utópicas, misma que bien podría resumirse con el juicio que Robert Burton obsequió a quienes le antecedieron en soñar horizontes sociales más justos y benévolos, desde More hasta Bacon, cuando calificara sus creaciones como “ficciones ingeniosas, más simples quimeras”<sup>30</sup>.

### 1.1. Breve recuento anti-utópico: del *homo miserabilis* al *horror utopiae*

Entre los textos que podemos adscribir a la primera corriente del discurso anti-utópico figuran dos obras clásicas que ya han sido mencionadas en el capítulo previo: *Mundus Alter et Idem*, de Joseph Hall; y *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift. Con la intención moralizante de exhibir los excesos humanos bajo la apariencia de falsos *paraísos* forjados a punta de necesidad, Hall nos introduce en un continente austral formado por cuatro regiones que representan, respectivamente, algunas de las *pravedades* contra las cuales pretende prevenir a sus lectores: Crapulia (el país de los glotones y los ebrios)<sup>31</sup>, Viraginia o Nueva Ginia (el país de las mujeres)<sup>32</sup>, Moronia (el país de los necios)<sup>33</sup> y Lavernia (el país de los ladrones)<sup>34</sup>. Por supuesto, el hecho de incluir a las mujeres, por mera razón de su condición de género, entre los más conspicuos representantes de la nequi-

<sup>25</sup> Guardamagna, Daniela, “Viaggi in distopia”, cit., p. 417. Cabe aclarar que algunos autores explican el *principio esperanza* mediante su fragmentación en tres vertientes: crítica, compensatoria y terapéutica. Desde este punto de vista, la *función crítica* del texto utópico está referida al escrutinio valorativo de la sociedad presente; la *función compensatoria* a la enmienda de los elementos percibidos como injustos a la luz de dicho escrutinio; y la *función terapéutica* al consecuente impulso de una radical reforma de la sociedad fincado enteramente en la voluntad humana y su actuación sobre el espacio público. Véase, en este sentido, Ramiro Avilés, Miguel Ángel. “Una aproximación a los diferentes modelos de sociedad ideal”, *Qi. Revista de pensamiento, cultura y creación*, Núm. 3, 2000, pp. 33-47.

<sup>26</sup> Domenichelli, Mario, “La fine della speranza”, en AAVV, *Per una definizione dell'utopia*, cit., p. 155.

<sup>27</sup> Fue Kingsley Amis quien bautizó en tales términos a las distopías que emergieron en la primera mitad del siglo pasado. Cfr. *New Maps of Hell*, Londres, First Four Square, 1963.

<sup>28</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 122.

<sup>29</sup> Cfr. Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 102.

<sup>30</sup> Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it*, Nueva York, New York Review of Books, 2001, p. 101.

<sup>31</sup> Hall, Joseph, *Un mundo distinto pero igual*, traducción, introducción y notas de Emilio García Estébanez, Madrid, Akal, 1994, Libro I.

<sup>32</sup> *Idem*, Libro II.

<sup>33</sup> *Idem*, Libro III.

<sup>34</sup> *Idem*, Libro IV.

cia humana, nos alerta sobre el catálogo de prejuicios y tópicos patriarcales en que se funda la creación de Hall. Al margen de este dato, la obra reviste especial interés porque, según la califica A. L. Morton, constituye “la primera de las utopías negativas o satíricas”<sup>35</sup>.

Existen múltiples indicios históricos que dan cuenta de cierta continuidad entre la pieza de More y el escrito de Hall. La traducción alemana de *Mundus Alter et Idem* que apareció en 1613 fue identificada como una *Utopiae Pars II (Segunda Parte de Utopía)*. Treinta años más tarde, la tercera edición latina de *Mundus* fue acompañada en el mismo volumen con la *New Atlantis* de Bacon y la *Civita Solis*, de Tommaso Campanella (1623), dos obras cuya filiación utópica es incuestionable y que, sin embargo, fueron acompañadas a la susodicha edición bajo el pretexto de una *propter affinitatem materiae* (afinidad en la materia)<sup>36</sup>. A partir de estos hechos cabe inferir que, desde un principio, la obra de Hall fue interpretada como un desarrollo *sui generis* de la utopía moreana.

En el caso de *Mundus Alter et Idem*, empero, el afán satírico se sitúa en las antípodas de aquél que anima la literatura utópica. La comparación con la *Utopía* de Thomas More hace evidente la diferente orientación de uno y otro texto. Hoy por hoy es un lugar común considerar que el Libro I de *Utopía* constituye una firme censura (catalogada por algunos como *satírica*) contra la injusticia social prevaleciente en el temprano siglo XVI, mientras que el Libro II contiene la propuesta subsecuente de un modelo de sociedad justa<sup>37</sup>. La obra de Hall no aborda estos temas, sino que más bien reprocha el febril anhelo de maravillas –naturales o humanas– que cautivó la imaginación de sus contemporáneos y vinculó, casi intuitivamente, los escritos utópicos con el descubrimiento del continente americano<sup>38</sup>. Frente a los *ardores peregrinos* que instaban a los europeos a visitar tierras extrañas y trabar conocimiento de sus pobladores, Hall expresa un desacuerdo que está insinuado en el mismo título del libro: las tierras lejanas no albergan novedad alguna, salvo que se considere como tal la consabida perfidia del ser humano. “Las cosas ajenas”, hace declarar Hall a uno de sus personajes, el francés Pedro Beroaldo, “se diferencian tan poco de las nuestras que incluso las que vemos por vez primera no logran parecernos nuevas”<sup>39</sup>. *Mundus Alter et Idem*: las tierras descritas en los relatos de viaje –y en las utopías– simplemente *aparentan* ser distintas dado que, en el fondo, reproducen todos los añejos vicios conocidos en Europa. Hall retuvo el elemento satírico tan caro a la forma utópica, pero sólo para efectos paródicos, con especial énfasis en la depravación y destructividad de la naturaleza humana<sup>40</sup>. De ahí que *Mundus Alter et Idem* haya sido definido como la *anti-Utopía* por antonomasia<sup>41</sup>.

*Gulliver's Travels* rezuma idéntica desconfianza hacia el ser humano, aunque constituye una obra más compleja que la anterior desde el punto de vista narrativo. Las historias relatadas en las dos primeras partes que la integran –esto es, aquéllas relativas a las estadias de Lemuel Gulliver en Lilibut y Brobdignag– pueden catalogarse llanamente como incisivas sátiras sobre la sociedad en que vivió Jonathan Swift; algunos pasajes de la tercera –en particular, la visita a la Academia de Lagado, que es una burlona respuesta a la visión utópico-científica de Francis Bacon– son abiertamente anti-utópicos, mientras que la cuarta parte está consagrada a retratar una ambivalente eutopía: la sociedad forjada por los Houyhnhnms, una raza de *caballos racionales*. Gregory Claeys y Lyman Tower Sargent consideran que, en su conjunto, la fusión entre estas distintas perspectivas inaugura, por sí misma, un subgénero dentro de la literatura utópica: el *gulliveriano*<sup>42</sup>. Con mayor envidia, Emile Cioran reconoce igualmente la singularidad de la obra al definirla –en forma casi poética– como una “Biblia del hombre desengañado, quintaesencia de las visiones no quiméricas, utopía sin esperanza”<sup>43</sup>. De cualquier forma, el elemento anti-utópico domina

<sup>35</sup> Morton, A. L., *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952, p. 25.

<sup>36</sup> Cfr. Wands, John Millar, “The early printing history of Joseph Hall's *Mundus Alter et Idem*”, *Papers of the Bibliographical Society of America*, Vol. 74, 1980, pp. 1-12.

<sup>37</sup> Por su claridad, entre la multitud de fuentes que tratan el tema es recomendable la lectura de Morton, A. L., *The English Utopia*, cit., pp. 35-45.

<sup>38</sup> Sobre las correlaciones entre el surgimiento de la tradición utópica y los descubrimientos geográficos que tuvieron lugar a partir del siglo XVI, véase Davis, J. C., “L'utopie et le Nouveau Monde 1500-1700”, trad. al francés de William Olivier Desmond, en AAVV, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, cit., pp. 104-125.

<sup>39</sup> Hall, Joseph, *Un mundo distinto pero igual*, cit., “Ocasión del viaje y ÐÐÐÐÐÐÐÐÐÐÐÐ”(p. 69).

<sup>40</sup> Véase Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 105. En términos análogos, Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 209-210.

<sup>41</sup> Cfr. Wands, John Millar, “Antipodal imperfection: Hall's *Mundus Alter et Idem* and its debt to More's *Utopia*”, *Moreana*, Vol. 69, 1981, pp. 85-100.

<sup>42</sup> Claeys, Gregory y Sargent, Lyman Tower, “Aux marges de l'utopie: satires et robinsonnades”, trad. al francés de Pierre-Emmanuel Dazaut, en AAVV, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, cit., p. 184.

<sup>43</sup> Cioran, Emile, *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1988, p. 107.

el tono general de la narración<sup>44</sup>, que puede ser resumido en el duro veredicto que el Rey de Brobdingnag emite sobre los ingleses y sus instituciones tras escuchar las exaltadas alabanzas que Gulliver invierte en describirlas:

Mi pequeño amigo Grildrig; habéis hecho de vuestro país el más admirable panegírico. Habéis probado claramente que la ignorancia, la pereza y el odio pueden ser en ocasiones los ingredientes apropiados para formar un legislador; que quienes mejor explican, interpretan y aplican las leyes son aquellos cuyos intereses y habilidades residen en pervertirlas, confundirlas y eludir las [...] De nada de lo que habéis dicho resulta que entre vosotros sea precisa perfección ninguna para aspirar a cualquier posición; ni mucho menos que los hombres sean ennoblecidos en atención a sus virtudes, ni que los sacerdotes asciendan por su piedad y sus estudios, ni los soldados por su comportamiento y su valor, ni los jueces por su integridad, ni los senadores por el amor a su patria, ni los consejeros por su sabiduría [...] por lo que he podido colegir de vuestro relato y de las respuestas que con gran esfuerzo os he sonsacado y arrancado, no puedo por menos que deducir que *el conjunto de vuestros nativos es la más perniciosa raza de pequeñas y odiosas alimañas que la Naturaleza haya nunca permitido que se arrastre por la superficie de la tierra*<sup>45</sup>.

En *Mundus Alter et Idem*, Hall plantea un par de contrapartidas eutópicas a las costumbres corruptas de los cuatro países explorados por su *viajero académico*. Dichas regiones son *Tierra Santa* y *Frugiona*, mismas que en el mapa adjunto a la obra se encuentran respectivamente designadas como *ignota etiam adhuc* y *adhuc incognita*: aún desconocidas<sup>46</sup>. La primera encarna el temor de Dios; la segunda, la templanza. Una y otra suponen sendas alternativas (evidentemente, desde el punto de vista religioso y puritano asumido por Hall) para todas las personas que, rechazando la impiedad y la maldad en sus más diversas manifestaciones, optaran por ser trabajadoras, sobrias, honestas o incluso santas. Swift, por el contrario, no concede a la humanidad siquiera una infima esperanza. El contraste entre los Yahoos –homínidos que Gulliver describe como profundamente repugnantes, al grado en que confiesa que nunca antes en sus viajes había encontrado “un ser sensible tan detestable en todos los aspectos”<sup>47</sup>– y los Houyhnhnms puede llegar a ser sencillamente desolador. Prueba de ello es el efecto que sobre el propio Gulliver tiene la conciencia de que no es, en sustancia, distinto de los Yahoos. “Es imposible”, declara afligido, “pintar el horror y el asombro que sentí cuando aprecí en aquel animal abominable una perfecta figura humana”<sup>48</sup>.

A raíz de este descubrimiento y tras su expulsión de la isla habitada por los caballos pensantes (con el sucesivo retorno a Inglaterra), Gulliver resulta transformado, conforme describe la evolución del personaje George Orwell, en “una especie de anacoreta irreligioso cuyo único deseo es vivir en algún lugar aislado donde pueda dedicarse a meditar sobre la bondad de los Houyhnhnms”<sup>49</sup>. El propio Orwell considera que este giro narrativo puede interpretarse como una tentativa extrema emprendida por Swift para “humillar al Hombre [sic] al recordarle que es débil, ridículo y, sobre todo, que apesta”<sup>50</sup>. El autor de *Nineteen Eighty-Four* concluye –en mi opinión, con pleno acierto– que una cosmovisión política consecuente con estas premisas antropológicas es necesariamente reaccionaria o nihilista, toda vez que quienes asumen estos puntos de vista por regla general pretenden impedir “que la sociedad se desarrolle en alguna dirección que pudiese desmentir su pesimismo”<sup>51</sup>.

Al margen de estas (y otras) diferencias que es factible identificar entre ambas obras, tanto *Mundus Alter et Idem* como *Gulliver's Travels* representan buenos ejemplos para mostrar que, en sus orígenes, la narrativa anti-utópica fue una mera forma distorsionada de la utopía literaria cuya carga negativa se encontraba dirigida antes hacia la situación histórica del autor o la constitución

<sup>44</sup> Cfr. Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., pp. 107-108.

<sup>45</sup> Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels*, Londres, Penguin, 1994, Parte II, Cap. VI. El énfasis es propio.

<sup>46</sup> En la edición de *Mundus Alter et Idem* que he venido citando (véase *supra*, nota 31 del presente capítulo), el aludido plano aparece entre las páginas 64 y 65. El mapa se encuentra asimismo reproducido, con el número de ilustración 104, en “Voyages au pays de nulle part”, en AAVV, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, cit., p. 144.

<sup>47</sup> Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels*, cit., Parte IV, Cap. II.

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> Orwell, George, “Politics vs. Literature: An examination of *Gulliver's Travels*”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, Boston, Godine, 2000, vol. 4, p. 206.

<sup>50</sup> *Idem*, pp. 119-120.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 120.

envilecida del ser humano que contra ciertos *peligros* presuntamente inherentes al pensamiento utópico. “Nadie en el temprano periodo moderno”, explica J. C. Davis sobre este particular, “crítico las utopías –aquellas de More, Bacon o Campanella, por ejemplo– por considerarlas peligrosas”. Cuando mucho, fueron percibidas como “irreales” o “ateas”, cualidades que se complementaban mutuamente. Después de todo, en aquellos tiempos el ateísmo, como aclara el propio Davis, era un síntoma de irrealidad<sup>52</sup>.

El siglo XIX sería testigo de una transmutación en tales circunstancias. Los avances científicos y las teorías sociales en boga –particularmente, el socialismo– contribuyeron a fortalecer las expectativas en una transformación radical inminente de la convivencia humana<sup>53</sup>. El *no-lugar* inscrito en el texto utópico adquirió entonces una proximidad cotidiana que no había conocido previamente. Krishan Kumar refiere el impacto cultural que tuvieron estas novedosas circunstancias de la siguiente manera:

Un tema que para Swift o Voltaire pudo ser objeto de una grotesca chanza se convirtió para el siglo XIX en grave materia de posibilidad práctica. La Utopía podía ser realizada... *quelle horreur!*<sup>54</sup>

Dos textos marcaron puntualmente la metamorfosis concomitante en las estrategias narrativas del género anti-utópico: *The coming race* (1871), de Edward Bulwer-Lytton, y *Erewhon* (1872), de Samuel Butler<sup>55</sup>. El primero relata la historia de un joven aventurero que, mientras explora las galerías de una mina de carbón, descubre la monumental ciudad de los Vril-ya, una raza superior de maravillosas criaturas aladas. Último eslabón del darwinismo, los Vril-ya han sabido emplear en su provecho el atemorizante poder del *vril*, una fuerza energética capaz de iluminar las tinieblas del mundo subterráneo, hacer funcionar complejos motores o modelar la inteligencia... pero también de aniquilar a la humanidad<sup>56</sup>. “Cuanto más pienso”, cavila en las líneas finales del libro su protagonista, “en un pueblo que, en regiones ocultas a nuestra vista y consideradas inhabitables por nuestros sabios, desarrolla poderes muy superiores a nuestras más disciplinadas fuerzas, y virtudes respecto a la cuales nuestra vida, social y política, se vuelve antagónica a medida que progresa, más devotamente ruego a Dios que transcurran muchas edades antes de que emerjan a la luz del sol nuestros inevitables destructores”<sup>57</sup>. Este tinte apocalíptico importa una motivación suficiente para que Moylan y Kumar evalúen *The coming race* como un compendio de las ansiedades burguesas vigentes en las últimas décadas del siglo XIX: la raza subterránea que, atrincherada detrás de sus descubrimientos tecnológicos, amenaza la vida en la superficie terrestre evoca no sólo una crítica contra los males sociales que puede acarrear el progreso científico, sino también una prevención contra los riesgos inscritos en los anhelos utópicos<sup>58</sup>.

*Erewhon* (anagrama de *Nowhere*, “ningún lugar”) replica asimismo al implacable avance de la ciencia que –aparentemente– haría realidad las promesas utópicas. En *Gulliver's Travels*, Swift ya había hecho escarnio de la mentalidad científica: cierto investigador de la Academia de Lagado, por citar un solo (y escatológico) ejemplo, se encuentra empeñado en revertir los excrementos humanos hasta la materia alimenticia que les ha causado<sup>59</sup>. No obstante –como ha quedado indicado–, aquello que para Swift era simplemente un comentario ingenioso sobre el deseo de prodigios que, en sus tiempos, constituyó (al menos ocasionalmente) un poderoso motor de la investigación científica, había adquirido para Butler un inquietante realismo. *Erewhon* refleja el temor hacia un cosmos totalmente predecible, determinado y mecanizado. Los habitantes de *Erewhon*, amedrentados ante la posibilidad de que las máquinas, al evolucionar, finalmente los esclavizaran, deciden destruirlas. Butler nos hace saber que, para llegar a tal determinación, fueron avisados sobre los peligros que corrían por un solitario *académico*, quien les persuadió para ello –entre otros– con los siguientes razonamientos:

<sup>52</sup> Davis, J. C. “The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought”, *Anglophonia/Caliban. French Journal of English Studies*, Núm. 3, 1998, p. 57. En términos similares, Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 104.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 109. He respetado el énfasis del original.

<sup>55</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 131.

<sup>56</sup> Bulwer-Lytton, Edward, *The coming race*, Londres, Routledge, 1967, pp. 28 y ss.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>58</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 109. En el mismo sentido, Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 132.

<sup>59</sup> Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels*, cit., Parte III, Cap. V. Para una crítica sobre las opiniones francamente retrógradas que Swift sostuvo en materia científica, véase Orwell, George, “Politics vs. Literature: An examination of *Gulliver's Travels*”, cit., pp. 209 y ss.

[...] el sirviente se desliza mediante imperceptibles movimientos hacia el amo, y hemos llegado a una situación tal que, aún actualmente, el hombre [sic] sufriría terriblemente al dejar de beneficiarse de las máquinas. Si todas las máquinas fueran aniquiladas en un momento, de manera que, salvo el cuerpo descubierto con el que nació, ni un cuchillo, harapo u objeto similar fuera dejado al hombre [sic]; y todo el conocimiento de las leyes mecánicas le fuera arrebatado, en forma que no pudiera fabricar más máquinas, y toda la comida elaborada con máquinas fuera destruida, de modo que la humanidad fuera abandonada como si estuviera desnuda en una isla, nos habríamos extinguido al cabo de seis semanas. Unos pocos individuos miserables podrían resistir, pero aún éstos, en un año o dos, serían peor que monos. La misma alma del hombre [sic] se debe a las máquinas; es una cosa hecha a máquina: él piensa como piensa, y siente como siente, a través del trabajo que las máquinas han labrado a su servicio, y la existencia de éstas es un *sine qua non* para él, como lo es la suya para ellas. Este hecho nos impide proponer la aniquilación completa de la maquinaria, pero ciertamente indica que debemos destruir tantas de ellas como posiblemente podamos, a menos que estemos dispuestos a permitirles que nos tiranicen aún más<sup>60</sup>.

Algunas líneas más adelante, el imaginario profesor argumenta que “el cuerpo del hombre [sic] ha llegado a ser lo que es” en virtud de un proceso evolutivo desarrollado a lo largo de “muchos millones de años” que, sin embargo, “nunca avanzó con una rapidez análoga a aquélla en que lo hacen las máquinas”<sup>61</sup>. La celeridad en la adquisición del conocimiento desquicia a los *erewhonianos*, quienes objetan expresamente el progreso científico, tolerándolo sólo en el supuesto en que elogie “el sentido común de las personas”<sup>62</sup>. Con turbadora ambigüedad, *Erewhon* –definido por Ann-Barbara Graff como una mixtura narrativa en que coexisten el desarrollo de la cultura occidental, su reversión y su aberración<sup>63</sup>– aborda así las inquietudes de una sociedad victoriana en que, a diferencia de lo ocurrido durante los siglos previos, la ciencia y la utopía habían tomado caminos separados<sup>64</sup>. Ann-Barbara Graff plantea una sugerente explicación a este fenómeno histórico. Para Graff, el rechazo a los adelantos científicos es plenamente comprensible en el contexto del tardío siglo XIX: la investigación y las nuevas teorías habían brindado un poderoso impulso a todas las esferas del conocimiento pero, al mismo tiempo, habían generado una creciente inseguridad respecto a la veracidad o la certeza de las explicaciones sobre el mundo y el ser humano que hasta ese momento habían sido aceptadas<sup>65</sup>. La pérdida de fe en la estabilidad del saber secular derivó entonces hacia una amplia resistencia contra toda innovación intelectual<sup>66</sup>.

El impacto de este ambiente cultural sobre el pensamiento utópico fue enorme, habida cuenta de que comenzó a resultar notorio –según apunta un conocido lugar común– que *el sueño de felicidad de un ser humano puede convertirse en la pesadilla de otro*. Hasta ese momento, es factible apreciar cierta convicción compartida en que la ciencia proveería los cimientos tecnológicos y materiales desde los cuales la sociedad ideal podría ser alcanzada. Con base en esta premisa, fue posible atribuir al saber científico una considerable virtud utópica: la potencial reducción de la naturaleza a patrones regulares y predecibles<sup>67</sup>. Semejante percepción de la ciencia cambió drásticamente cuando se comprendió que el creciente empleo de tecnología en los procesos productivos había traído como consecuencia una considerable pérdida de iniciativa en el trabajo humano. En este sentido se encuentra perfilada la escalofriante denuncia formulada por Karl Marx (cuya actualidad, desgraciadamente, no puede negarse): “el obrero se hace cada vez más dependiente [...] de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal [...] se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una acti-

<sup>60</sup> Butler, Samuel, *Erewhon*, en IBID, *Erewhon and Erewhon Revisited*, Londres, Dent, 1932, p. 147. El *manifiesto* contra la mecanización que inspira a los *erewhonianos* –conocido como *El Libro de las Máquinas*– se encuentra parcialmente “traducido” en los capítulos XXIII, XXIV y XXV de *Erewhon* (en la edición citada, pp. 140-163).

<sup>61</sup> *Idem*, p. 152.

<sup>62</sup> *Idem*, pp. 134-135.

<sup>63</sup> Graff, Ann-Barbara, “Administrative nihilism: evolution, ethics and Victorian satire”, *Utopian Studies*, Vol. 12, Núm. 2, 2001, p. 41.

<sup>64</sup> Sobre la convergencia entre el surgimiento del pensamiento utópico y la consolidación de la moderna ciencia occidental, véase (aunque considerando las prevenciones apuntadas en el capítulo previo sobre la estrecha categorización de las sociedades ideales defendida por este autor) Davis, J. C., “Utopia, science and social science”, en AAVV (Kamenka, Eugene. ed.), *Utopias*, Melbourne, Oxford University Press, 1987, pp. 83 y ss.

<sup>65</sup> Cfr. Graff, Ann-Barbara, “Administrative nihilism: evolution, ethics and Victorian satire”, cit., p. 38.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>67</sup> Cfr. Davis, J. C., “Utopia, science and social science”, cit., p. 84.

vidad abstracta y un vientre”<sup>68</sup>. Marx también hace notar que, en cuanto “el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor”<sup>69</sup>. De esta manera, para unos el perfeccionamiento tecnológico significó un incremento en la riqueza y en el tiempo de ocio mientras que, para otros, implicó la automatización absoluta o la eliminación de su fuente de trabajo. No parece descabellado suponer que esto fue lo que los *erewhonianos* anticiparon y pretendieron evitar mediante su revuelta contra el maquinismo<sup>70</sup>.

La consideración del socialismo en la literatura utópica siguió una evolución similar a la apuntada respecto a la ciencia. Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, escritores como H. G. Wells y Bernard George Shaw (ambos miembros activos de la Sociedad Fabiana) emplearon incansablemente la ficción utópica, por un lado, para satirizar el capitalismo y, por otro, como instrumento didáctico y propagandístico al servicio del socialismo. Las condiciones les favorecían: en la transición entre los dos siglos, por vez primera en la historia los partidos socialistas fueron apoyados por nutridos sectores de la población. Más tarde, la Revolución Rusa desvió los anhelos socialistas del utopismo para conducirlos, en cambio, a la observación y el elogio de la realidad soviética<sup>71</sup>. Estos sucesos crearon un ambiente de relativa certidumbre –que posteriormente se probaría falsa– en la próxima realización del sueño socialista lo que, a su vez, provocó una poderosa reacción de repulsa entre quienes pensaban que éste inevitablemente derivaría hacia una esclavitud y una barbarie nunca antes vistas. Kumar realiza el siguiente balance de aquellos enfrentamientos iniciales entre los partisanos de la utopía (socialista) y sus enemigos:

[...] justo como la utopía prestó las técnicas persuasivas de la imaginación literaria a la causa de las modernas ideas sobre la ciencia y el socialismo, así también la anti-utopía obsequió los mismos medios a la revuelta contra la modernidad. Al igual que la utopía, la anti-utopía inventó órdenes sociales enteros, en toda su particularidad. Pero mientras que el orden utópico era *perfecto*, en el sentido moral del término, el orden anti-utópico era meramente *perfeccionado*, en el sentido social. Era la espantosa perfección de algún sistema o idea modernos. Y mientras las sociedades utópicas eran *ideales*, en el sentido de lo mejor posible, la sociedad anti-utópica representó solamente la victoria o tiranía de la *idea*. En ambos casos, el lector era invitado a vivir la vida en una sociedad entendida conforme a un principio. Sin embargo, en uno la respuesta esperada frente a esta experiencia era el gozo; en el otro, el horror<sup>72</sup>.

El panorama mundial pronto habría de alterar el delicado equilibrio entre ambas corrientes. Tras la barbarie desplegada en la Gran Guerra (1914-1918), resultaba virtualmente imposible mantener un optimismo indiscriminado respecto al futuro de la humanidad. Asimismo, durante las subsecuentes décadas de los veinte y los treinta, como certeramente comenta Barbara Goodwin, múltiples factores –verbigracia, las crisis económicas, las constantes amenazas a la paz o la inestabilidad de las democracias liberales– conspiraron para extender en Occidente un creciente clima de desesperación<sup>73</sup>. Bajo la imponente sombra proyectada por las ruinas –materiales y sociales– producidas por el conflicto bélico, las razones que en los años previos habían dado sustento a las esperanzas utópicas comenzaron a flaquear o, de plano, se esfumaron.

No obstante, los movimientos fascistas que ascendieron durante el periodo de entreguerras en Italia y Alemania rescataron algunos rasgos del utopismo<sup>74</sup>. El propio Benito Mussolini tituló *Utopía* a cierta revista fundada en el año de 1913<sup>75</sup>. El interés por las cuestiones utópicas durante el régimen fascista se extendería prácticamente hasta sus últimos días: en el año de 1941, Carlo

<sup>68</sup> Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1981, Primer Manuscrito (Salario, III), p. 54. Del mismo modo, el *Manifiesto del Partido Comunista* deplora que, en los procesos productivos automatizados, el proletario se convierta “en un simple apéndice de la máquina”, del que “sólo se exigen las operaciones más mecánicas, más monótonas y de más fácil aprendizaje”. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, en IBID, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, tomo I, p. 117.

<sup>69</sup> Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, cit., Primer Manuscrito (Salario, V), p. 55.

<sup>70</sup> Cfr. Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 109.

<sup>71</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia. A study in theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1982, pp. 47-48.

<sup>72</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 125.

<sup>73</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 48. Sobre las tendencias apreciables en la recepción del discurso eutópico al término de la Primera Guerra Mundial, véase también Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., pp. 224-225.

<sup>74</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 235.

<sup>75</sup> Rouvillois, Frédéric, “Utopie et totalitarisme”, en AAVV, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, cit., p. 321.

Curcio –un intelectual vinculado al *Partito Nazionale Fascista* (PNF)– reeditó los relatos utópicos de varios autores del *cinquecento*, entre quienes contamos a Francesco Patrizi da Cherso (*La Città Felice*, 1553) o Ludovico Agostini (*La repubblica immaginaria*, 1588)<sup>76</sup>. Por lo que atañe al caso alemán, incluso Ernst Bloch reconocía en 1937 que el Tercer Reich simbolizaba, en principio, “el sueño ideal, social y revolucionario de la herejía cristiana”, es decir, “el sueño de un tercer evangelio y de un mundo que lo incorporase”, aunque en manos de los nazis fuese desvirtuado y empleado como instrumento de engaño demagógico<sup>77</sup>. Igualmente, George Orwell reconoció algunas características de las utopías científicas postuladas algunos años antes por H. G. Wells en el régimen nacionalsocialista. “Mucho de aquello que Wells ha imaginado y por lo que ha trabajado”, asentaría en un ensayo que le valió la enemistad de su mentor, “está físicamente presente en la Alemania Nazi. El orden, la planeación, la promoción estatal de la ciencia, el acero, el hormigón, los aeroplanos están todos allí, pero al servicio de ideas propias de la Edad de Piedra”<sup>78</sup>.

Debemos reconocer entonces que, a lo largo del periodo de entreguerras, los ataques totalitarios contra los modernos valores de libertad e igualdad efectivamente adoptaron en algunas ocasiones las formas del utopismo. No debe extrañarnos que el fascismo, al igual que otras ideologías, recurriese a la utopía como instrumento de persuasión política. Tal como he asentado en páginas anteriores, el pensamiento utópico no está adscrito a una sola ideología, de modo que *formalmente* o como mera expresión de un *wishful thinking* corrupto cabe la posibilidad de que existan planteamientos utópicos de corte fascista<sup>79</sup>. En este supuesto se impone la necesidad de una crítica sobre el *contenido ideológico* presente en tales manifestaciones del discurso utópico, pero a partir de ello no es dable justificar una vinculación absoluta entre éste y el fascismo u otras ideologías totalitarias o autoritarias. Semejante generalización es insostenible en términos lógicos y empíricos. El fascismo, por ejemplo, también recurrió al panfleto para difundir sus posiciones ideológicas, lo cual no significa que toda literatura panfletaria pueda calificarse como fascista.

La dureza de las condiciones históricas que rodearon a los dos grandes conflictos bélicos del siglo XX, empero, hicieron pasar inadvertido este matiz. Agobiados por los bríos que los liderazgos de Yosif Stalin y Adolf Hitler inyectaron al totalitarismo tanto a la izquierda como a la derecha del espectro ideológico, los círculos liberales recurrieron al *anacronismo* a modo de técnica argumentativa e imputaron a un heterogéneo grupo de pensadores o revolucionarios (aunque no necesariamente utopistas) que literalmente llevaban siglos muertos la responsabilidad de dichos regímenes<sup>80</sup>. El *listado negro* de estos presuntos paleo-totalitarios incluyó nombres tales como Platón, Jean Jacques Rousseau, François-Noël (alias *Gracchus*) Babeuf, Georg Wilhelm Friedrich Hegel o, por supuesto, Karl Marx. Como es sabido, tampoco Thomas More y su modelo de sociedad ideal salieron indemnes del ejercicio regresivo. Aún al día de hoy, autores como Frédéric Rouvillois afirman la existencia de un vínculo simétrico –“*juego de espejo*”– entre el utopismo y las ideologías totalitarias<sup>81</sup>. Significativamente, por una parte Rouvillois entiende la utopía como una *premonición* del totalitarismo<sup>82</sup> y, por otra, reconduce éste a una *realización* de los sueños utópicos<sup>83</sup>. La relación entre uno y otro concepto queda así establecida en términos sucesivos, como si se tratase de un proyecto seguido por su ejecución.

Quien primeramente utilizó esta técnica de análisis *retroactivo* fue Richard Howard Sttaford Crossman en *Plato Today* (1937), una obra que sugiere –bástenos este aserto como muestra del tenor general apreciable en ella– que Platón hubiese aprobado el fascismo y, más aún, aplaudido el éxito obtenido por Hitler en la difusión propagandística del nacionalsocialismo como un modelo paradigmático del empleo de las *nobles mentiras* que tan útiles son a los gobernantes<sup>84</sup>. La

<sup>76</sup> Cfr. AAVV (Curcio, Carlo, ed.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, Bolonia, Nicola Zanichelli, 1941. Curcio colaboró ampliamente en el *Dizionario di Politica* publicado por el PNF hacia 1940. Agradezco a Miguel Ángel Ramiro Avilés esta referencia.

<sup>77</sup> Bloch, Ernst, *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, pp. 126-128.

<sup>78</sup> Orwell, George, “Wells, Hitler and the World State”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 2, p. 143.

<sup>79</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, *Utopía y derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 53.

<sup>80</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., pp. 92-93.

<sup>81</sup> Rouvillois, Frédéric, “Utopie et totalitarisme”, cit., p. 316.

<sup>82</sup> *Ibidem*

<sup>83</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>84</sup> Crossman, Richard Howard Sttaford, *Plato today*, 2ª ed., Londres, Allen & Unwin, 1963, p. 144. Para un comentario sobre esta obra véase, además del texto citado en la nota previa, Goodwin, Barbara, “Utopia defended against the liberals”, *Political studies*, Vol. 28, Núm. 3, 1980, p. 385.

*noble mentira*, cabe recordar, es el mito fundacional de la república platónica que, por un lado, sostiene la hermandad natural de todos los ciudadanos y las ciudadanas de la *polis* (en cuanto afirma que su madre y nodriza común es la tierra que habitan) y, por otro, dispone una estructura diferenciada de clases como resultado de la intervención divina (porque fue un dios quien supuestamente utilizó diferentes metales en la fabricación de sus respectivas almas). Esta (falsa) convicción, indica Platón, motivaría con fuerza a los miembros de la comunidad política –comenzando por sus gobernantes– para cuidar activamente de ella<sup>85</sup>.

Hay una inmensa desproporción histórica en tildar a Platón como proto-nazi a raíz de la tesis de la *noble mentira*. Hitler concibió la propaganda como “un arma intelectual” que “sólo se puede utilizar con éxito contra las muchedumbres”, y exigió por tanto que fuese adaptada a “la capacidad receptiva del menos inteligente de los individuos” a efecto de garantizar su máxima eficacia. “Es menester”, apuntó enfáticamente, “que la elevación mental de la propaganda sea tanto menor cuanto más grande sea la muchedumbre que deba conquistar”<sup>86</sup>. La *noble mentira* platónica, en cambio, está destinada en primer lugar a los gobernantes con el propósito de inspirarles cierto *espíritu público*. Podemos convenir en la lectura que sobre ella propone Malcolm Schofield: es una *mentira* porque intenta persuadir a los ciudadanos de falsedades sobre su origen, naturaleza y crianza; pero Platón la califica como *noble* porque involucra formas de comunicar verdades sobre la *polis* ideal y el comportamiento que ésta requiere<sup>87</sup>. Antes que una única herramienta de propaganda para el control de masas, Platón plantea una *parábola política*: una ficción moralmente admirable encaminada a afianzar el compromiso personal con el bien de la ciudad. En el diálogo platónico, Sócrates y sus interlocutores se imaginan a sí mismos como constituyentes absolutos de una ciudad nueva, incluidos los mitos fundacionales que en el siglo IV a. C. eran comunes entre las ciudades-estado de la región ática y las orillas del Mediterráneo y del Mar Negro<sup>88</sup>. Más de dos mil años después y a la luz de la experiencia alemana durante la Primera Guerra Mundial, Hitler proyectó la propaganda como un artificio bélico destinado a cohesionar un colectivo nacional en torno a determinado grupo de influencia. En términos históricos, ambos objetivos políticos resultan virtualmente inconmensurables.

Pese a su magra solidez historiográfica, la fórmula tuvo éxito y pronto ganó adeptos. Al poco tiempo echaron mano del estilo crítico inaugurado por Crossman diversos liberales, entre quienes podemos mencionar a Karl Popper y Jacob Leib Talmon. Debemos sobre todo al primero la conversión del vocablo *utopismo* en sinónimo de *totalitarismo* y, por consiguiente, su caracterización como una tradición contraria a la llamada *sociedad abierta*. En *The Open Society and its Enemies* (1945), Popper llegaría a afirmar que la aproximación utópica a la sociedad sólo puede ser “salvada” [sic] mediante “la creencia platónica en un ideal absoluto e inmutable, acompañada de dos supuestos adicionales, a saber: (a) que existen métodos racionales para saber de una vez por todas en qué consiste este ideal, y (b) cuáles son los mejores medios para su realización”<sup>89</sup>. Según Popper, trasladada a la esfera de la *convivencia política*, la suma de estos factores de índole fundamentalmente *epistemológica* justifica la institución de un gobierno centralizado, violento y potencialmente dictatorial<sup>90</sup>. Esto se debe a que, desde la óptica liberal que asume Popper, los fines perseguidos por la comunidad política no deben estar definidos por el saber y la voluntad de unos pocos, sino que deben ser argumentados –en competencia con otros posibles fines propuestos– entre personas razonables con el objeto de persuadirlas sobre su conveniencia.

Popper considera además que tales fines deben encontrarse referidos a los males concretos e inmediatos de la sociedad, en vez de apuntar a su abstracta perfección última<sup>91</sup>. Luego, el problema básico que percibe en lo que denomina *ingeniería utópica* reside en que atribuye a los utopistas una actitud básicamente irrazonable, consistente en determinar (platónicamente) un esquema del Estado ideal como presupuesto para definir el curso subsecuente de toda acción política. El debate sobre los fines últimos de la sociedad, piensa Popper, no puede resolverse exclusivamente mediante argumentos racionales, de modo que los desacuerdos en torno a su definición degeneran en violencia. En sus propias palabras:

<sup>85</sup> Platón, *República*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992, Vol. IV, Libro III, 414 b-c y ss.

<sup>86</sup> Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, 1940, pp. 193 y ss.

<sup>87</sup> Schofield, Malcolm, “The Noble Lie”, en AAVV (Ferrari, G. R. F., ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 159.

<sup>88</sup> Cfr. Platón, *República*, cit., Libro VII, 519 c.

<sup>89</sup> Popper, Karl, *The open society and its enemies*, 5ª ed., Londres, Routledge, 1995, p. 161.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 158.

No puede establecerse ninguna decisión acerca de objetivos por medios puramente racionales o científicos [...] afirmar que no podemos determinar los fines científicamente o por métodos racionales equivale a decir que las diferencias de opinión sobre el Estado ideal no pueden ser limadas mediante el método de la argumentación. Tendrán el carácter de diferencias religiosas, y no puede haber tolerancia alguna entre esas diferentes religiones utópicas. Los objetivos utópicos están diseñados para servir como base para la acción política racional, y dicha acción sólo parece posible si se ha elegido definitivamente el objetivo. Por ende, la única posibilidad del utopista es vencer o aplastar a sus utopistas rivales, esto es, aquéllos que no comparten sus propios objetivos utópicos o, dicho en otras palabras, que no profesan su misma religión utópica [... El utopista] Tiene que ser muy radical en la eliminación y extirpación de todas las concepciones heréticas rivales [...] Los ingenieros utopistas deben convertirse en seres omniscientes y omnipotentes. Se convierten en dioses. No debe haber otros dioses por encima de ellos<sup>92</sup>.

Unos cuantos años después, en *Histoire et Utopie* (1960), Emil Cioran lanzaría un ataque análogo contra el utopismo. Pese a que los presupuestos ideológicos asumidos por el filósofo rumano difícilmente son reconducibles a una mínima ética liberal, las conclusiones que alcanza en torno al fenómeno utópico presentan múltiples coincidencias con los planteamientos adelantados por Karl Popper. Podría parecer sorprendente encontrar ecos popperianos en el nihilismo conservador de Cioran pero, tal como apunté algunos párrafos arriba, el discurso anti-utópico ha tendido numerosos puentes entre el conservadurismo y el liberalismo<sup>93</sup>. Por ello resulta pertinente dedicar un comentario específico a la postura que Cioran guarda con relación a la utopía, toda vez que compendia en forma insuperable las dos grandes ideas –esto es, la imposible redención de la naturaleza humana y/o los peligros inscritos en la realización de los sueños utópicos– que históricamente han sustentado la anti-utopía en sus más diversas expresiones.

Brevemente, podemos –siguiendo a Barbara Goodwin– describir a Cioran como un ultra-hobbesiano<sup>94</sup>. El presupuesto fundamental de sus tesis políticas es la propensión humana al mal y el daño. “En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva”, escribe, “me sorprende que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin del mundo”. Para Cioran, los hombres y las mujeres que cohabitan en una ciudad están destinados a aborrecerse mutuamente, “pero no están a la altura de su odio”: confían la destrucción recíproca a la clandestinidad del pensamiento, y sólo ocasionalmente se permiten “alguna sacudida” que “aproveche a los instintos”. La convivencia en la *polis* es, en el fondo, una precaria *calma de la ferocidad*: las comunidades humanas únicamente subsisten merced a una “mediocridad” y una “impotencia” generalizadas, que a su vez aseguran “su duración y su estabilidad”<sup>95</sup>.

George Kateb afirma que “el argumento más impresionante contra el utopismo, sobre la base de aquello que es necesario hacer para establecer una sociedad utópica, es el mundo real tal cual es”<sup>96</sup>. Cioran despliega con exasperante maestría esta índole de razonamiento. En su concepto, la historia aniquila cualquier expectativa en un mundo mejor: “Para los Tácitos, no tiene sentido hablar sobre una Roma *ideal*”<sup>97</sup>. La utopía, entonces, es básicamente una idea insensata: otra versión del *cielo nuevo y la nueva tierra* prometidas en los textos bíblicos del Apocalipsis, pero con omisión del cielo y canjeando la *tierra* por una *ciudad*. Por eso la esperanza utópica equivale a una “parusia degradada, modernizada” que, no obstante, sirve como consuelo lo mismo a quienes están inmersos en la indigencia que a las personas incapaces de soportar la desolación de su presente sin aferrarse al fantasma futuro de un mundo distinto<sup>98</sup>. A unos y otros, empero, Cioran recuerda que “utopía [...] significa *ninguna parte*”<sup>99</sup>.

Implacable, acusa enseguida al utopista de ingenuidad o estupidez debido a que “[l]a idea misma de una ciudad ideal es un sufrimiento para la razón, una empresa que honra al corazón y descalifica al intelecto”<sup>100</sup>. Sin embargo, más allá de su hipotética ineptitud para comprender las

<sup>92</sup> Popper, Karl, “Utopia and Violence”, *The Hibbert Journal*, Vol. XLVI, 1947-1948, pp. 112-113.

<sup>93</sup> Véase, en este sentido, Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 96.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>95</sup> Cioran, Emile, *Histoire et utopie*, cit., p. 103.

<sup>96</sup> Kateb, George, *Utopia and its enemies*, cit., p. 67.

<sup>97</sup> Cioran, Emile, *Histoire et utopie*, cit., p. 111.

<sup>98</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>100</sup> *Idem*, p. 114.

motivaciones humanas, Cioran reconviene a los utopistas la osadía de bosquejar “una felicidad hecha de idilios geométricos, de éxtasis reglamentados, de mil asquerosas maravillas”<sup>101</sup>. El anhelado utópico, “hostil a la anomalía, a lo diferente, a lo irregular”, sólo puede servir como patria a los fantoches. Cioran piensa que la vida se resuelve en “ruptura, herejía, derogación de las normas” y que, en obsequio de ello, el ser humano es fundamentalmente “herejía de segundo grado” y “victoria de lo individual, del capricho”<sup>102</sup>. Al afirmar un bienestar predefinido como deber, la utopía aniquila esta singularidad y adquiere dimensiones irremediabilmente maléficas:

Constituir una sociedad donde, según una etiqueta terrorífica, nuestros actos sean catalogados y reglamentados; donde, a causa de una caridad llevada hasta la indecencia, otros se preocupen por nuestros más íntimos pensamientos, es transportar las congojas del infierno a la edad de oro, o crear, con la ayuda del diablo, una institución filantrópica<sup>103</sup>.

Al igual que muchos de sus contemporáneos, Cioran estima que el comunismo “lejos de ser un producto circunstancial, un accidente histórico, es el heredero de los sistemas utópicos”<sup>104</sup>. Tal aserto probablemente responde a que, tras la caída del nazismo, tanto el liberalismo como el conservadurismo centraron sus referentes polémicos en los regímenes del llamado *socialismo real* y su mediocre gestión –por decirlo amablemente– de, cuando menos, cuatro libertades fundamentales: la personal (que incluye los derechos a no ser detenido arbitrariamente y a ser juzgado conforme a los principios del debido proceso); la de prensa y opinión; la de reunión y, finalmente, la de asociación (por virtud de la cual es factible constituir aquellas agrupaciones que, como los sindicatos o los partidos, constituyen una de las principales garantías del pluralismo político). Sin embargo, es preciso reconocer que la conclusión a la que llega Cioran también obedece a dos operaciones sucesivas de reducción ideológica consistentes, primero, en empatar el pensamiento marxista con el comunismo (sin considerar otras derivaciones del mismo como es, verbigracia, la socialdemocracia) y, segundo, en identificar esta última ideología, *tout court*, con el pensamiento utópico.

Los destinos del marxismo, el *socialismo real* y la utopía quedaron así inseparablemente vinculados. “La tradicional antipatía marxista al utopismo”, asienta mordazmente Kumar al respecto, “ha sido retribuida con una antipatía burguesa al marxismo como utopía”<sup>105</sup>. Cuando el mundo asistió al derrumbe de los regímenes políticos de Europa Oriental entre los años de 1989 y 1991, estaban dadas las condiciones para que múltiples voces se alzaran anunciando la *muerte de la utopía*. Casi medio milenio tras la publicación del opúsculo de Thomas More, el diagnóstico que siguió a la estrepitosa crisis política del socialismo real fue la bancarrota de los sueños utópicos<sup>106</sup>. *L'utopia capovolta*, dictaminaba Norberto Bobbio en *La Stampa* el 9 de junio de 1989: el intento histórico de llevar a la práctica una sociedad libre de miseria y opresión se había disuelto en su contrario. En palabras del propio Bobbio:

Ninguna de las ciudades ideales descritas por los filósofos se propuso como modelo que alcanzar. Platón sabía que esa república ideal de la que había hablado con sus amigos no estaba destinada a existir en ninguna parte de la tierra, sino que tan sólo era una verdad, como decía Glauco a Sócrates, “en nuestros discursos”. En contraste, sucedió que la primera utopía que trató de entrar en la historia, de pasar del reino de los “discursos” al de las cosas, no sólo no se realizó, sino que se está poniendo de cabeza, ya casi se halla al revés, en los países en los que se puso a prueba, y se está convirtiendo en algo que se parece cada vez más a las utopías negativas, existentes por ahora tan sólo en los discursos (piénsese en la novela de Orwell)<sup>107</sup>.

<sup>101</sup> *Ibidem*

<sup>102</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>105</sup> Kumar, Krishan, *Utopianism*, cit., p. 94.

<sup>106</sup> Cfr. Kumar, Krishan, “The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy”, *Theory and Society*, Vol. 21, Núm. 3, Junio de 1992, pp. 311 y ss.

<sup>107</sup> Bobbio, Norberto, “La utopía puesta al revés”, trad. de José Fernández Santillán, en *IBID*, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 381. Evidentemente, cuando alude a “la novela de Orwell” Bobbio se refiere a *Nineteen Eighty-Four*. El artículo citado también cuenta con una traducción al inglés que fue publicada en el número 177 de la revista *New Left Review* (correspondiente a los meses de septiembre y octubre de 1989), bajo el título “The Upturned Utopia”, entre las páginas 37 a 39, inclusive.

Es posible, por supuesto, oponer una refutación plausible a cada una de las objeciones anti-utópicas. Primero, la equiparación entre los regímenes totalitarios y los planteamientos utópicos (sin mayores matices o distinciones) puede valer como un recurso retórico altamente emotivo, pero es insostenible en cuanto se admita el poco rigor implícito en la aplicación de una categoría propia de las sociedades masificadas e hiper-tecnológicas de nuestros días a un concepto que hunde sus raíces en tiempos pre-industriales<sup>108</sup>. Segundo, por lo que atañe a la cuestión metodológica, la formulación abstracta de ideales normativos no es patrimonio exclusivo de la tradición utópica (como parece sugerir Popper), sino un ejercicio discursivo común en el ámbito epistemológico de la Filosofía Política que, además, está sujeto a las prácticas científicas –crítica o verificación– que operan normalmente en el contexto de una comunicación libre de coacciones<sup>109</sup>. Tercero, las consecuencias políticas que pretenden desprenderse del anterior reparo epistemológico tampoco resisten el contraste con muchos de los textos utópicos clásicos, en los que es dable identificar unas rudimentarias garantías de la libertad entendida en el sentido lockeano –concepto sobre el que volveré más adelante–, esto es, como sometimiento a una norma pública que excluye la actuación arbitraria de los poderes estatales<sup>110</sup>. Cuarto –es necesario insistir en ello–, el pensamiento utópico no está circunscrito a una ideología concreta (el socialismo), sino que distintas ideologías pueden desarrollarse a través de su forma particular. Quinto, en cuanto discursos críticos y contra-hegemónicos, tanto la utopía como el socialismo no han perdido vigencia tras las llamadas *revoluciones de 1989*, sino que han adquirido incluso mayor relevancia en vista de las injusticias sociales (llanamente, la miseria en que se encuentran condenadas a vivir millones de personas) que todavía no han sido resueltas<sup>111</sup>. La cuenta pendiente que evidenciara Bobbio en aquel año conserva su vigencia. “El comunismo histórico fracasó”, anota el profesor italiano, “pero los problemas permanecen, precisamente esos mismos problemas [...] que la utopía comunista resaltó y consideró que eran solucionables”<sup>112</sup>.

Bástenos esta escueta enumeración de los argumentos usualmente invocados para defender el utopismo frente a sus adversarios. Para efectos del presente estudio, más que replicar a éstos interesa evidenciar el contexto discursivo en que operó la recepción de las tres distopías llamadas *clásicas* o *canónicas* –*Nosotros*, *Brave New World* y *Nineteen Eighty-Four*– publicadas en la primera mitad del siglo XX<sup>113</sup>. A lo largo del siguiente apartado procuraré mostrar cómo un vasto sector de la crítica soslayó las cualidades utópicas subyacentes a la –entonces novedosa– estrategia textual distópica, así como la importancia que reviste el registro independiente en la apertura de textos preponderantemente pesimistas hacia horizontes utópicos que involucran una radical transformación social.

## 1.2. La distopía como fábula para rebeldes (con causa)

El párrafo –escrito en francés– de Nicolas Berdiaeff que fuera elegido por Aldous Huxley como epígrafe para encabezar *Brave New World* bien podría considerarse un epítome de las tendencias anti-utópicas nacidas a raíz de las tremendas vicisitudes sociales, económicas y políticas que convulsionaron el siglo XX. El problema con las utopías, advierte Berdiaeff, no consiste –como ordinariamente se cree– en que sean irreales o irrealizables. Antes bien sucede todo lo contrario. *Les utopies sont réalisables*. Luego, la cuestión más importante que, con relación al utopismo, enfrentan “los intelectuales y la clase cultivada” consiste en averiguar los medios para evitar su definitiva puesta en práctica y así “retornar” a una sociedad “no utópica, menos ‘perfecta’ y más libre”<sup>114</sup>.

<sup>108</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 98. En el mismo sentido, Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias. The imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 125.

<sup>109</sup> Goodwin, Barbara, “Utopia defended against the liberals”, cit., pp. 388-390. Véase, asimismo, Habermas, Jürgen, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en IBID, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 2ª ed., trad. de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1991, pp. 77 y ss.

<sup>110</sup> Cfr. Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “The law-based utopia” en AAVV (Goodwin, Barbara, ed.), *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass, 2001, p. 244. Véase también, en torno al referido concepto de libertad, Locke, John, *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en IBID, *Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. IV, §22.

<sup>111</sup> Kumar, Krishan, “The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy”, cit., p. 338.

<sup>112</sup> Bobbio, Norberto, “La utopía puesta al revés”, cit., p. 383.

<sup>113</sup> Sobre la calificación de dichos textos en los términos apuntados, véase Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, “Dystopia and histories”, en AAVV, *Dark horizons*, cit., p. 1.

<sup>114</sup> Huxley, Aldous, *Brave New World*, introducción de David Bradshaw, Londres, Vintage, 2004, p. xxvii.

Sin embargo, sabemos *a priori* (puesto que así lo he manifestado en reiteradas ocasiones a lo largo de estas páginas) que *Brave New World* no es un relato anti-utópico, sino que representa una de las expresiones más acabadas de la literatura distópica. Si resulta difícil esclarecer esto es porque –como también ha quedado apuntado– la crítica ha sido errática en la apreciación de los dispositivos narrativos característicos del género, situación a la que contribuyeron ampliamente dos circunstancias: primero, la confusión terminológica entre “distopía” y “anti-utopía”; y, segundo, el sesgo adquirido por el discurso anti-utópico durante el siglo XX. Aunque debemos admitir que la significación política y social de los relatos distópicos ha sido siempre reconocida y debatida, también es preciso señalar que no ha sucedido lo mismo con aquellos aspectos relacionados con su especificidad textual<sup>115</sup>. Un recuento de las principales posturas críticas que, durante la segunda mitad del siglo XX, fueron adoptadas con relación a las distopías canónicas antes mencionadas nos será sumamente útil para evidenciar esto y, al propio tiempo, discernir la forma en que evolucionó la recepción –en términos hermenéuticos y heurísticos– de las convenciones típicamente distópicas.

En 1955, Theodor Adorno describía la pesadilla social retratada en *Brave New World* como un “campo de concentración que, liberado de su contradicción, se tiene a sí mismo por Paraíso Terrenal”. Huxley, afirma Adorno, acertó en no hacer concesión alguna “a la infantil superstición según la cual los supuestos excesos de la civilización técnica se equilibran por sí mismos en el constante progreso”<sup>116</sup>. No obstante ello, Adorno vislumbra en *Brave New World* cierta maligna predisposición a presentar el desarrollo totalitario del capitalismo como algo inevitable. En su opinión, Huxley profetiza una “entropía de la historia” que “se pone al servicio de la apariencia que multiplica necesariamente la sociedad contra la que él mismo se mueve”. Adorno reprueba que, pesar de objetar “el espíritu del positivismo”, Huxley “se queda en los *shocks* sin rebasarlos, se queda en la inmediatez vivida, registrando como hecho incuestionado la apariencia social”<sup>117</sup>. Cual “liberal benthamiano”, Huxley pronostica “un progreso hacia la mayor felicidad posible del mayor número posible”: su mayor originalidad radica en que “ese progreso no le gusta”<sup>118</sup>.

Haciendo honor a sus raíces marxistas, Adorno entiende esta forma de cultivar la crítica social como una frivolidad. “Es ocioso”, reprocha a Huxley, “ponerse a llorar sobre lo que será de los seres humanos el día que desaparezcan del mundo el hambre y la ansiedad” cuando, al día de hoy (puesto que esta situación no ha perdido actualidad), “ese mundo es un botín, gracias precisamente a la lógica de esa civilización a la que la novela no sabe levantar acusación más grave que la del aburrimiento de su Tierra de Jauja [*Schlaraffenlandes*], inalcanzable por principio”<sup>119</sup>. Hinchido de ficticia preocupación por la desgracia que podría infligir al ser humano la utopía realizada, Huxley sostiene los daños –mucho más directos y reales– provocados por la economía del beneficio por interés propio. Adorno concluye que *Brave New World* únicamente persigue administrar las injusticias inherentes al sistema capitalista de producción mediante una *actitud parasitaria* respecto a la historia, y encerrarlas así en una narrativa que evade cualquier reflexión reveladora en torno al “momento de una praxis capaz de detonar el infame continuo” según el cual *las cosas siempre han sido así y no pueden ser de otro modo*<sup>120</sup>.

Desde presupuestos similares (esto es, partiendo de una postura crítica hacia el capitalismo) y aproximadamente en la misma época, Gaylord Le Roy emprendería una comparación entre la novela de Huxley y *Nineteen Eighty-Four*. Ambos, aduce Le Roy, son “libros diseñados más para horrorizar que para entretener”, puesto que “retratan la sociedad del mañana como una en que las personas serán condicionadas, estandarizadas y deshumanizadas; en que el pasado habrá sido obliterado; en que la lectura y el pensamiento serán actividades sospechosas y la individualidad un crimen”<sup>121</sup>. La más impactante similitud que Le Roy encuentra en estos textos consiste en que ninguno contiene entre sus páginas un mínimo atisbo de atenuación de los terrores que buscan inspirar. En ello reside, desde su punto de vista, el devastador potencial nocivo de dos obras enderezadas a “fortalecer la creencia [...] en que nada puede ser hecho para salvar al hombre moderno [sic] de la crisis básica de nuestros tiempos”. De ahí que, para Le Roy, tanto *Brave New World* como *Nineteen Eighty-Four* comporten sendas contribuciones (aunque con mayor

<sup>115</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 122.

<sup>116</sup> Adorno, Theodor, “Aldous Huxley und die Utopie”, cit., p. 99.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>118</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>121</sup> Le Roy, Gaylord, “A. F. 632 to 1984”, *College English*, Vol. 12, Núm. 3, Diciembre de 1950, p. 135.

perfidia en el segundo caso) a la perpetuación del inmovilismo social y político provocado por el “pesimismo que constituye una conspicua propensión en el pensamiento contemporáneo”<sup>122</sup>.

La corriente crítica contraria a Adorno y Le Roy –esto es, el liberalismo anticomunista de la posguerra– puede ilustrarse adecuadamente mediante la entusiasta respuesta que Philip Rahv obsequió a *Nineteen Eighty-Four*. Rahv reputa a Orwell como un “genuino humanista” que atravesó “la escuela del movimiento revolucionario sin asumir sus actitudes bruscamente doctrinarias” merced a su apego por “las tradiciones primarias de la mentalidad empírica británica”<sup>123</sup>. Congruente con este juicio, Rahv celebra la creación de Orwell –a la par que *Darkness at Noon* (1941), de Arthur Koestler– en cuanto expresión privilegiada del “melancólico género [literario] de mediados de siglo” que sirvió como realista amplificador de las “ilusiones perdidas” y la “Utopía traicionada”. Orwell, asevera Rahv, ha prestado un gran servicio a la humanidad al mostrar el feroz rostro de las esperanzas utópicas “con la espantosa simplicidad de un trauma, como el abismo en que el futuro se despeña”. Hasta Orwell, la utopía había sido concebida como parangón del “buen futuro”. Después de él, sólo quedaba hablar –emulando la *neolengua* en que se sustenta la égida del Gran Hermano– sobre su *a-futuro* (*unfuture*)<sup>124</sup>. Sin embargo, Rahv considera que el aspecto más “notable” del libro no se agota en la mera “prognosis”, sino que reside básicamente en su “poderoso compromiso con el presente”<sup>125</sup>. A su juicio, *Nineteen Eighty-Four* constituye un formidable “antídoto contra la enfermedad totalitaria”. Quien lo lea, piensa Rahv, habrá captado “el significado del comunismo” y estará poco dispuesto a caer en las manos de “los O’Briens del Este” que pueden *romper sus huesos* (sic) hasta hacerle “gritar con amor hacia el Gran Hermano”<sup>126</sup>.

Es indudable que estas dos precoces posturas en torno a la literatura distópica (una anticapitalista, la otra proliberal) se encuentran fuertemente influidas por el discurso anti-utópico dominante en la época. Existe, empero, una sutil diferencia entre una y otra: mientras que Adorno y Le Roy se pronuncian a favor de una respuesta política que niegue –y probablemente transforme– aquellas condiciones sociopolíticas que estiman indignas; Rahv prefiere interpretar las obras de Orwell y Koestler como una detracción intelectual referida exclusivamente a la izquierda y el utopismo, sin llegar a cuestionar siquiera en forma indirecta el sistema social vigente<sup>127</sup>. La primera estrategia crítica derivó hacia la configuración teórica del género distópico; la segunda, hacia la consolidación de la anti-utopía contemporánea.

En 1956 George Woodcock haría una importante aportación para la distinción semántica entre una y otra al deslindar dos clases de autores a quienes designó, respectivamente, como “anti-utópicos” y “ex-utópicos”. En este último grupo ubicó a H. G. Wells, Bernard Shaw y Arthur Koestler, escritores cuya carrera estuvo marcada por “algún tipo de fe utópica, íntimamente conectada con una pérdida de confianza en la eficacia de un ideal democrático fundado en seres humanos ordinarios”<sup>128</sup>. Habiendo desesperado tanto del presente como de un porvenir más benévolo, los *ex-utópicos* se vieron al fin “condenados en la negación pesimista” que deriva hacia “el rechazo del hombre [sic] tal como lo hemos conocido”. En el bando contrario –los *anti-utópicos*– Woodcock sitúa a Aldous Huxley y George Orwell, en quienes aún encuentra viva la convicción de que la humanidad podrá prevalecer sobre la “distorsión del progreso”: la derrota presente no anula, para ellos, la posibilidad de una victoria ulterior. “El hombre [sic]”, reconoce Woodcock en una alusión embrionaria al registro independiente del texto distópico, “es su héroe”. Desde una perspectiva hermenéutica, ello significa que *Brave New World* y *Nineteen Eighty-Four* representan sendas “parábolas de advertencia” en las que se anuncia que, “aún en esta hora tardía”, los seres humanos estamos a tiempo para “evitar la ceguera moral que puede producir las tragedias representadas entre sus páginas”<sup>129</sup>. Por consiguiente, la sombría visión de mundos esclavizados que comparten Huxley y Orwell “no es necesariamente medida de su desesperación”, sino expre-

<sup>122</sup> *Idem*, p. 137-138.

<sup>123</sup> Rahv, Philip, “The Unfuture of Utopia”, en AAVV (Howe, Irving, ed.), *Orwell's Nineteen Eighty-Four: Texts, Sources, Criticism*, 2ª ed., Nueva York, Harcourt, 1982, p. 310. Este ensayo fue originalmente publicado en la revista *Partisan Review* durante el año de 1949.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 311.

<sup>125</sup> *Idem*, pp. 312-313.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 315.

<sup>127</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 123.

<sup>128</sup> Woodcock, George, “Five who fear the future”, *New Republic*, 16 de abril de 1956, p. 17.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 18.

sión de “su odio hacia la servidumbre” y “sus ansias por la perpetuación de la libertad y los valores a ella asociados”<sup>130</sup>.

A medida que los estudios utópicos progresaron durante la década de los sesenta, la crítica continuó debatiendo sobre la sustancia negativa del texto distópico, pero también comenzó a prestar mayor atención a su *modus operandi* formal<sup>131</sup>. En el año de 1962, Irving Howe distinguiría provechosamente entre el pensamiento conservador clásico apreciable en escritores como Gilbert Keith Chesterton o Hillaire Belloc, para quienes “la idea de utopía” equivale a “la impía negación de las limitaciones del género humano, o un síntoma de ingenuidad política, o una fantasía a la vez trivial y aburrida”; y la nueva seducción “anti-utópica” apreciable en Zamyatin, Huxley y Orwell, que “deriva no tanto del horror suscitado por una posible visión del mañana”, sino del hallazgo existencial del escritor que, de cara a un futuro largamente deseado, “se encuentra a sí mismo azotado por el espanto”<sup>132</sup>. En otras palabras, Howe opina que el pesimismo que destila la obra de estos autores obedece a un desengaño desconocido por épocas previas: ya no se trata de lidiar con la *negación* del progreso, sino de asimilar la pesadilla que acecha en su *realización*. Después de todo, asienta Howe, “incomparablemente más doloroso que cuestionar la existencia de Dios, es dudar sobre la validez de su creación”<sup>133</sup>.

Howe abrió asimismo el debate en torno a las propiedades formales de los textos que designa como “anti-utópicos”, e incluso propuso un catálogo de ellas (explicado en el capítulo previo) que ha conservado aún en nuestros días una gran relevancia teórica<sup>134</sup>. En su concepto, el problema literario básico de la “ficción anti-utópica” consiste en “aprender a leerla de acuerdo a sus propias premisas y límites” que, en algunos puntos, difieren profundamente del marco narrativo que encuadra las “novelas ordinarias”. Siguiendo a Northrop Frye, Howe colige que la “anti-utopía” es una derivación contemporánea de la *sátira menipea*<sup>135</sup>. Fundado en este presupuesto, afirma que la “ficción anti-utópica” aspira a comunicar una idea fundamental: la proyección de un mundo en que “la individualidad se ha vuelto obsoleta y la personalidad un signo de subversión”. Por eso –y con ello advierte anticipadamente la trascendencia del registro independiente en las distopías– sostiene que “[l]as figuras mayores en dichos libros son necesariamente grotescas y evocan personas que han perdido el poder del habla y deben reconquistarlo”. Aquellas relaciones humanas que en la “novela ordinaria” constituyen las “premisas” de la fabulación, en la “novela anti-utópica” son “posibilidades evocadas”, una “esperanza nostálgica usualmente inconsciente hasta la página final”<sup>136</sup>. Con esta observación, Howe adelanta también un reconocimiento al potencial emancipador latente en la *extrañeza negativa* que es inherente al género distópico. Así, concluye que la “novela anti-utópica” aún es dependiente de la “idea de utopía”, lo cual entraña “una cualidad esencial de toda la literatura moderna” que “únicamente es capaz de adquirir conciencia” sobre determinados valores “mediante imágenes de su violación”<sup>137</sup>.

Amén de la fecunda contribución crítica realizada por Howe, 1962 representaría un momento cardinal en la delimitación teórica de la distopía literaria en cuanto también fue testigo de la publicación del primer libro enteramente dedicado al análisis de la materia: *From Utopia to Nightmare*, de Chad Walsh. Dicho autor –identificado en su época como uno de los más ilustres representantes del pensamiento neoconservador estadounidense<sup>138</sup>– opone a la utopía una contraparte casi proporcional que designa como *utopía invertida* (*inverted utopia*) o *distopía*, misma que –desde su punto de vista– consiste en “una sociedad imaginaria presentada como inferior a cualquier sociedad civilizada que exista actualmente”. Uno y otro género, afirma Walsh, son distinguibles en función de los fines que persiguen: mientras que la utopía puede ser lo mismo una sátira oblicua de la sociedad presente que una simple tentativa para imaginar un modelo de convivencia perfecto; la utopía invertida involucra un ataque ya contra determinadas tendencias sociales, ya contra la propia idea y posibilidad de la utopía<sup>139</sup>.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>131</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 124.

<sup>132</sup> Howe, Irving, “The fiction of Anti-Utopia”, en AAVV, *Orwell's Nineteen Eighty-Four*, p. 303. Este artículo fue publicado primeramente en el número correspondiente al 23 de abril de 1962 de la revista *New Republic*.

<sup>133</sup> Howe, Irving, “The fiction of Anti-Utopia”, cit., p. 304.

<sup>134</sup> Véase *supra*, apartado 3 del capítulo III.

<sup>135</sup> Howe, Irving, “The fiction of Anti-Utopia”, cit., p. 307.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 308.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 309.

<sup>138</sup> Chapman, Phillip, “The New Conservatism. Cultural Criticism vs. Political Philosophy”, *Political Science Quarterly*, Vol. 75, Núm. 1, Marzo de 1960, pp. 17-18.

<sup>139</sup> Walsh, Chad, *From Utopia to Nightmare*, Nueva York, Harper & Row, 1962, pp. 26-27.

Walsh considera asimismo que los autores de estos géneros literarios pueden clasificarse respectivamente en dos categorías antagónicas: los *Jacobinos* y los *Borbones*. El criterio que emplea para distinguirlos no reside en sus convicciones ideológicas –es factible encontrar Jacobinos situados a la derecha del espectro ideológico, o Borbones en el extremo contrario–, sino en su *actitud* hacia la reforma social<sup>140</sup>. Los primeros aspiran a rehacer el presente para ajustarlo a un modelo ideal de sociedad racionalmente proyectado. Walsh define al Jacobino como “el gran hacedor de teorías, el planificador, el apóstol de la *tabula rasa*”<sup>141</sup>. Los Borbones, por el contrario, desean mantener las cosas tal cual son en la actualidad por temor a empeorarlas con novedades estrafalarias. En sus escritos distópicos, señala Walsh, el Borbón “está interesado en mostrar que la imposición de diseños sociales abstractos en material humano viviente no siempre resulta como estaba previsto en las pruebas de laboratorio”. Dotado de una confianza en la razón humana más limitada que aquella profesada por el Jacobino, el Borbón intuye que “los planes mejor planteados pueden ser, y probablemente serán, frustrados o pervertidos por los hombres de carne y hueso que deben ejecutarlos”<sup>142</sup>. Esta tipología ciertamente no ofreció un nuevo terreno crítico para el estudio del texto distópico, pero podemos concordar con Tom Moylan en que el mero hecho de dedicar un volumen entero al tema involucró un significativo avance en su legitimación como base de un género literario dotado de un perfil propio<sup>143</sup>.

Cinco años después, Mark Hillegas efectuaría un esfuerzo análogo que testimonia el empleo indistinto de los términos “anti-utopía” y “distopía” prevaleciente durante décadas. En *The Future as Nightmare: H. G. Wells and the Anti-Utopians* (1967), Hillegas anota que libros como *Nosotros, Brave New World* y *Nineteen Eighty-Four* ocasionalmente han sido llamados “*distopías* o *cacotopías*”, pero con mayor frecuencia han sido calificados como “*anti-utopías*” porque “semejaban una triste y última despedida al añejo sueño humano de una sociedad planificada, ideal y perfeccionada”<sup>144</sup>. No obstante, Hillegas aclara que tales textos no tienen sus orígenes en los regímenes de “Hitler, Stalin o Roosevelt” (sic), sino que más bien arraigan en una tradición del pensamiento “moldeada por un mundo anterior y en alguna medida diferente”: concretamente, el periodo que abarca desde 1890 hasta la Primera Guerra Mundial, mismo que vio florecer la creación literaria de H. G. Wells<sup>145</sup>. Hillegas refiere la especificidad de “las grandes anti-utopías” a un doble juego construido alrededor de la prosa *wellsiana* que abarca, por un lado, la *continuación* de su estilo narrativo y, por otra, la *reacción* contra sus panoramas utópicos<sup>146</sup>. Sobre esta base, evalúa al cuento de E. M. Forster titulado *The Machine Stops* como la primera “anti-utopía” del siglo XX en sentido estricto, toda vez que dicho relato retoma la utilización de “imágenes de la ciencia ficción *wellsiana*” pero, a la vez, simboliza “un ataque masivo” contra la “visión utópica” defendida por Wells<sup>147</sup>.

Hillegas asevera que, para escritores como Forster, Huxley y Orwell, “*wellsiano*” llegó a convertirse en un sinónimo de la voz “utópico”<sup>148</sup>. Esto constituye una evidente exageración. Es necesario, como sugiere Krishan Kumar, evitar la tentación de convertir la literatura “anti-utópica” en una “nota al pie” de los primeros trabajos publicados por H. G. Wells<sup>149</sup>. Una vez asumida esta prevención, cabe destacar la mayor fortaleza teórica del estudio realizado por Hillegas: el examen formal de la ficción “anti-utópica” bajo parámetros que corren, al propio tiempo, *dentro* y *en contra* del modelo utópico *wellsiano*<sup>150</sup>. Hillegas, sin embargo, está sujeto a idénticas limitaciones metodológicas que sus predecesores, mismas que son reconducibles, básicamente, a un punto: la aplicación del adjetivo “anti-utópico” a una serie de textos que, al paso del tiempo, serían particularizados como “distopías”<sup>151</sup>. La confusión entre ambos géneros literarios sólo sería parcialmente superada a partir de la década de los setenta gracias a la oportuna claridad semántica de

<sup>140</sup> *Idem*, pp. 172 y 174.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 174.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>143</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 126.

<sup>144</sup> Hillegas, Mark, *The future as a nightmare. H. G. Wells and the anti-utopians*, Nueva York, Oxford University Press, 1967, pp. 3-4.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>146</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>147</sup> *Idem*, pp. 82 y ss.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>149</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 225.

<sup>150</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., pp. 126-127.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 127.

Lyman Tower Sargent, quien en el año de 1975 solucionaría estas complicaciones terminológicas en apenas un párrafo:

*Topia* viene de la palabra *topos* o lugar. “*U*” es el equivalente de “ou”, que significa no o negación [*no or not*]; o podemos seguir a [Lewis] Mumford y decir que “u” tiene por objeto incluir tanto “ou” como “eu” (bueno), puesto que More ciertamente estaba haciendo un juego de palabras con el vocablo *eutopia* (buen lugar). Otros han adoptado en forma análoga la palabra *distopia* o mal lugar. Una variedad de términos alternos han sido empleados para describir esta última categoría y sus subclases, pero *distopia* es casi paralelo a las formas anteriores. Entre las alternativas a esta voz, creo que *anti-utopia*, que ha ganado muchos adeptos, debe reservarse a un nutrido grupo de obras, tanto ficticias como teóricas, que se encuentra dirigidas contra la utopía y el pensamiento utópico<sup>152</sup>.

Sargent, en suma, refiere la “distopía” a un *mal lugar* que, pese a su negatividad inherente, permanece dentro del espectro -textual y político- correspondiente al género utópico, y reserva la expresión “anti-utopía” para designar aquellos fenómenos discursivos contrarios al *principio esperanza*. Su desafío conceptual, empero, fue friamente recibido, y no sería sino hasta la década de los noventa que gozaría de una amplia aceptación entre la crítica especializada. La sinonimia entre distopía y anti-utopía se mantuvo por fuerza de inercia (el caso de Krishan Kumar, como quedó antes apuntado, es sumamente ilustrativo). Hacia 1982, no obstante, John Huntington tendería un sólido puente entre los primeros estudios anti-utópicos y el nuevo paradigma fundado en las definiciones acuñadas por Sargent al reconocer que *utopía* y *distopía* sólo se oponen superficialmente, puesto que en el fondo “comparten una misma estructura” en tanto constituyen ficciones dirigidas a “imaginar totalidades coherentes” o “poner en práctica una idea” lo mismo para “atraer al lector hacia un ideal” que para “rechazar una pesadilla”<sup>153</sup>.

Huntington argumenta que, epistemológicamente, el género utópico/distópico envuelve una “tentativa imaginativa para ensamblar, componer o aprobar un mundo”. La anti-utopía, en cambio, se encuentra movida por un ánimo de desmembramiento o escisión<sup>154</sup>. Ello implica que, consideradas a modo de principios estructurales del pensamiento, tanto la utopía como la distopía son “expresión de una imaginación simbólica” mediante la cual comprendemos y conferimos consistencia a los mecanismos profundos de “la felicidad o la desdicha”. Ambas, asimismo, conllevan un principio de *crítica del mundo* tal cual le conocemos. La anti-utopía se halla en las antipodas de esta disposición cognitiva: manifiesta una “imaginación escéptica” que “no es un ataque sobre la realidad, sino una exploración de los conflictos presentes en el deseo y las expectativas de los seres humanos”. Para Huntington, el aspecto rescatable de tal “inquisición” está fincado en su radical inconformismo, que “disfruta la construcción de una comunidad imaginaria” pero “no sucumbe a la satisfacción de las soluciones” para ella propuestas, permitiendo así mostrar “las poderosas e inquietantes ambivalencias que derivan de percibir bienes simultáneos pero discordantes”: ideales que se tuercen en horrores, u horrores que escalan la degradación de los ideales<sup>155</sup>.

El problema con la tesis de Huntington -sin negar su valor- reside en que promueve una virtual eliminación del paradigma histórico de la anti-utopía, mismo que pretende reemplazar con una instancia epistémica: la fase crítica del pensamiento utópico, en la cual juega un rol fundamental la distopía literaria<sup>156</sup>. Dicho en otras palabras, no es lo mismo *rechazar* llanamente la utopía -que es, en esencia, el contenido de la tradición anti-utópica, tal como se ha manifestado en sus diversas expresiones históricas- que considerar seriamente sus debilidades y discernir las vías para corregirlas, actitud que necesariamente involucra dos momentos: el primero, centrado en la propia utopía; el segundo, dirigido hacia el sistema sociopolítico hegemónico. La literatura distópica cumplimenta los dos extremos. De ello se sigue que la distopía literaria es inseparable de la crítica social, según advierte atinadamente M. Keith Booker:

<sup>152</sup> Sargent, Lyman Tower, “Utopia - The problem of definition”, *Extrapolation*, Vol. 16, Núm. 2, 1975, pp. 137-138. Véase *supra*, nota 296 del capítulo III.

<sup>153</sup> Huntington, John, “Utopian and anti-utopian logic: H. G. Wells and his successors”, *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, p. 124.

<sup>154</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>155</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>156</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 129.

Tanto la literatura distópica como la crítica social derivan considerables energías de un escepticismo moderno generalizado en torno a las posibilidades de una sociedad ideal. Más aún, críticos de la sociedad y la cultura modernos como Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Mikhail Bakhtin, Louis Althusser y Michel Foucault a menudo exhiben preocupaciones que recuerdan ampliamente aquéllas mostradas por los escritores de literatura distópica. En consecuencia, el conocimiento de la obra de dichos críticos resulta extremadamente útil para comprender los asuntos en juego en la moderna distopía literaria<sup>157</sup>.

Ya en 1972 Alexandre Cioranescu destacaba el sustrato crítico –o plenamente subversivo– de la (en aquel entonces) llamada “*utopía negativa*” al recordarnos que toda revolución se ha arrogado, en primer término, el derecho a negar y demoler aquello que le antecede. “La utopía negativa”, anotaba, “es una puesta en guardia”: una negación en ocasiones necesaria para hacer posible el renacimiento de la afirmación utópica<sup>158</sup>. Más de veinte años después, Sargent asumiría una posición muy parecida al aseverar que “[l]o distópico es una afirmación de que las cosas pueden empeorar a menos que actuemos”. Sin embargo, Sargent –al igual que Cioranescu o Woodcock antes que él– valora en forma positiva las *advertencias pesimistas* típicamente distópicas porque conservan un espacio de libre arbitrio que, a su vez, abraza la esperanza en que aún podemos, dentro las circunstancias que nos han sido dadas, convertir nuestra existencia en algo precioso<sup>159</sup>. En la distopía siempre serán posibles –aunque sin garantías de éxito– la resistencia o la rebeldía. Así nos lo hizo saber, en una escena de *Nosotros* que impresionó vivamente a George Orwell, Yevgeni Zamyatin:

- ¡Eso es imposible! ¡Es absurdo! ¿No te das cuenta de que lo que estáis tramando es una revolución?
- ¡Sí, una revolución! ¿Y por qué es absurdo?
- Es absurdo porque no puede haber revolución. Porque la nuestra –y no hablo por ti, sino por mí–, nuestra revolución fue la última. Ya no puede haber más revoluciones. Eso lo sabe todo el mundo.
- Un triángulo agudo, burlón, entre las cejas
- Cariño mío, tú eres matemático. Mejor dicho, eres un filósofo-matemático. Así, pues, dime el nombre del último número.
- O sea que... No... no comprendo. ¿Qué último número?
- Pues el último, el más alto, el mayor.
- ¡Pero I–, eso es absurdo! Si el número de los números es infinito, ¿cómo quieres que haya un número último?
- ¿Y tú cómo quieres que haya una última revolución? ¿Una última? No, las revoluciones son infinitas. Eso de la última es un cuento de niños. A los niños les asusta el infinito, y es necesario que por la noche duerman tranquilos...<sup>160</sup>

Los términos en que I-330 –personaje que defiende la iniciativa insurgente en este diálogo– reflexiona sobre el número infinito de las revoluciones patentizan una vinculación intrínseca entre el texto distópico y la realidad histórica. Cuando, en el año de 1946, Orwell elaboró para *Tribune* una reseña de *Nosotros*, comentaría el episodio citado haciendo notar a sus lectores que Zamyatin había sido encarcelado, “en el mismo corredor y en la misma prisión”, tanto por el gobierno zarista como por los bolcheviques. La conclusión a la que Orwell llega tras revelar este dato biográfico podrá parecer una simpleza, pero no por ello es menos relevante: Zamyatin debió profesar alguna “aversión hacia los regímenes políticos bajo los que vivió” aunque, puntualiza el escritor inglés, su libro no es “simplemente expresión de una queja”, sino que representa un verdadero “estudio sobre la Máquina, ese genio que el hombre [sic] ha inconscientemente liberado de su botella y que es incapaz de confinar de nuevo”<sup>161</sup>. En cualquier caso –bien como aviso sobre la ferocidad del monstruo dictatorial, bien como alerta sobre la mutilación del espíritu humano agazapada en la administración industrial– el mensaje que pretende transmitir Zamyatin

<sup>157</sup> Booker, Keith M., *Dystopian literature. A theory and research guide*, Westport, Greenwood Press, 1994, p. 11.

<sup>158</sup> Cfr. Cioranescu, Alexandre, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, París, Gallimard, 1972, p. 248.

<sup>159</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, cit., p. 26.

<sup>160</sup> Zamyatin, Yevgeni, *Nosotros*, cit., pp. 199-200 (Anotación 30<sup>a</sup>).

<sup>161</sup> Orwell, George, “Review. *We*, by E. I. Zamyatin”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 4, p. 75.

deja lugar a pocas dudas. “Sabemos”, admite I-330 en nombre de los opositores al yugo del Benefactor, “que no hay un último número. Quizás lo olvidemos más tarde. Mejor dicho, de seguro que lo olvidaremos cuando llegemos a viejos [...] Y entonces nosotros también caeremos, igual que caen en otoño las hojas de los árboles [...]”<sup>162</sup>.

Impregnada del *principio esperanza*, la distopía literaria persigue trascender las barreras del discurso y adquirir entidad histórica. La confrontación –fallida o victoriosa– que el infeliz y alienado protagonista emprende contra los inicuos mecanismos del sistema sociopolítico al que se encuentra sometido compone una sólida base para el *novum*: también la ficción distópica sirve como cauce a un extrañamiento cognitivo que permite al lector adoptar cierto distanciamiento respecto a su situación empírica, que así queda sujeta a una nueva comprensión, o incluso –en el mejor de los supuestos– a una nueva praxis<sup>163</sup>. Por eso el análisis formal del texto distópico es insuficiente para valorar el impacto cultural y político que éste puede alcanzar en el contexto histórico bajo el que tiene lugar su recepción.

A efecto de solventar el problema que semejante restricción metodológica supone, cabe echar mano al interrogante que Darko Suvin formula con relación a los relatos de ciencia ficción: ¿hasta qué punto es válido oponer a un espacio textual “interior” y “cerrado” una realidad “exterior” y “abierta”, como si la obra literaria fuese una nuez o una naranja? Suvin se pronuncia a favor de una aproximación crítica que integre los aspectos “formales” (o *sintácticos*) y “sociológicos” (o *pragmáticos*) de la ciencia ficción, que a fin de cuentas se solapan mutuamente en la labor de discernimiento semántico realizada por el lector<sup>164</sup>. Con esta finalidad hermenéutica en mente, asegura que la ciencia ficción es un género literario estéticamente proclive a la epopeya en cuanto las obras que lo integran son, en mayor o menor medida, variantes de la “aventura épica” o de la trama del “viaje de descubrimiento”<sup>165</sup>.

Conceder un amplio margen a la agencia humana en la determinación de las circunstancias que la encuadran es, según Suvin, “precondición para una narrativa creadora de libertad” puesto que, una vez que la historia es reelaborada en el mundo textual, resultan legitimadas toda suerte de posibilidades que exceden lo conocido o lo esperado en nuestra propia realidad. Este es el punto de partida para contrastar la narrativa épica con la mitológica. El relato épico, sostiene Suvin, está cimentado en acontecimientos que son “históricamente contingentes e imprevisibles” y que, consecuentemente, resultan por regla general “reversibles”<sup>166</sup>. Semejante concepción del género recuerda la idea aristotélica conforme a la cual “epopeya y tragedia convienen en ser imitación de asuntos esforzados”, es decir, dependientes hasta cierto grado de la voluntad humana<sup>167</sup>. Con la narrativa mitológica sucede lo contrario, pues los personajes aparecen subyugados por eventos cíclicos y predeterminados que, descendiendo –en palabras de Suvin– “desde lo atemporal hasta el reino del tiempo”, dejan poco espacio al arbitrio humano para moldear el sentido del desenlace. En síntesis, mientras que la narrativa épica está centrada en una “*decisión* axiológica paradigmática” definida por el ser humano, en su contraparte mitológica predomina una “secuencialidad axiológica pre-establecida o automatizada”<sup>168</sup>.

La literatura distópica puede ser evaluada bajo unos parámetros hermenéuticos análogos a los sugeridos por Suvin cuando, en referencia a la ciencia ficción, afirma que la mayor virtud del *novum* que norma sus procesos creativos reside en la capacidad netamente épica para “reconciliar el principio de la esperanza con el principio de la realidad”. Al igual que la ciencia ficción, la distopía literaria ciertamente está imbuida de un espíritu épico que resiste la clausura mitológica y se abre, en cambio, a lo que Suvin describe como una “más madura polifonía previsoras de distintas posibilidades para diferentes agentes y circunstancias”. Tal opción narrativa se traduce en desenlaces abiertos que, “con independencia de que al final de la novela los valores positivos

<sup>162</sup> Zamyatin, Yevgeni, *Nosotros*, cit., p. 201 (Anotación 30<sup>a</sup>).

<sup>163</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 150.

<sup>164</sup> Véase Suvin, Darko, “The SF novel as epic narration. For a fusion of ‘formal’ and ‘sociological’ analysis”, en *IBID, Positions and Presuppositions in Science Fiction*, Kent, Kent State University Press, 1988, p. 74.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>166</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>167</sup> Aristóteles precisa además que “todo lo que hay en los poemas épicos lo hay en la tragedia”, género que define como “*reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas*, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; *imitación de varones en acción, no simple recitado*; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza”. Cfr. *Poética*, trad. de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 1449 b, 9 y ss. El énfasis es propio.

<sup>168</sup> Suvin, Darko, “The SF novel as epic narration”, cit., p. 80.

venzan o sean vencidos”, mantienen alguna expectativa en las aptitudes de la agencia humana para corregir, a pesar de los pesares, el rumbo torcido de la historia<sup>169</sup>.

Un ejemplo puede ayudarnos a redondear la comprensión de las cualidades épicas del texto distópico. *Nineteen Eighty-Four* es, probablemente, la distopía clásica a la que más se ha reprochado la absoluta devastación humana que dibuja en su desenlace. Tras la aterradora experiencia del cuarto 101, la contra-narrativa desarrollada por Winston y Julia es aplastada más allá de cualquier posible resistencia. En el registro icónico del texto tampoco se vislumbran cotos sociales bajo los que, cuando menos, pueda gestarse un principio de oposición al régimen del Gran Hermano: ni como formación organizada, ni como acción individual (el destino de los personajes principales resulta bastante ilustrativo al respecto), ni en el desenvolvimiento cotidiano de la vida urbana de los *proles*. Sin embargo, Orwell permite que la esperanza atisbe a última hora en el apéndice que recoge los *principios de la neolengua*<sup>170</sup>. Este *reporte académico* sobre las relaciones entre poder y lenguaje erige un discurso analítico ajeno al relato del orden político dominante que, por tanto, establece la posibilidad de otros tiempos y espacios donde no impere el Gran Hermano. La ambivalencia de los tiempos verbales y las locuciones adverbiales hace del apéndice un instrumento irónico que violenta aquello que, en la página anterior, parecía asegurado: la perenne hegemonía del Partido<sup>171</sup>. *Nineteen Eighty-Four* es, en definitiva, un texto con vocación épica: la abyección final de Winston no impone un cerrojazo irrevocable sobre la esperanza.

El acento épico es decisivo en el tono del registro independiente. Pensemos nuevamente en *Nineteen Eighty-Four*. En una carta dirigida a Frederic Warburg fechada el 22 de octubre de 1948, Orwell confiesa su vacilación entre dos posibles títulos: el conocido *Nineteen Eighty-Four* o *The Last Man in Europe* (*El Último Hombre en Europa*)<sup>172</sup>. La opción descartada es altamente indicativa de los estímulos morales que mueven al protagonista del texto orwelliano. En la defección de Winston Smith se intuye un coraje heroico que se hace patente desde el mismo *crimantal* con el que inicia el relato. Sobrecogedoramente solo entre sus coetáneos, y pese a encontrarse rodeado de una rutina y una banalidad opresoras, Winston escribe ABAJO EL GRAN HERMANO con plena conciencia de que en ello se le va la vida. Quizás el momento cumbre en que Winston –en esta ocasión, acompañado por Julia– se impone al espanto generalizado es aquel en que *hace el amor*, en toda la extensión de la palabra, por vez primera:

En los viejos tiempos, pensó [Winston], un hombre miraba el cuerpo de una muchacha y veía que era deseable y aquí se acababa la historia. Pero ahora no se podía sentir un amor puro o una lujuria pura. Ninguna emoción era pura porque todo estaba mezclado con el miedo y con el odio. Su abrazo había sido una batalla, el clímax una victoria. Era un golpe contra el Partido. Era un acto político<sup>173</sup>.

Al margen de su derrota postrera, el implacable afán contestatario que mueve la aventura interior de Winston Smith constituye una muestra inmejorable del peculiar tinte que adquiere el pesimismo distópico al inscribirse en una dinámica épica. Este tema ha sido óptimamente tratado por Søren Baggensen, quien parte del *principio esperanza* postulado por Ernst Bloch para diferenciar entre diversas variantes del pesimismo en función de lo que puede ser denominado “oposiciones de actitud”<sup>174</sup>. Baggensen funda su argumentación sobre el siguiente presupuesto sólidamente blochiano: dadas las tensiones existentes entre las actuales tendencias históricas (*Tendenz*) y la esperanza (entendida, por supuesto, como *docta spes*) que se encuentra latente en ellas (*Latenz*), siempre es dable identificar un *espacio de posibilidades* (*Möglichkeitsraum*) para la agencia humana que, aunque materialmente restringida por las contradicciones del momento presente, tiene la capacidad de modificar el actual estado de cosas y convertir en realidad concreta una sociedad más justa.

Baggensen distingue por tanto dos actitudes básicas frente a una situación inicua: un *pesimismo resignado*, que suprime o rechaza las posibilidades de emancipación latentes en un perio-

<sup>169</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>170</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, cit., pp. 744 y 917-925. Cabe recordar que Orwell formula la remisión al apéndice desde una *nota al pie* en las primeras páginas de la novela.

<sup>171</sup> Cfr. Caldwell, Larry W., “Wells, Orwell, Atwood: (EPI)Logic and Eu/topia”, *Extrapolation*, Vol. 33, Núm. 4, Invierno de 1992, pp. 338-340. La misma lectura es defendida en Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, pp. 164-165.

<sup>172</sup> Carta de George Orwell a F. J. Warburg (22 de octubre de 1948), en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 4, p. 448.

<sup>173</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, cit., p. 818.

<sup>174</sup> Baggensen, Søren, “Utopian and dystopian pessimism: Le Guin’s *The Word for World is Forest* and Tiptree’s ‘We Who Stole the Dream’”, *Science-Fiction Studies*, Vol. 14, Núm. 1, p. 35.

do determinado; o un *pesimismo militante* que, sin desdeñar por ello la complejidad de las tendencias actuales, asume la vanguardia del proceso histórico para asentar las condiciones que una sociedad justa debe satisfacer. El pesimismo resignado opera dentro del reino de la necesidad metafísica y supone que el destino está ya decidido. El pesimismo militante hace frente a la necesidad histórica conservando la confianza en que el porvenir aún es objeto de debate y, hasta cierto grado, determinable por nuestra voluntad<sup>175</sup>. En el marco de la tradición utópica, uno y otro están, respectivamente, en la base de los dos géneros literarios que hemos venido discutiendo a lo largo las últimas páginas: el pesimismo resignado es propio de la anti-utopía; el pesimismo militante es el sello de identidad de la distopía literaria<sup>176</sup>.

La adición del impulso épico al pesimismo militante aproxima la distopía literaria a ese modo narrativo llamado *romance* que, según señalé antes, constituye un punto de concurrencia entre la ficción utópica y el cuento de hadas. En el caso de los relatos *potterianos*, el arrojo y la generosidad del héroe capaz de discernir la mejor vía para emprender la acción justa se reúnen, tal como había adelantado, en el personaje de Albus Dumbledore. Amén de haber preservado Hogwarts como un enclave utópico dentro de la comunidad mágica, Dumbledore preside –en forma activa en el primer supuesto y simbólica en el segundo– la *Orden del Fénix* y el *Ejército de Dumbledore* (*OF*, pp. 76 y 407), dos organizaciones dirigidas lo mismo contra el movimiento fascista encabezado por Lord Voldemort que contra la arbitraria burocracia del Ministerio de Magia. En este sentido, Dumbledore es un auténtico *héroe de la resistencia* cuyo tenor moral queda plenamente delineado en la forma como desentraña las raíces del antagonismo entre Harry Potter y Voldemort (*Harry Potter y el Misterio del Príncipe*, en adelante *MP*, p. 473):

¿Acaso no lo entiendes? ¡El propio Voldemort creó a su peor enemigo, como hacen los tiranos! ¿Tienes idea de hasta qué punto éstos temen a la gente que someten? Todos los opresores comprenden, tarde o temprano, que entre sus muchas víctimas habrá al menos una que algún día se alzará contra ellos y les plantará cara. ¡Voldemort no es la excepción!

¿Qué significa asumir la vocación del héroe y, como Dumbledore enseña a Harry, *plantar cara* al opresor o al tirano? Fernando Savater afirma en un esclarecedor ensayo que “el heroísmo es ante todo una metáfora de la eficacia de la virtud, es decir, del punto de vista activo y libre en que el sujeto elige la condición no cosificada, infinita, de su humanidad, en lugar de cualquiera de las determinaciones interesadas del orden de lo necesario”<sup>177</sup>. El héroe irradia el gozoso descaro de una voluntad que no se arredra ante lo aparentemente irremediable, de modo que incluso en su derrota hay algo ejemplar y apetecible. El punto de vista del héroe, nos dice Savater, dispone el “origen de la acción” virtuosa, el “instante irrepetible en que –cada vez como si fuera la primera vez– hay que tomar partido y jugarse la vida, jugándose en la vida”<sup>178</sup>. La conciencia que el héroe posee sobre el valor de su propia autonomía es el principio de una seducción liberadora para todo aquel que conoce su gesta. Es esta *metáfora de libertad* la que anima el registro independiente del texto distópico y, específicamente, el perfil narrativo de Albus Dumbledore en el contexto de la fábula *potteriana*.

Quizás en mayor medida que en cualquier otro género literario, en la narrativa distópica el héroe encarna un proyecto ético que arremete contra el injusto orden dominante y deriva en una acción (que puede o no alcanzar una magnitud colectiva) para transformarlo. Tal es el rol asumido por el director del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería bajo las difíciles circunstancias en que está inmersa la comunidad mágica al tiempo en que se desarrolla el relato. Dumbledore entiende que no basta con soñar mundos mejores, sino que es preciso trabajar sobre los áridos senderos de la historia para hacerlos realidad. Así lo hace saber a Harry Potter cuando le sorprende extasiado ante el *Espejo de Osesed*, mágico reflector del “más profundo y desesperado deseo de nuestro corazón” (*PF*, p. 178):

<sup>175</sup> *Idem*, pp. 36 y 41.

<sup>176</sup> Baggen sen corrige la nomenclatura blochiana traduciendo *pesimismo resignado* por *pesimismo distópico* y *pesimismo militante* por *pesimismo utópico*. Esta decisión terminológica, como indica Tom Moylan, parece obedecer a la consabida restricción de la voz “distopía” dentro del campo semántico correspondiente a la “anti-utopía”. Por consiguiente, en congruencia con las ideas que han sido expuestas sobre la diferenciación entre ambos géneros literarios, he preferido mantener el vocabulario blochiano. Para una crítica de las expresiones acuñadas por Baggen sen, véase Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., pp. 153-154.

<sup>177</sup> Cfr. Savater, Fernando, “El héroe como proyecto moral”, en *IBID*, *El contenido de la felicidad*, Madrid, Aguilar, 2002, p. 98.

<sup>178</sup> *Idem*, p. 95.

[...] este espejo no nos dará conocimiento o verdad. Hay hombres que se han consumido ante esto, fascinados por lo que han visto. O han enloquecido, al no saber si lo que muestra es real o siquiera posible [...] No es bueno dejarse arrastrar por los sueños y olvidarse de vivir, recuérdalo.

*Soñar y vivir*: proyectar un mundo mejor y establecer los medios para su ejecución práctica... El ideal que norma las iniciativas liberadoras emprendidas por Dumbledore corresponde –como espero demostrar en los apartados subsecuentes– al principio ético de dignidad humana. Esta es una de las más poderosas razones que cabe aducir para convertir las historias de Harry Potter en una herramienta didáctica orientada a formar las nuevas generaciones de hombres y mujeres en la esperanza de un mañana transformado por el proyecto de justicia inscrito en los derechos humanos.

## 2. Las razones del hechicero ilustrado

La evolución y alcances de los derechos humanos resultan incomprensibles al margen del moderno concepto de dignidad, como lo demuestran múltiples textos normativos contemporáneos. Esto no significa que se trate de una idea propia de nuestros tiempos (existen diversas concepciones históricas en torno a la dignidad de los seres humanos), sino que el número de veces que se cita la dignidad humana para reforzar un determinado argumento en pro de tales derechos –o de variadas tesis morales, políticas y jurídicas– ha aumentado considerablemente en ellos<sup>179</sup>. Así, verbigracia, el primer párrafo del Preámbulo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* establece que “la libertad, la justicia y la paz tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Sobre esta misma línea, la parte considerativa de la *Declaración y Programa de Acción de Viena* afirma de manera tajante que “todos los derechos humanos tienen su origen en la dignidad y el valor de la persona humana”. La *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Ley Fundamental para la República Federal de Alemania)* dispone en su numeral 1.1 que “[l]a dignidad humana es inviolable” y que “[r]espeterla y protegerla es el deber de toda autoridad estatal”. En términos análogos, el artículo 10.1 de la *Constitución Española* ordena que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”. Finalmente –para no prolongar demasiado una enumeración que podría mudar en cansina– el frustrado *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa* dispone en su artículo I-2: “La Unión [Europea] se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías”.

Tales ejemplos nos permiten intuir algunas entre las muchas implicaciones políticas y jurídicas que subyacen a la idea de dignidad humana. Paradójicamente, en su origen “dignidad” no es un concepto jurídico (como “delito”) ni político (como “democracia”), sino más bien una construcción filosófica elaborada con el fin de expresar cierto valor intrínseco de la persona fundado en una serie de rasgos que la hacen única e irrepetible<sup>180</sup>. La enorme relevancia jurídico-política que reviste dicha construcción en la actualidad, por tanto, sólo puede ser comprendida en la medida en que consideremos que entraña la atribución, a cada persona, de un valor precioso que se encuentra idénticamente distribuido entre todas ellas. El “sueño de la dignidad”, dice Ernst Bloch, consiste en “una aristocracia dada a todos los hombres” (sic)<sup>181</sup>. Este talante igualitario está fundado en que la dignidad es un valor referido exclusivamente a la humanidad, es decir, al desnudo hecho de “ser humano”, según asentara Immanuel Kant en un célebre pasaje de su obra que merece ser citado en toda su extensión:

[E]l respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una *dignidad (dignitas)* en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse [...]

<sup>179</sup> Cfr. Fernández, Eusebio, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Madrid, Dyckinson, 2001, p. 18. Para una síntesis del recorrido diacrónico seguido por el concepto de dignidad, véase Pecés-Barba, Gregorio, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Madrid, Dyckinson, 2002, pp. 21 y ss.

<sup>180</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>181</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, vol. 2, p. 108.

Todo hombre tiene el legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad [...] en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre<sup>182</sup>.

Existe un vínculo deóntico indisoluble entre la formulación kantiana de la dignidad y el reconocimiento de que estamos facultados para actuar conforme aquellas normas morales que nos hemos dado a nosotros mismos. “La autonomía”, estableció el propio Kant, “es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>183</sup>. Esta idea de dignidad se encuentra proyectada desde la concepción del ser humano que se forjó al amparo de la Ilustración, ese movimiento filosófico emancipador que recorrió el siglo XVIII y que, para fortuna nuestra, cambió el rumbo de la historia al instituirse en sostén y horizonte de los derechos humanos. “La Ilustración no tolera ninguna dictadura, sea de la clase que sea”, asienta Bloch, y ello confiere a la noción de dignidad humana una poderosa dimensión utópica<sup>184</sup>. Ciertamente, a partir del concepto ilustrado de dignidad toda institución jurídico-política se vio limitada por el deber de respetar el valor atribuido a la persona en cuanto ser libre que constituye un fin en sí mismo, esto es, en cuanto agente dotado de aptitudes para razonar y elegir unos principios de justicia tales que, a la par que regulen la convivencia social, permitan a cada cual optar por las vías que mejor convengan a su personal autorrealización siempre que con ello no resulten lesionados los bienes de terceros. Elías Díaz no exagera cuando reconoce en la idea de dignidad humana uno de los más fecundos legados de aquel periodo histórico:

La razón crítica ilustrada implica, en relación con la democracia y el Estado de Derecho, que todos y cada uno personalmente han de atreverse a saber (*sapere aude*), comprender y deliberar, para de ese modo mejor participar y decidir, para poder salir definitivamente de la autoculpable minoría de edad, tanto individual como colectiva. En eso –y en sus decisivas implicaciones sociales– consiste sustancialmente la Ilustración tal y como hoy puede todavía invocarse [...] <sup>185</sup>.

*Saber, comprender y deliberar para mejor participar y decidir.* Sobre estas premisas, la dignidad humana se ha constituido en el referente fundamental de la ética pública. En palabras de Eusebio Fernández: la dignidad, además de expresar lo que no tiene precio en el ser humano –aquello que merece un respeto inmediato–, articula “el derecho a tener derechos” que nace de la posibilidad humana de moldearse, de hacerse a sí mismo, de elegir lo que vamos a ser<sup>186</sup>. En este sentido, Bloch acierta al calificar el primado ilustrado de la dignidad humana como un “afecto altivo” cuyo *pathos* condujo a los oprimidos hasta el reclamo de unos derechos fundamentales, hasta un “*paso erguido como Derecho*”<sup>187</sup>. El uso característico de los derechos consiste en ser afirmados y reivindicados, y es esta peculiaridad precisamente la que les confiere su específico significado moral, epítome de la dignidad humana: los derechos autorizan a todo individuo para mirar a los ojos a sus semejantes y sentirse fundamentalmente igual a cada uno de ellos.

Las teorías de los derechos humanos descansan justamente –nunca mejor dicho– en la consideración de los individuos como seres autónomos, esto es, como agentes morales igualmente

<sup>182</sup> Kant, Immanuel, “Doctrina de la virtud”, en IBID, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2002, § 37 y § 38.

<sup>183</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 2004, p. 114.

<sup>184</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980, p. 70.

<sup>185</sup> Díaz, Elías, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en AAVV (Díaz, Elías y Colomer, José Luis, eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 76. Sobre el carácter emancipador del concepto ilustrado de razón crítica, véase *infra*, nota 250.

<sup>186</sup> Fernández, Eusebio, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, cit., pp. 12 y 13.

<sup>187</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, cit., pp. 211-212.

capaces de elaborar, revisar y poner en práctica sus planes de vida y sus modelos de virtud y excelencia personal. Ello requiere que el poder público (para ser legítimo) cumpla, como señala Jesús González Amuchastegui, dos funciones: la primera, crear un marco jurídico-político que permita a la persona desplegar dichas potencialidades; la segunda, sancionar coactivamente aquellas conductas de los particulares que supongan una violación de dicho marco jurídico-político y originen un daño a los bienes de terceras personas. *A contrario sensu*, el poder público tiene vedado sancionar aquellos comportamientos que, aun siendo contrarios a la moralidad socialmente dominante, no supongan una violación del referido marco jurídico-político ni atenten contra los mencionados bienes. Dicho en breve: *los derechos humanos reconocen en la esfera de la moralidad privada un ámbito en que únicamente la persona es soberana*<sup>188</sup>. De esta manera, la dignidad humana opera como criterio básico de justicia para regular las relaciones entre la sociedad y la persona.

Por otra parte, la autonomía moral igualmente justifica la democracia en cuanto forma de gobierno, puesto que a los principios éticos basados en la libertad y en la efectiva autodeterminación individual, corresponden determinadas exigencias políticas de participación que inciden en dos aspectos de la vida social: por un lado, en la formación y toma de las decisiones que atañen a la comunidad y, por otro, en la producción y distribución de los resultados derivados de la convivencia social, medidos en términos de satisfacción de necesidades y reconocimiento de derechos y libertades. De ello se sigue que *la democracia es un régimen político justo*, toda vez que *provee en la esfera política una eficaz garantía para que los intereses de todos los afectados por una decisión pública sean realmente tomados en cuenta*<sup>189</sup>. Según explica Elías Díaz:

El proceso de decisión democrática es el que más se identifica con el proceso de decisión ética (autonomía moral) y, a su vez, el que contiene en su interior mayor y mejor posibilidad para la actuación y realización de tales autonomías individuales. El sistema democrático es, también por eso, el más ético, el más justo<sup>190</sup>.

Los anteriores son, sin duda alguna, muy buenos motivos para argumentar (y, sobre todo, *actuar*) en pro de una legitimidad democrática que supone, en última instancia, la traslación de una ética de la libertad al ámbito político<sup>191</sup>. Bien en nuestro mundo o en la comunidad mágica, resultaría muy difícil estipular el proyecto de una sociedad justa que prescindiera de tal vinculación entre estas dos esferas normativas. La *libertad individual en la comunidad* que reclama el reconocimiento de la dignidad inherente a todo ser humano anticipa así un verdadero *novum* utópico que, habremos de afirmar jubilosamente con Bloch, condensa esa peculiar “embriaguez” que nos provee la certeza “de que la vida con todos sus manjares será servida por uno mismo”<sup>192</sup>. Dedicaré las siguientes páginas, entonces, a analizar el tratamiento que J. K. Rowling confiere al principio ético de autonomía por boca de la máxima autoridad docente (o supremo líder rebelde y, por tanto, *guardián de la utopía*) en el universo fantástico de Hogwarts: Albus Dumbledore.

## 2.1. El más fascinante secreto guardado en la *Cámara de los Secretos*: la autonomía moral

Hogwarts, según cuenta J. K. Rowling, es un internado cuya institución fue acordada por cuatro próceres primigenios de la comunidad mágica: Godric Gryffindor, Helga Hufflepuff, Rowena Ravenclaw y Salazar Slytherin. Cada uno de los fundadores buscaba cualidades distintas en sus discípulos y discípulas, de manera que dividieron el colegio en sendas casas regidas por un proyecto educativo diferente. La formación del alumnado correría a cargo de un mismo cuerpo docente, pero los y las estudiantes deberían habitar en la casa cuyo proyecto mejor correspondiera con sus atributos personales (*PF*, p. 100; *CF*, p. 162). Este sistema fue planteado con miras a asegurar que los y las aprendices con similar temperamento tuvieran una oportunidad para vincularse, forjar amistades y apoyarse mutuamente (como una “familia”) a lo largo del riguroso programa académico que normaría el colegio (*PF*, p. 99). A efecto de garantizar la continuidad

<sup>188</sup> Cfr. González Amuchastegui, Jesús, *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, Defensoría del Pueblo, Bogotá, 2001, p. 34.

<sup>189</sup> Véase Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 181.

<sup>190</sup> Díaz, Elías, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, cit., p. 76. En ello reside, como aclaré casi al inicio del presente trabajo, el sentido y alcance de la llamada *justicia legal*. Véase *supra*, apartado 2 del capítulo I.

<sup>191</sup> Para una explicación sobre los vínculos que, con base en la ética kantiana, es factible establecer entre el ejercicio autónomo de la razón crítica y el espacio público democrático, véase O’Neill, Onora, *Constructions of reason. Explorations of Kant’s practical philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 28-50.

<sup>192</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, cit., p. 156.

de la fórmula, Godric Gryffindor hechizó su sombrero, de manera que adquiriese la capacidad de arbitrar sobre la casa a la que deberían destinarse los alumnos y las alumnas de nuevo ingreso (CF, p. 163).

Así, la Escuela Hogwarts de Magia y Hechicería inaugura habitualmente sus cursos con un banquete en que el Sombrero Seleccionador entona una canción –distinta todos los años– sobre los caracteres que los cuatro fundadores imprimieron a sus respectivas casas, para posteriormente establecer cuál es la que corresponde a cada escolar. El ciclo lectivo en que Harry Potter ingresa a Hogwarts no es la excepción, de modo que el Sombrero Seleccionador ilustra a los y las comensales sobre la organización de Hogwarts (así como la función que en ella desempeña) con la siguiente tonadilla:

Oh, podrás pensar que no soy bonito,  
pero no juzgues por lo que ves.  
Me comeré a mí mismo si puedes encontrar  
un sombrero más inteligente que yo.  
Puedes tener bombines negros,  
sombrosos altos y elegantes.  
Pero yo soy el Sombrero Seleccionador de Hogwarts  
y puedo superar a todos.  
No hay nada escondido en tu cabeza  
que el Sombrero Seleccionador no pueda ver.  
Así que pruébame y te diré  
dónde debes estar.  
Puedes pertenecer a Gryffindor,  
donde habitan los valientes.  
Su osadía, temple y caballerosidad  
ponen aparte a los de Gryffindor.  
Puedes pertenecer a Hufflepuff,  
donde son justos y leales.  
Esos perseverantes de Hufflepuff  
de verdad no temen el trabajo pesado.  
O tal vez a la antigua sabiduría de Ravenclaw,  
si tienes una mente dispuesta,  
porque los de inteligencia y erudición  
siempre encontrarán allí a sus semejantes.  
O tal vez en Slytherin  
harás a tus verdaderos amigos.  
Esa gente astuta utiliza cualquier medio  
para lograr sus fines.  
¡Así que pruébame! ¡No tengas miedo!  
¡Y no recibirás una bofetada!  
Estás en buenas manos (aunque yo no las tenga).  
Porque soy el Sombrero Pensante (PF, pp. 102-103)<sup>193</sup>.

Aunque las cuatro casas en apariencia se encuentran en igualdad de condiciones, dos son las que verdaderamente dominan la historia y tradición de Hogwarts: Gryffindor y Slytherin. La batalla entre la *buena magia* y la *mala magia* que atraviesa la narrativa de J. K. Rowling se libra entre estos dos personajes arquetípicos y sus herederos<sup>194</sup>. Rowling explica que Salazar Slytherin rompió con el resto de los fundadores porque “deseaba ser más selectivo con los estudiantes que se

<sup>193</sup> Hasta el término de su formación en Hogwarts, Harry únicamente escucha la canción del Sombrero Seleccionador en tres ocasiones. En el banquete del cuarto curso, la descripción de las cualidades demandadas por los cuatro fundadores es la siguiente: “Para Gryffindor/ el valor era lo mejor;/ para Ravenclaw,/ la inteligencia./ Para Hufflepuff el mayor mérito de todos/ era romperse los codos./ El ambicioso Slytherin/ ambicionaba alumnos ambiciosos” (CF, p. 162). En el quinto curso el Sombrero Seleccionador modifica la representación de Slytherin, colocando mayor énfasis en los aspectos raciales de sus elegidos y elegidas: “Dijo Slytherin: ‘Sólo enseñaremos a aquellos/ que tengan pura ascendencia’./ Dijo Ravenclaw: ‘Sólo enseñaremos a aquellos/ de probada inteligencia’./ Dijo Gryffindor: ‘Solo enseñaremos a aquellos/ que hayan logrado hazañas’./ Dijo Hufflepuff: ‘Yo les enseñaré a todos,/ y trataré a todos por igual’./ Cada uno de los cuatro fundadores/ acogía en su casa a los que quería./ Slytherin sólo aceptaba/ a los magos de sangre limpia/ y gran astucia, como él,/ mientras que Ravenclaw sólo enseñaba/ a los de mente muy despierta./ Los más valientes y audaces/ tenían como maestro al temerario Gryffindor./ La buena de Hufflepuff se quedó con el resto/ y todo su saber les transmitía” (OF, pp. 215-216).

<sup>194</sup> Cfr. Lavoie, Chantel, “Safe as houses: sorting and school houses at Hogwarts”, en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, p. 36.

admitían en Hogwarts”, en tanto que “[p]ensaba que la enseñanza de la magia debería reservarse para las familias de magos” y “[l]e desagradaba tener alumnos de familia *muggle*, porque no los creía dignos de confianza”. Cierta día, se produjo una seria disputa al respecto entre Gryffindor y Slytherin, que condujo a este último a separarse del colegio (CS, p. 133). La hostilidad entre ambos bandos no ha cesado al tiempo en que transcurre el relato: Albus Dumbledore estudió en Gryffindor y conserva hasta su muerte tanto la espada como el Sombrero Seleccionador que pertenecieron a su fundador; mientras que lord Voldemort fue un miembro de Slytherin y recluta entre sus filas a la mayoría de sus secuaces (los llamados “mortifagos”).

La importancia que en el contexto de la narración desempeñan ambas casas se hace patente incluso antes de que Harry comience sus estudios en Hogwarts. Cuando Rubeus Hagrid explica a Harry por vez primera que la academia mágica se encuentra dividida en cuatro casas, entre las cuales los estudiantes de Hufflepuff son frecuentemente tachados de “inútiles”, el novel hechicero adquiere la certeza de que, dada su absoluta ignorancia en materia de magia, será destinado a ésta. “Es mejor Hufflepuff que Slytherin”, responde Hagrid, “las brujas y los brujos que se volvieron malos habían estado todos en Slytherin” (PF, p. 73). Poco después, en el tren que opera como transporte escolar, Hermione Granger le informa que Gryffindor “parece la mejor de todas”, aunque “Ravenclaw no será tan mala” (PF, p. 93).

A primera vista, la disposición de los elementos narrativos anteriormente descritos parece indicar que la repartición del alumnado de Hogwarts entre las cuatro casas es altamente determinista, puesto que se encuentra fundada en ciertos *rasgos sustanciales* de la personalidad y atañe a un *sombrero pensante* que decide por cuenta de la persona<sup>195</sup>. Sin embargo, cuando Harry calza sobre su cabeza el Sombrero Seleccionador, la determinación final sobre cuál será la casa en que habitará durante su estancia en Hogwarts recae en el propio niño:

Lo último que Harry vio, antes de que el sombrero le tapara los ojos, fue el comedor lleno de gente que trataba de verlo bien. Al momento siguiente, miraba el oscuro interior del sombrero. Esperó.

- Mm -dijo una vocecita en su oreja-. Difícil. Muy difícil. Lleno de valor, lo veo. Tampoco la mente es mala. Hay talento, oh vaya, sí, y una buena disposición para probarse a sí mismo, esto es muy interesante... Entonces, ¿dónde te pondré?

Harry se aferró a los bordes del taburete y pensó: “En Slytherin no, en Slytherin no”.

- En Slytherin no, ¿eh? -dijo la vocecita-. ¿Estás seguro? Podrías ser muy grande, sabes, lo tienes todo en tu cabeza y Slytherin te ayudaría en el camino hacia la grandeza. No hay dudas, ¿verdad? Bueno, si estás seguro, mejor que seas ¡GRYFFINDOR! (PF, p. 105).

Al igual que Harry, Draco Malfoy es destinado a la casa en la que anhela colocarse. “Bueno, nadie lo sabrá realmente hasta que lleguemos allí”, confiesa a Harry durante su encuentro inicial, “pero yo sé que seré de Slytherin, porque toda mi familia fue de allí” (PF, p. 71). Posteriormente, Rowling puntualiza que Malfoy “obtuvo su deseo” dado que “el sombrero apenas tocó su cabeza y gritó: ¡SLYTHERINI!” (PF, p. 105). También Hermione, una estudiante extraordinariamente competente y esforzada, manifiesta que el Sombrero Seleccionador estuvo a punto de enviarla a Ravenclaw, “pero al final se decidió por Gryffindor” que, como indiqué algunas líneas arriba, era la primera opción hacia la cual ella se había inclinado (OF, p. 414).

Estos detalles nos autorizan a concluir, siguiendo a Chantel Lavoie, que los textos literarios producidos por J. K. Rowling representan admirablemente la iniciación de la persona en el ejercicio de la autonomía moral en tanto sitúan un ámbito de decisión en que las preferencias de los personajes –niñas y niños inmersos en el proceso de aprender a ser libres– son determinantes con relación a sus proyectos éticos personales<sup>196</sup>. El rol que juega el Sombrero Seleccionador, en este sentido, reside en asumir una mera *función de orientación* (como lo haría un adulto responsable de la formación moral de un menor, parafraseando a John Locke, *hasta que la razón ocupe su lugar*<sup>197</sup>) en torno a los diferentes estándares de desarrollo moral que dichos personajes pueden adoptar, los cuales han sido narrativamente delimitados por Rowling en los cuatro proyectos educativos perseguidos por las casas<sup>198</sup>.

<sup>195</sup> Como ejemplo de los críticos que defienden esta interpretación, véase Eccleshare, Julia, *A guide to the Harry Potter's novels*, Londres, Continuum, 2002, p. 77.

<sup>196</sup> Lavoie, Chantel, “Safe as houses: sorting and school houses at Hogwarts”, cit., p. 42.

<sup>197</sup> Véase *supra*, nota 173 del capítulo II.

<sup>198</sup> Sobre los modelos éticos sustentados por las diferentes casas y, en específico, la problemática situación de Slytherin dentro de Hogwarts, véase Patterson, Steven W., “Is ambition a virtue? Why Slytherin belongs at Hogwarts”, en

La plausibilidad de la interpretación sugerida parece confirmarse hacia el final del segundo episodio de la serie cuando, tras haber descubierto y derrotado al *heredero de Slytherin* y a la terrible criatura que éste ocultaba en la Cámara de los Secretos (un basilisco), Harry admite ante Dumbledore la angustia que le provoca la sospecha de haber sido acomodado en Gryffindor por la exclusiva razón de que rogó al Sombrero Seleccionador que no le dirigiese a Slytherin. El breve intercambio de ideas que, en torno a su destino, mantuvo con el Sombrero, provoca en Harry el temor de encontrarse irremediabilmente ligado a esta última casa, de modo que se imagina predestinado a una vida subyugada por los vicios que usualmente son atribuidos a sus miembros: codicia, soberbia, egoísmo y sed de poder. Ante las dudas del muchacho, Dumbledore responde con una breve y sustanciosa lección sobre los alcances de la autonomía moral:

- Así que yo debería estar en Slytherin -dijo Harry, mirando con desesperación a Dumbledore-. El Sombrero Seleccionador distinguió en mí poderes de Slytherin y...
- Te puso en Gryffindor -dijo Dumbledore reposadamente. Escúchame, Harry. Resulta que tú tienes muchas cualidades que Slytherin apreciaba en sus alumnos, que eran cuidadosamente escogidos: su propio y rarísimo don, la lengua *párse*/ [aptitud para comunicarse con las serpientes]..., inventiva..., determinación..., un cierto desdén por las normas -añadió, mientras le volvía a temblar el bigote-. Pero aun así, el sombrero te colocó en Gryffindor. Y tú sabes por qué. Piensa.
- Me colocó en Gryffindor -dijo Harry con voz de derrota -solamente porque yo le pedí no ir a Slytherin...
- Exacto -dijo Dumbledore, volviendo a sonreír- [...] Son nuestras elecciones, Harry, las que muestran lo que somos, mucho más que nuestras habilidades (CS, p. 280).

Años después, Harry habría de dirigirse con idéntica sabiduría a su segundo hijo, Albus Severus Potter. Cuando, momentos antes de partir por vez primera hacia Hogwarts, el chiquillo manifiesta secretamente su temor de ser seleccionado para Slytherin, Harry le hace saber que ello no definiría su constitución moral más allá de las opciones que eligiera mediante la libre determinación de su voluntad:

- Albus Severus -susurró Harry [...]-, te pusimos los nombres de dos directores de Hogwarts. Uno de ellos era de Slytherin, y seguramente era el hombre más valiente que jamás he conocido.
- Pero sólo dime...
- En ese caso, la casa de Slytherin ganaría un excelente alumno, ¿no? A nosotros no nos importa, Al. Pero si a ti te preocupa, podrás elegir entre Gryffindor y Slytherin. El Sombrero Seleccionador tiene en cuenta tus preferencias.
- ¿En serio?
- Conmigo lo hizo -afirmó Harry (RM, p. 637)

El distinto razonamiento seguido por Dumbledore y Harry en su madurez, por un lado, y Harry en su confusión adolescente, por otro, ilustra dos posturas éticas encontradas. El joven Harry es un *determinista*: piensa que la solicitud que formulara al Sombrero Seleccionador carece de importancia ante las inclinaciones crueles y agresivas que supone necesariamente implícitas en la pertenencia a Slytherin. Por supuesto, el hecho de reconvenir a determinada postura ética por su determinismo requiere un conjunto de precisiones ulteriores. La primera de ellas estriba en puntualizar que existen diferentes tipos de doctrinas deterministas, entre las cuales cabe destacar las siguientes<sup>199</sup>:

- a) El *determinismo ético* (postulado originalmente por Sócrates y Platón), según el cual la persona no puede dejar de hacer el bien y, cuando ejecuta un acto moralmente reprochable, lo hace por compulsión o error.
- b) El *determinismo teológico*, cuya tesis central consiste en afirmar que, si Dios es omnisciente, sabe por anticipado los actos que los seres humanos llevarán a cabo, lo que implica que éstos no pueden frustrar las expectativas del conocimiento divino.

---

AAVV (Bagget, David y Klein, Shawn, eds.), *Harry Potter and philosophy. If Aristotle ran Hogwarts*, Open Court, Chicago, 2004, pp. 121-131.

<sup>199</sup> Cfr. Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 269 y ss.

- c) El *determinismo lógico* que, basado en el valor atemporal de la verdad, sostiene que una proposición acerca de lo que alguien hará en el futuro siempre ha sido verdadera o falsa, por lo que el agente no puede alterar ese valor de verdad que la proposición ya tenía con anterioridad a su acción.
- d) El *determinismo psicológico*, que afirma el condicionamiento de las acciones humanas por sucesos, inclinaciones o tendencias de índole mental.
- e) El *determinismo físico*, que reputa nuestros actos como el resultado causal de factores químicos o biológicos (por ejemplo, la genética) que influyen sobre nuestro organismo de modo inmediato, y mediatamente en otros organismos o en el medio circundante.
- f) El *determinismo social*, que atribuye las acciones de los hombres y las mujeres a un principio causal fincado en circunstancias tales como su pertenencia a una clase social, la forma en la que participan en las estructuras productivas, el proceso de socialización y de educación a que se han visto sometidos, las tradiciones culturales y hábitos sociales de su medio o la influencia propagandística.

De estas especies de doctrinas deterministas, las tres primeramente enunciadas (ético, teológico y lógico) no representan una amenaza real para la relevancia moral de la voluntad humana en virtud de que suponen la aceptación *a priori* de unos conceptos específicos de bondad, omnisciencia divina y verdad. Una vez que tales conceptos son refutados o puestos en duda, la tesis determinista cae tras ellos. Las tres últimas clases de determinismo (psicológico, físico y social), en cambio, inciden en la significación moral de la voluntad en tanto le confieren, para efectos de la determinación de la conducta, idéntico valor que otros factores sobre los cuales la persona no tiene control<sup>200</sup>. En un primer momento, Harry parece fundar sus cavilaciones sobre la distribución de los magos y las magas entre las casas de Hogwarts en alguna variante ecléctica de determinismo físico, psicológico y social<sup>201</sup>. Dumbledore, por el contrario, es un *liberal* que defiende reiteradamente la preeminencia que corresponde a la libertad en la valoración moral de la conducta humana. Las tendencias liberales del anciano mago son reafirmadas durante el altercado que éste sostiene con Cornelius Fudge, el funcionario que preside el Ministerio de Magia durante los cinco primeros años que Harry cursa en Hogwarts, con relación a la necesidad de incluir a cierto colectivo marginado por la comunidad mágica –los gigantes– en la distribución social de derechos y libertades:

El segundo paso que debes dar, y sin pérdida de tiempo –siguió Dumbledore–, es enviar mensajeros a los gigantes.

– ¿Mensajeros a los gigantes? –gritó Fudge, recuperando la capacidad de hablar–. ¿Qué locura es esa?

– Debes tenderles una mano ahora mismo, antes de que sea demasiado tarde –repuso Dumbledore–, o de lo contrario Voldemort los persuadirá, como hizo antes, de que es el único mago que está dispuesto a concederles derechos y libertad.

– No... no puedes estar hablando en serio –dijo Fudge entrecortadamente, negando con la cabeza y alejándose un poco más de Dumbledore–. Si la comunidad mágica sospechara que yo pretendo un acercamiento a los gigantes... La gente los odia, Dumbledore... Sería el fin de mi carrera...

– ¡Estás cegado por el miedo a perder la cartera que ostentas, Cornelius! –dijo Dumbledore, volviendo a levantar la voz y con los ojos de nuevo resplandecientes, evidenciando otra vez su aura poderosa–. ¡Le das demasiada importancia, y siempre lo has hecho, a lo que llaman “limpieza de sangre”! ¡No te das cuenta de que no importa lo que uno es por nacimiento, sino lo que uno es por sí mismo! Tu dementor [uno de los celadores de Azkaban, la prisión mágica] acaba de aniquilar al último miembro de una familia de sangre limpia [Bartemius Crouch, el hijo], de tanta raigambre como la que más... ¡y ya ves lo que ese hombre escogió hacer con su vida! (CF, pp. 613-614).

<sup>200</sup> *Ibidem*

<sup>201</sup> Nótese que hago hincapié en que Harry se refiere especialmente al episodio del Sombrero Seleccionador. Esta precisión es necesaria porque en la saga *potteriana* abundan las alusiones a un determinismo *paranormal* (adivinación, astrología) que parte de unos presupuestos muy similares a aquéllos que fundan el *teológico*. Dicha doctrina determinista también es fuertemente cuestionada por varios personajes. Como muestra, es suficiente recordar la opinión que la profesora Minerva McGonagall tiene sobre la materia: “La adivinación es una de las ramas más imprecisas de la magia. No os ocultaré que [...] me hace perder la paciencia. Los verdaderos videntes son muy escasos [...]” (PA, p. 95). En torno a esta cuestión, véase Bassham, Gregory, “The prophecy-driven life: fate and freedom in Hogwarts”, en AAVV, *Harry Potter and philosophy*, cit., pp. 213-226.

En ambos pasajes, Dumbledore argumenta que la bondad o maldad de nuestros proyectos vitales es independiente de *cuáles son nuestros rasgos personales* (por ejemplo, el color de la piel, el género, la estatura, las aptitudes para las matemáticas, la capacidad de memoria... o, entre los hechiceros y las hechiceras, la pertenencia a una familia de reconocida prosapia mágica), puesto que desde el punto de vista ético únicamente es relevante *qué hacemos para convertirnos en aquello que queremos ser*<sup>202</sup>. Esto significa que la condición moral de Harry, de los gigantes y del resto de los magos y las magas –como la de cualquier persona– no consiste en una esencia preconstituida e inmodificable, sino que constituye un espacio para la acción inacabado, abierto siempre a la libre adopción de variados principios de conducta tras una pertinente reflexión y evaluación crítica en torno a ellos.

Los argumentos de Dumbledore, asimismo, resultan un buen punto de partida para justificar la sólida relación existente, desde la perspectiva de los derechos humanos, entre el principio de autonomía moral y el reconocimiento de la dignidad inherente a la persona. La reflexión que el director de Hogwarts formula sobre las opciones éticas respectivamente adoptadas por Harry y por Bartemius Crouch (el hijo) contiene implícitas tres ideas: a) la preferencia por un proyecto ético representa una manifestación de la libertad especialmente valiosa; b) no deben imponerse a la persona fines distintos a los que voluntariamente haya asumido, y c) puesto que la voluntad del ser humano es moralmente relevante, éste debe ser tratado según las consecuencias, positivas o negativas, que procedan de su libre ejercicio. Tales ideas, a su vez, pueden ser reconducidas a tres principios éticos básicos que fundamentan los derechos humanos con miras a la constitución política de una sociedad liberal: el principio de autonomía moral, el de inviolabilidad de la persona y el de dignidad humana.

El principio de autonomía moral, según le define Carlos Santiago Nino, “prescribe que *siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no deben interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente, e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución*”<sup>203</sup>. A esta formulación del principio subyace otra más específica, cuyo contenido ha sido previamente comentado, por virtud de la cual está vedado el control estatal sobre las conductas que no sean perjudiciales para terceros, dado que tal intervención “es objetable en tanto y en cuanto ella puede implicar abandonar la neutralidad [del poder público] respecto de los planes de vida y las concepciones de excelencia personal de los individuos”, presupuesto indispensable –con los matices ya indicados en el capítulo II– para la construcción de un espacio público liberal<sup>204</sup>.

El principio de inviolabilidad de la persona, afirma Nino, “*proscribe [...] imponer a los hombres [sic], contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio*”<sup>205</sup>. La alusión al carácter “impuesto” de las mortificaciones que se encuentran prohibidas, evidentemente, excluye del ámbito de aplicación del principio aquéllas que son libremente aceptadas por la persona. Por consiguiente, como el propio Nino señala, este principio es subsumible bajo la segunda formulación de la norma moral que Immanuel Kant denomina “*imperativo categórico*” y que se enuncia en los siguientes términos: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”<sup>206</sup>. Cabe precisar que la idea de tratar a una persona como mero medio (o, dicho de otra manera, como objeto y no como sujeto) presupone que se le priva de algo sumamente valioso: las convicciones éticas que posee y los planes de vida que formula con relación a éstas. La conclusión que se sigue de ello resulta evidente: una persona es tratada como un fin en sí misma en la medida en que son respetados los distintos fines que orientan su proyecto vital.

<sup>202</sup> Cfr. Applebaum, Peter, “Harry Potter’s World: Magic, technoculture, and becoming human”, en AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.), *Harry Potter’s World. Multidisciplinary critical perspectives*, New York, Routledge, 2003, p. 49. En términos análogos, véase Deavel, Catherine y Deavel, David, “A skewed reflection: the nature of evil”, en AAVV, *Harry Potter and philosophy*, cit., pp. 142 y ss; Knutsen, Torbjørn L., “Dumbledore’s pedagogy. Knowledge and virtue in Hogwarts”, en AAVV (Nixon, Daniel H. y Neumann, Iver, eds.), *Harry Potter and International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, pp. 202-204, y Morriss, Andrew P., “Making legal space for moral choice”, *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 474-475.

<sup>203</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., pp. 204-205. He respetado las cursivas que aparecen en el original.

<sup>204</sup> *Ibidem*. Véase, asimismo, el apartado 3 del aludido capítulo.

<sup>205</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 239. Las cursivas aparecen en el original.

<sup>206</sup> Véase Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 104.

Debemos al profesor Steven W. Patterson el planteamiento de cierto dilema moral inspirado en la propia saga de Harry Potter que ilustra perfectamente los alcances del aludido principio de inviolabilidad<sup>207</sup>. Supongamos que Draco Malfoy desea sabotear el caldero de Neville Longbottom –el tímido y torpe amigo de Harry Potter–, para provocar que el duro –y en muchas ocasiones injusto– profesor de Pociones, Severus Snape, le expulse de la clase. Kant diría que el plan de Malfoy puede expresarse, en términos éticos, mediante la siguiente *máxima* (esto es, una norma subjetiva de conducta que, en principio, únicamente aplicamos a nosotros mismos): *Es moralmente permisible sabotear el caldero de las personas que me desagradan para mi propia diversión*. A continuación, Kant se preguntaría si esta *máxima* es susceptible de convertirse en una *ley moral*, de modo que cualquiera estuviera autorizado para realizar dicho acto siempre que lo quisiera, es decir, se preguntaría si constituye una *máxima universalizable*. Por consiguiente, nos instaría a reelaborar la *máxima* de Malfoy en los siguientes términos: *Es moralmente permisible para cualquiera sabotear el caldero de las personas que le desagraden para su propia diversión*.

Si preguntáramos a Malfoy su opinión sobre esta segunda formulación, es altamente probable que respondería que su intención es simplemente estropear el caldero de Neville, sin que ello faculte a los demás estudiantes de Hogwarts para hacer travesuras con el suyo. Kant deduciría entonces que la *máxima* de Malfoy sobre sabotaje de calderos no puede ser afirmada como ley moral universal, puesto que quien norma su conducta conforme a ella desea ser exceptuado de su aplicación. Desde la perspectiva kantiana, nadie debe ser empleado como instrumento para la diversión de otras personas si no ha consentido en ello. Conforme al principio de inviolabilidad, por tanto, el plan de Malfoy es éticamente inaceptable porque priva a Neville de su autonomía al forzarle a no atender sus propios intereses (preparar pociones en su caldero), sino los de otros estudiantes (reír a expensas del compañero expulsado).

Por último, el principio de dignidad humana ordena que todo hombre y toda mujer, considerados como seres libres que representan sendos fines en sí mismos, "*deben ser tratados según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento*"<sup>208</sup>. El planteamiento de Nino completa así la argumentación kantiana que he explicado anteriormente: el respeto debido a la dignidad de la persona exige que se permita a ésta integrar, para bien o para mal, las consecuencias de sus actos al curso de su vida y, en consecuencia, excluye, para efectos normativos (tanto éticos como jurídicos), cualquier valoración del ser humano que no se encuentre referida al libre ejercicio de la voluntad.

Estos tres principios morales constituyen razones nucleares para una justificación liberal de los derechos humanos. El principio de autonomía persigue asegurar el *libre desarrollo de la personalidad individual*, dado lo cual conduce al reconocimiento de aquellos derechos que autorizan a la persona para *hacer* ciertas cosas: por ejemplo, el derecho a profesar o no cualquier culto; la libertad para expresar ideas, sobre todo de índole política, moral, científica y artística; la libertad en la elección de modelos para la vida privada que sean compatibles con el mismo tipo de libertad por parte de otros agentes (en este punto, merece especial mención la potestad para adoptar prácticas sexuales o hábitos personales que no afecten a terceros); la libertad para elegir el trabajo o industria que más satisfaga a la persona; la libertad de reunión y asociación o la libertad de movimientos<sup>209</sup>.

El principio de inviolabilidad de la persona, por su parte, deriva en un conjunto de derechos que ordenan al poder público y a las personas privadas *no hacer* algunas cosas o, para expresarlo con mayor precisión, fundan los derechos que incluyen tanto una inmunidad contra los actos lesivos de las autoridades que no puedan justificarse en una decisión libremente adoptada por la persona (digamos, en la realización consciente de un acto delictivo), como una pretensión de que dichas autoridades dispongan medidas preventivas y represivas contra conductas similares de los particulares. En este caso se encuentran, verbigracia, los derechos que tutelan la integridad corporal y psíquica del ser humano; o el derecho a no ser privado, excepto como pena por la realización de un acto voluntario previamente prohibido y según las formas previstas en la ley, de la libertad de movimientos<sup>210</sup>. Asimismo, en orden al principio de inviolabilidad, los derechos humanos representan un límite al bien común en el sentido apuntado en el capítulo I, puesto que

<sup>207</sup> Patterson, Steven W., "Kreacher's lament: S. P. E. W. as a parable on discrimination, indifference, and social justice", en AAVV, *Harry Potter and philosophy*, cit., pp. 106-108.

<sup>208</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 287. El formato en cursivas es empleado en el original.

<sup>209</sup> *Idem*, pp. 2337-238. En términos análogos, véase González Amuchástegui, Jesús, *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, cit., pp. 35-36.

<sup>210</sup> *Ibidem*

las mayorías gobernantes bajo el sistema democrático no deben adoptar decisiones contrarias a aquéllos<sup>211</sup>.

El principio de dignidad humana, finalmente, desvalora como ilegítimos aquellos actos o instituciones que discriminen a las personas sobre la base de factores que no se encuentren sujetos al control de su voluntad (por ejemplo, la etnia, el género o la nacionalidad); o de decisiones que deben ser respetadas en tanto reflejan sus convicciones o creencias, siempre que no lesionen los derechos de terceros (verbigracia, la religión, las opiniones políticas o las preferencias sexuales)<sup>212</sup>. Quizás la forma más sencilla para expresar las consecuencias normativas de dicho principio sea la misma empleada por Dumbledore: “son nuestras elecciones [...] las que muestran lo que somos”. Por ende, la libre determinación de nuestra voluntad –sustento principal de nuestra dignidad inherente– debe ser respetada y, en idéntica medida, dicho respeto nos convierte en *responsables* de aquellos actos que realicemos en ejercicio de esa misma libertad<sup>213</sup>.

Ciertamente, no tiene sentido juzgar, desde el punto de vista ético, una conducta como buena o mala, sino en cuanto que la persona que la haya llevado a cabo se encuentre facultada para obrar de una forma distinta a como efectivamente lo hizo. Ya en la Antigüedad clásica Aristóteles argumentaba que, si no hay elección, no existe voluntariedad, en cuyo caso tampoco es dable hablar sobre una acción moral. “[T]anto la virtud como el vicio”, afirma el Estagirita, “están en nuestro poder”. A continuación, explica las razones que sustentan este aserto:

En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, también lo está el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para no obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos<sup>214</sup>.

Bajo esta óptica, llevados hasta sus últimas consecuencias los presupuestos deterministas que primeramente llevaron a Harry a pensar que su probable pertenencia a Slytherin le convertiría en una persona proclive al mal también liberan a los miembros de dicha casa de toda responsabilidad por sus actos: Voldemort, Draco Malfoy y sus respectivos cómplices actuarían como se supone *deben hacerlo* los integrantes de Slytherin y, consecuentemente, no cabría exigirles un comportamiento distinto. La tesis liberal de Dumbledore, por el contrario, confiere valor a la libre voluntad de la persona en forma tal que cada uno deba hacerse responsable de los resultados que deriven de sus preferencias y convicciones éticas. Como veremos enseguida, este tema adquiere relevancia en vista de ciertas críticas de corte conservador relativas al trasfondo ético de la obra de J. K. Rowling que pueden ser traducidas, en último término, en un embate contra el modelo liberal de convivencia política.

## 2.2. Entre lo correcto y lo cómodo: una ley para sí mismo

En el capítulo II argumenté que una aproximación liberal al modelo de justicia retratado en las historias *potterianas* presenta, cuando menos, dos ventajas difícilmente contestables frente a las críticas de corte religioso que se han lanzado contra ellas: primero, el reconocimiento del respeto debido a la creencia en brujas y demonios y, segundo, el rechazo a su imposición en el ámbito público. Para efectos prácticos, ello se traduce en admitir que los creyentes en criaturas infernales tienen pleno derecho a conservar y difundir sus temores, pero carecen de potestades para imponerlos a los demás. Con esto, la cuestión queda satisfactoriamente zanjada. Sin embargo, uno de los autores que sustentan tales posturas religiosas –Richard Abanes– extiende sus reflexiones sobre la narrativa de J. K. Rowling a cuestiones éticas que interesan especialmente para los efectos del análisis de la autonomía moral. Abanes acusa a Rowling de postular estándares éticos ambiguos, bajo los cuales las infracciones a las reglas frecuentemente terminan impunes, mentir es un medio aceptable para evitar sanciones y las malas intenciones son confundidas con la bue-

<sup>211</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., pp. 263 y ss. Véase también el apartado 4 del referido capítulo.

<sup>212</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 288.

<sup>213</sup> *Idem*, pp. 273-282.

<sup>214</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, en IBID, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998, 1113b.

na voluntad. En dos palabras, a la luz de las objeciones planteadas por el crítico evangélico, Harry Potter aparece como un peligroso promotor del *relativismo ético*<sup>215</sup>.

*Grosso modo*, el relativismo ético sostiene: a) que *no existen* principios morales para justificar en última instancia las acciones humanas; o bien b) que tales principios *no son universalmente válidos*, sino relativos a ciertas circunstancias; o bien c) que ellos *no pueden conocerse* mediante procedimientos que involucren a más de una persona (en otros términos, que es imposible demostrar mediante razones que una conducta es éticamente correcta o incorrecta)<sup>216</sup>. El relativismo que Abanes adjudica a la obra de Rowling podría circunscribirse dentro de la segunda variante: la escritora inglesa supuestamente disculpa cualquier acto realizado por Harry en tanto que los fines que éste persigue justifican los medios que emplea para conseguirlos, de modo que la corrección ética de una conducta, en el contexto de las novelas, depende siempre de las coyunturas que atraviesa el personaje.

Abanes compila un nutrido conjunto de referencias tomadas de los propios relatos sobre Harry Potter orientadas a evidenciar lo que, en su concepto, representa la dudosa calidad moral de éstos. No parece necesario emprender una relación exhaustiva de los pasajes destacados por Abanes en tanto que nuestro héroe, indubitadamente, muestra –como apunta Dumbledore– “cierto desdén por las normas” que rigen Hogwarts y la comunidad mágica. Bástenos referirnos a la conducta de Harry durante su tercer curso en dicho colegio (o, lo que es lo mismo, a lo largo de la tercera novela). Bajo un acceso de ira, Harry convierte a Marge Dursley en una especie de aerostato humano; se escurre fuera de los terrenos del colegio pese a que recibe instrucciones expresas en contrario, y miente a una amplia gama de interlocutores que abarcan desde Stan Shunpike, el cobrador del Autobús Noctámbulo, hasta el profesor Severus Snape. Sin embargo, Harry rara vez recibe castigo alguno por las infracciones que comete y, en algunas ocasiones, inclusive cuenta con la connivencia de los adultos.

A la vista de tal combinación de sucesos en uno solo de los libros (y, más aún, ante el innegable hecho de que en el resto de la serie abundan los episodios similares), las consideraciones de Abanes sobre el presunto relativismo ético que prima en la narrativa de J. K. Rowling se presentan como razonablemente atendibles. En su opinión, Harry y Lord Voldemort simbolizan opciones éticas afines en el fondo, motivadas exclusivamente por el “interés propio”. La única diferencia entre ellos, asienta, reside “en las reglas que eligen romper, las mentiras que eligen decir, y las metas que eligen perseguir”<sup>217</sup>. Puesto que los dos personajes “mienten cuando es conveniente y quebrantan las reglas cada vez que éstas no sirven a sus necesidades [...] ambos [...] son técnicamente ‘malos’ o inmorales, aun cuando sus agendas son sumamente distintas”<sup>218</sup>. Abanes concluye que “el universo moral de Rowling es un mundo patas arriba carente de reglas firmes sobre lo que es bueno o es malo, así como de cualesquiera principios piadosos mediante los cuales discriminar el verdadero bien del verdadero mal”<sup>219</sup>.

Un análisis cuidadoso de las historias contadas por Rowling, empero, debilita medularmente los reproches que Abanes dirige contra ellas. En primer término, el hecho de que el comportamiento de Harry no sea ejemplar bajo toda circunstancia le confiere verosimilitud como personaje literario. “Los personajes”, anota sobre esta cuestión Mieke Bal, “se parecen a la gente. La literatura se escribe por, para y sobre gente. Esto sigue siendo una perogrullada, tan banal que tendemos a olvidarlo de vez en cuando, y tan problemática que con la misma facilidad lo ocultamos”<sup>220</sup>. Un niño o adolescente que no intentara afirmar su independencia frente a los mayores de vez en cuando (o con bastante insistencia en el segundo supuesto) carecería, para decirlo llanamente, del mínimo atisbo de credibilidad<sup>221</sup>.

<sup>215</sup> Cfr. Bagget, David, “Magic, muggles and the magic imagination”, en *Harry Potter and philosophy*, cit., p. 161.

<sup>216</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 19. Una mayor precisión en el discernimiento de las tres actitudes enunciadas respecto a las (pocas o nulas) posibilidades de una ética universalizable nos obligaría a distinguir entre el *escepticismo ético*, el *relativismo ético en sentido estricto* y el *subjetivismo ético*. El desarrollo de los matices que tipifican a estas tesis, empero, excedería notablemente el objeto de este ensayo. De ahí que, como punto de partida, me haya parecido suficiente atenderme a la definición más general del relativismo según el planteamiento de Carlos S. Nino. Para un estudio sumamente detallado sobre el tema remito a la obra citada en esta nota.

<sup>217</sup> Abanes, Richard, *Harry Potter and the Bible. The menace behind the magick*, Camp Hill, Horizon Books, 2001, p. 136.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>219</sup> *Idem*, pp. 244-245.

<sup>220</sup> Bal, Mieke, *Teoría de la narrativa (Una introducción a la narratología)*, trad. de Javier Franco, Madrid, Cátedra, 2001, p. 88.

<sup>221</sup> Kern, Edmund, M. *The wisdom of Harry Potter. What our favorite hero teaches us about moral choices*, New York, Prometheus, 2003, p. 71. Sobre los desafíos a diversos modelos de autoridad en las novelas de J. K. Rowling, véase

Al margen de las consideraciones literarias, desde una perspectiva estrictamente ética Abanes pasa por alto una serie de distinciones conceptuales insoslayables. Un análisis ético de la corrección atribuible a la conducta de Harry requiere discernir primeramente entre la *libertad psicológica* y la *libertad moral*. La libertad psicológica se refiere a la capacidad humana de elegir entre diversas posibilidades, comenzando por aquéllas que atañen a los aspectos más triviales de nuestra existencia: comer a determinadas horas, vestir de rojo o azul, caminar en una acera u otra. De ello no se sigue, empero, que la libertad psicológica represente un dato banal en la conformación de nuestra humanidad. Ernst Bloch subraya la importancia inherente a esta vertiente de la libertad cuando afirma que “presupone [...] la fuerza necesaria para escoger entre impulsos contradictorios”<sup>222</sup>. La libertad psicológica es la base toda moralidad. Sólo el ser humano posee la capacidad para decir *no*, y a raíz de ese rasgo específico nace la libertad moral, que Bloch define como “prepotencia del ‘hombre [y mujer] fuerte y maduro’ sobre todos los impulsos que no le son adecuados; bien sea que perturben como pasiones propias, bien sea que, como incitaciones desde el exterior, coaccionen, impulsen, desvíen”<sup>223</sup>. La aptitud de elección es condición de una moralidad libre, pero sólo ésta provee de un sentido plenamente humano a aquélla.

Las dos facetas de la libertad se comunican y complementan bajo una dinámica que se inicia en la libertad psicológica y se dirige hacia la libertad moral. Sin embargo, la diferenciación entre una y otra nos conduce a concluir que no toda elección incide de igual forma en la esfera de la moralidad. A la luz de la distinción entre la libertad psicológica y la libertad moral cabe afirmar que no todas las transgresiones de Harry revisten una gravedad semejante. Algunas se encuentran referidas a reglas escolares menores –por ejemplo, la prohibición de abandonar los dormitorios de las casas después de cierta hora–, mientras que otras atañen a principios morales relevantes, como la prohibición de mentir<sup>224</sup>. La ponderación entre las cuestiones morales implícitas en uno y otro supuesto permite a Edmund Kern aseverar que, mientras que en el primer caso Rowling delinea de manera realista las inclinaciones y el comportamiento de los adolescentes, en el segundo tiene el cuidado de sentar las bases narrativas para una maduración moral del personaje<sup>225</sup>. Al igual que sucede con todo aquel que se encuentra involucrado en un proceso de crecimiento personal, *las faltas y errores en que Harry incurre le preparan para afrontar, en libertad, los múltiples y complejos dilemas éticos que irremediablemente habrán de presentársele en el futuro*.

Kern destaca dos pasajes cruciales de *El prisionero de Azkaban* que muestran reacciones distintas de Harry ante un mismo suceso para probar la plausibilidad de su lectura de la saga *potteriana*<sup>226</sup>. Rowling cuenta que Harry es descubierto por Severus Snape tras haber visitado sin permiso de las autoridades escolares el pueblo mágico de Hogsmeade. Este hecho aparentemente trivial encierra una gran desconsideración en tanto Harry está sometido a una protección especial dentro de Hogwarts porque existen sospechas de que es perseguido por Sirius Black, un convicto prófugo cuya inocencia aún no ha sido mostrada en el momento en que nuestro héroe tiene su *escapada*. Con objeto de ocultar su falta, el muchacho miente:

– ¿Qué estaría haciendo tu cabeza en Hogsmeade, Potter? –dijo Snape con voz suave–. Tu cabeza no tiene permiso para ir a Hogsmeade. Ninguna parte de tu cuerpo, en realidad.

– Lo sé –dijo Harry haciendo un esfuerzo porque ni la culpa ni el miedo se reflejaran en su rostro–. Parece que Malfoy alucina...

---

Stephens, Rebecca, “Harry and hierarchy: book banning as a reaction to the subversion of authority”, en AAVV, *Reading Harry Potter*, pp. 51-65.

<sup>222</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, cit., p. 157.

<sup>223</sup> *Idem*, p. 160. Sobre la distinción y vínculo entre la libertad psicológica y la libertad moral, véase también Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado, 1999, pp. 228-232.

<sup>224</sup> Según Kant, cabe recordar, la persona, en cuanto ser moral, no puede usarse a sí misma como una simple máquina de hablar (un medio) desligada del fin consistente en comunicar sus pensamientos. Puesto que el mentiroso pretende que los demás crean en su dicho, la mentira no constituye una conducta éticamente sustentable. Al universalizar la máxima que norma la acción del mentiroso, y suponer que a todos nos es lícito mentir siempre que convenga a nuestros intereses, nadie encontraría fe en los demás, y la mentira anularía aquello mismo que espera generar en los otros sujetos. Cfr. Kant, Immanuel, “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, trad. de Juan Miguel Palacios, en IBID, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 189-194. En el mismo sentido, “Doctrina de la virtud”, cit., § 9.

<sup>225</sup> Kern, Edmund, M. *The wisdom of Harry Potter*, cit., p. 73.

<sup>226</sup> *Ibidem*

- Malfoy no tiene alucinaciones –gruñó Snape, y se inclinó hacia delante, apoyando las manos en el asiento de Harry, para que sus caras quedasen a un palmo de distancia-. Si tu cabeza estaba en Hogsmeade, también el resto.

- He estado arriba, en la torre de Gryffindor –dijo Harry-. Como usted me mandó.

- ¿Hay alguien que pueda testificarlo?

Harry no dijo nada. Los finos labios de Snape se torcieron en una horrible sonrisa.

- Bien –dijo, incorporándose-. Todo el mundo, desde el Ministro de Magia para abajo, trata de proteger de Sirius Black al famoso Harry Potter. Pero el famoso Harry Potter hace lo que le da la gana. ¡Que la gente vulgar se preocupe por su seguridad! El famoso Harry Potter va donde le apetece sin pensar en las consecuencias (PA, p. 238).

Harry reacciona con gran intransigencia frente a las acusaciones de Snape. De nueva cuenta nos encontramos ante una debilidad moral del joven hechicero, puesto que el hecho de que Snape sea retratado como un personaje desagradable no resta validez, bajo el entorno en que transcurre la escena, a sus apreciaciones sobre la conducta de Harry. No obstante, su proceder cambia radicalmente cuando, algunos momentos después, Remus Lupin (profesor de Defensa contra las Artes Oscuras y amigo de su difunto padre), tras haberle rescatado del enojo de Snape, le riñe por la misma causa, aunque en un tono distinto:

No esperes que te vuelva a encubrir, Harry [...] Tus padres dieron su vida para que tú siguieras vivo [...] Y tú les corresponder muy mal... cambiando su sacrificio por una bolsa de artículos de broma (PA, p. 243).

Ya habíamos apuntado que Harry es “el niño que vivió” (PF, p. 22) dado que Lily Evans y James Potter –su madre y su padre– fueron asesinados a manos de Lord Voldemort en un desesperado intento por salvar la vida de su hijo. La amonestación de Lupin es un duro golpe para el joven Potter, quien se sumerge en un silencio avergonzado. A continuación, nos relata Rowling, “se marchó y se sintió mucho peor que en el despacho de Snape”. Ron Weasley también reconoce la razón congénita a este regaño: “Lupin tiene razón. Fue una idiotéz. No debimos hacerlo” (PA, p. 243).

Es preciso puntualizar que en la versión castellana de Adolfo Muñoz García y Nieves Martín Azofra, la expresión “Harry Potter is a law into himself” –literalmente, “Harry Potter es una ley para sí mismo”– que Snape emplea durante su reprimenda, ha sido traducida como “Harry Potter hace lo que le da la gana”<sup>227</sup>. Etimológicamente, el término *autonomía* proviene de las voces griegas *αυτος* (el mismo) y *νομος* (ley): el sujeto autónomo es aquel que hace de su voluntad su propia ley. En el primer fragmento comentado, Harry es acusado por Snape de haber optado por actuar como un individuo egoísta, imprudente y mentiroso *en ejercicio de su autonomía moral*. Tras los reproches de Lupin, sin embargo, *esa misma autonomía le permite reconocer el error que cometió*. Estos indicios nos autorizan para conjeturar que, desde el punto de vista ético, *la narración de J. K. Rowling enfatiza el valor de la autonomía moral en cuanto facultad de la persona para dirigir el curso de su acción, y no como instrumento coactivo que le obligue a actuar invariablemente de forma correcta*. Podemos entonces suscribir –aunque sin comprometernos por ello con las tesis libertarias que cimientan su argumentación– la conclusión que Andrew P. Morriss plantea sobre este tema: “Una cuestión crucial que los lectores pueden aprender de los libros sobre Harry Potter es que las decisiones morales requieren libertad”<sup>228</sup>.

En el proceso de maduración ética de la persona es inevitable aquello que Abanes recrimina a los textos literarios de J. K. Rowling: la ambigüedad, el amplio espectro de matices grises en vez de los nítidos blancos y negros. La posibilidad de aprender a emplear la autonomía moral para lo valioso y lo digno requiere que se mantenga abierta la alternativa para obrar de una forma éticamente reprochable. De hecho, el formato seriado de los libros sobre Harry Potter ha permitido a J. K. Rowling dar cuenta, con suma transparencia, de los altibajos que traspone el personaje a lo largo de su personal proceso de maduración moral<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> Rowling, J. K., *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, New York, Scholastic, 1999, p. 284.

<sup>228</sup> Morriss, Andrew P, “Making legal space for moral choice”, cit., p. 480.

<sup>229</sup> En torno a las etapas del desarrollo moral seguido por Harry Potter, véase Kern, Edmund, M. *The wisdom of Harry Potter*, cit., pp. 119-127; y Whited, Lana A. y Grimes, Katherine M., “What would Harry do? J. K. Rowling and Lawrence Kohlberg’s theories of moral development”, en AAVV (Whited, Lana, ed.), *The ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, University of Missouri Press, Columbia, 2002, pp. 192-208.

La madurez moral que Harry adquiere gradualmente se hace patente en la evolución que experimenta con relación a las figuras de su madre y su padre. En principio, es incapaz de controlar las emociones que experimenta en torno a ellos y su ausencia. Rowling refiere que Marge Dursley, al calor de una botella de brandy, espeta incontroladamente toda suerte de insultos contra Lily y James. “La mala sangre prevalece”, afirma, “No digo nada contra tu familia, Petunia. Pero tu hermana era la oveja negra. Siempre hay algo, hasta en las mejores familias. Y se escapó con un gandul. Aquí tenemos el resultado [Harry]” (PA, p. 28). Acto seguido, califica a James Potter como “un inútil, un vago y un gorrón”. Incapaz de resistir las imprecaciones de la tía Marge, Harry monta en cólera y, guiado por su ira, la convierte en “un inmenso globo con ojos de cerdito” (PA, p. 29).

Posteriormente, cuando su excursión no autorizada a Hogsmeade es descubierta, Snape advierte cierta similitud entre la conducta de Harry y aquélla observada por James Potter tiempo atrás. “¡Cómo te pareces a tu padre!”, exclama el profesor de Pociones, “También él era muy arrogante. No era malo jugando al *quidditch* y eso le hacía creerse superior a los demás. Se pavoneaba por todas partes con sus amigos y admiradores [...] tampoco respetaba mucho las normas [...] Las normas eran para la gente que estaba por debajo, no para los ganadores de la copa de *quidditch*” (PA, pp. 238-239). Harry nuevamente se muestra inclinado a la violencia (lo mejor que se le ocurre es aturdir con un vibrante “¡CÁLLESE!” las críticas de Snape), invadido por “una rabia que no había experimentado desde su última noche en Privet Drive” (PA, p. 239).

Sin embargo, tras el citado diálogo con Lupin, el momento de la confrontación con Sirius Black manifiesta el crecimiento moral del personaje. Black había sido acusado, procesado y sentenciado por su presunta participación en el asesinato de Lily y James –a quienes, según la *versión oficial* de los hechos, había traicionado, entregando su vida a Lord Voldemort– así como por su supuesta responsabilidad directa en la muerte de trece personas que se encontraban presentes cuando fue aprehendido. Harry, no obstante, consiente a la razón abrirse camino entre su furia, y escucha las explicaciones de Black hasta llegar al convencimiento de su inocencia. El verdadero culpable –tanto de la traición que costó su vida a Lily y James, como del deceso de los trece inocentes– se revela entonces en Peter Pettigrew, un *animago* (brujo dotado de la aptitud para convertirse en animal) que vivió durante doce años oculto bajo la forma de Scabbers, la rata mascota de Ron. Harry, empero, *no consiente que Black y Lupin maten al auténtico cómplice en la muerte de sus progenitores*. “Lo llevaremos al castillo”, propone Harry, “Lo entregaremos a los dementores. Puede ir a Azkaban [la prisión de la comunidad mágica]. Pero no le matéis” (PA, p. 312).

El joven Potter elige así la justicia sobre la venganza, en una decisión que Morriss califica certeramente como “madura”, subrayando las dificultades que muchos adultos hubiesen experimentado por su supuesto de haberse visto constreñidos a tomar una determinación bajo circunstancias similares<sup>230</sup>. Por desgracia, la intervención de Harry a favor de Pettigrew eventualmente conduce a la reconstitución del terrible poder de Voldemort y los mortífagos. “[Y]o impedi que Sirius y Lupin mataran a Pettigrew!”, confiesa aterrorizado a Dumbledore, “Esto me convierte en culpable de un posible regreso de Voldemort!”. “En absoluto”, responde el veterano hechicero, “[...] Las consecuencias de nuestras acciones son siempre tan complicadas, tan diversas, que predecir el futuro es realmente muy difícil [...] Hiciste algo muy noble al salvarle la vida a Pettigrew” (PA, p. 353).

Dumbledore reconoce así que Harry ha obrado en forma éticamente correcta al reconocer la inviolabilidad de la persona de Pettigrew bajo una situación en que nadie más lo hizo, puesto que Ron y Hermione se negaron a interceder por su vida. No existe un cálculo utilitario en la evaluación de Dumbledore<sup>231</sup>: *Peter Pettigrew no debía ser empleado como medio para evitar el ascenso de Voldemort, independientemente de las secuelas que resintiera el colectivo de los magos y las magas por tratarlo como un fin en sí mismo*. Semejante criterio ético, como he señalado antes y argumentaré también en el capítulo V, reviste una gran importancia con miras a la configuración de los cánones jurídico-políticos que norman el Estado de Derecho contemporáneo.

Por consiguiente, contra lo que sostiene Abanes, el perfil ético de Harry es diametralmente opuesto al de Voldemort. El Señor Tenebroso se niega de manera voluntaria a reconocer en los demás la calidad de fines. Quien no accede a unírsele en su lucha por el poder, sencillamente es suprimido. “[M]uestra tan poca misericordia con sus seguidores como con sus enemigos”, explica Dumbledore (PF, p. 245). Harry, por el contrario, se esmera en tratar dignamente a cuantos le

<sup>230</sup> Morriss, Andrew P, “Making legal space for moral choice”, cit., p. 478.

<sup>231</sup> *Idem*, p. 480.

rodean. Aunque dista mucho de representar un paradigma ético perfecto, a medida que madura adquiere una mayor conciencia de la responsabilidad que implica el ejercicio de la autonomía moral. Esta situación se hace patente cuando, en el quinto episodio de la serie, descubre los orígenes de la iniqua que Severus Snape profesa a su padre: mientras ambos fueron estudiantes en Hogwarts, James Potter gozaba atormentándolo. Harry, escribe Rowling, se siente “horrorizado y desdichado” porque “él sabía qué experimentaba uno cuando lo humillaban en medio de un corro de curiosos, y sabía exactamente qué había sentido Snape cuando su padre se había burlado de él” (OF, p. 669). Más adelante, Harry admite ante Sirius que su padre le había parecido “un poco idiota” (OF, p. 690). “Mucha gente se comporta como si fuera idiota cuando tiene quince años”, observa Black, “Pero James maduró con el tiempo” (OF, p. 691). El hecho de que James Potter hubiese crecido y mejorado sus estándares éticos nos recuerda que, igualmente, Harry se encuentra en tránsito hacia su madurez moral<sup>232</sup>.

El acercamiento a la mentira en la obra de J. K. Rowling merece una consideración aparte. “La verdad”, asevera Dumbledore tras el primer enfrentamiento entre Harry y Voldemort, “es una cosa terrible y hermosa, y por lo tanto debe ser tratada con gran cuidado” (PF, p. 245). La traducción castellana de *El Cáliz de Fuego* asienta que, algunos años después, declara que “la verdad es siempre preferible a las mentiras” (CF, p. 625). Nuevamente es necesario dar cuenta de una ligera variación respecto a la versión en inglés, conforme a la cual el director de Hogwarts establece que “the truth is generally preferable to lies” (la verdad es generalmente preferible a la mentira)<sup>233</sup>. Dumbledore, por tanto, considera que existen situaciones bajo las cuales prevalecen valores o deberes distintos a los que impone el respeto por la verdad.

Dicho criterio ético resulta confirmado en la quinta novela, donde Rowling refiere que Dumbledore miente a efecto de impedir que Harry sea expulsado de Hogwarts y, lejos de la tutela del colegio, quede a merced de Voldemort (OF, pp. 636-637). Asimismo, en la introducción que Rowling, constituida en personaje –al modo de Thomas More en *Utopía*–, elabora para *Los Cuentos de Beedle el Bardo*, el lector es advertido que las glosas de Dumbledore en torno a “La Fábula de los Tres Hermanos” no revelan cuanto éste sabía (o sospechaba) sobre el trasfondo de verdad oculto en este relato respecto a las llamadas *Reliquias de la Muerte*. Rowling nos recuerda el tratamiento que Dumbledore obsequia a la verdad (“una cosa terrible y hermosa”), y asienta a continuación:

Tanto si estamos de acuerdo con él como si no, quizá podamos disculpar a Dumbledore por querer proteger a los futuros lectores de las tentaciones a que él mismo había sucumbido, y por las que pagó tan alto precio (CBB, p. 15)<sup>234</sup>.

¿Hasta qué punto podemos estar de acuerdo con los criterios morales que sirven al director de Hogwarts para evaluar la falsedad y la ocultación de la verdad? Sobre esta cuestión nos será sumamente útil la distinción entre ética privada y ética pública anteriormente planteada. Kant sostiene que el deber de veracidad no admite excepciones<sup>235</sup>. “La mentira (en el sentido ético de la palabra)”, manifiesta con dureza, “como falsedad deliberada, no precisa perjudicar a otros para que se le considere reprochable; porque en ese caso la mentira sería violación de los derechos de otros. Su causa puede ser la ligereza o la bondad, incluso puede perseguirse con ella un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por la mera forma, un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos”<sup>236</sup>.

La rigidez de los criterios formales empleados por Kant en la evaluación del deber de veracidad es uno de los aspectos más polémicos de su sistema moral puesto que, bajo la óptica de la ética privada, cabe aducir que el apego a la verdad no constituye un deber incondicional. Entre los autores contemporáneos que han cuestionado fuertemente el punto de vista kantiano sobre esta materia destaca André Comte-Sponville. Según Comte-Sponville, el deber de autenticidad –esto es, el ser veraces con nosotros mismos– es inexcusable, pero no lo es ocultar la verdad cuando ésta pueda traducirse en un daño a terceras personas<sup>237</sup>. “No siempre se ha de decir todo”, asevera el filósofo francés con el apoyo de una autoridad tan poco sospechosa de autori-

<sup>232</sup> Bagget, David, “Magic, muggles and the magic imagination”, en *Harry Potter and philosophy*, cit., p. 167.

<sup>233</sup> Rowling, J. K., *Harry Potter and the Goblet of Fire*, New York, Scholastic, 2000, p. 722.

<sup>234</sup> Según se cuenta en *Harry Potter y las Reliquias de la Muerte*, a consecuencia de su afán por dominar la muerte Dumbledore provocó accidentalmente la de su hermana pequeña.

<sup>235</sup> Véase *supra*, nota 225.

<sup>236</sup> Kant, Immanuel, “Doctrina de la virtud”, cit., § 9.

<sup>237</sup> Cfr. Comte-Sponville, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de Pierre Jacomet, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, pp. 197-211.

zar indiscriminadamente la mentira como lo es Michel de Montaigne, “pues sería necedad; más lo que dice ha de ser tal como se piensa; si no, es maldad”<sup>238</sup>.

La verdad se debe decir en la medida de lo posible, tanto cuanto es dable hacerlo sin vulnerar con ello algún deber más alto o urgente. Pensemos, por ejemplo, en todos aquellos que encubrieron a los judíos perseguidos por el régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial. ¿Es correcto considerarlos “despreciables” porque, al ser interrogados por el paradero de quienes serían asesinados, optaron por esconder la verdad? El valor de la verdad se pierde si se transforma en absoluto y se le despoja de la justicia, la generosidad o la compasión. La veracidad adquiere el cariz de un deber mortífero e idólatra cuando es privilegiado sobre la persona que sufre o se encuentra en situación de debilidad. Así lo expresa Benjamin Constant en una respuesta directa a la norma de veracidad postulada por Kant:

El principio moral que establece que decir la verdad es un deber, si se tomase de manera absoluta y aislada, haría imposible toda sociedad [...] Decir la verdad es un deber. ¿Qué es un deber? La idea de deber es inseparable de la de derechos: un deber es lo que en un ser corresponde a los derechos de otro. Ahí donde no hay derechos, no hay deberes. Decir la verdad no es, entonces, un derecho más que para con aquellos que tienen derecho a la verdad. Ahora bien, ningún hombre tiene derecho a una verdad que perjudica a otro<sup>239</sup>.

Constant opone de este modo al rigorismo kantiano la imposibilidad de erigir la prohibición de la mentira en principio absoluto con miras a evitar perjuicios mayores que la ocultación de la verdad. Hay, no obstante, una diferencia sustancial –señalada pertinentemente por Rousseau– entre “no decir lo que es verdadero” (*ne pas dire ce qui est vrai*) y “decir lo que es falso” (*dire ce qui est faux*)<sup>240</sup>. Quizás podamos convenir en suscribir la norma flexible propuesta por Constant en el primer supuesto, pero el segundo presenta mayores complicaciones. En los relatos *potterianos*, Dumbledore y Harry se colocan en ocasiones bajo esta hipótesis, lo cual confiere en apariencia renovada fuerza a los argumentos esgrimidos por Abanes: el proceder de ambos personajes podría tacharse como inmoral en los casos en que *afirman falsedades*.

A mi juicio, Rousseau resuelve satisfactoriamente este problema ético. Para el ginebrino, la mentira sólo es aquello que, siendo falso, nos beneficia, y no exactamente aquello que tan sólo es falso y reconocemos como tal. Quien actúa como mentiroso, hipócrita, adulator o impostor, por regla general no obra en contra suya. Rousseau autoriza la mentira “en cosas indiferentes”, pero la proscribiera “para el daño o el beneficio de otro o sí mismo”. La veracidad se impone “[e]n cuanto afecta a las verdades históricas, en cuanto atañe a la conducta de los hombres, a la justicia, a la sociabilidad” y “a las luces útiles”. Fuera de estos supuestos, la falsedad no degenera en mentira: es mera fabulación<sup>241</sup>. Podemos, por tanto, supeditar el deber de veracidad a dos condiciones: primero, evitar el daño (entendido, según fue definido en el capítulo I, a modo de sufrimiento injustificado e innecesario) y, segundo, no perseguir mediante el encubrimiento o alteración de la verdad un beneficio injusto tanto para nosotros como para terceros. Tales criterios justifican adecuadamente la plausibilidad de la máxima ética adoptada por Dumbledore cuando califica la verdad como algo *terrible y hermoso* que, según lo dicten las circunstancias, *debe ser tratado con gran cuidado*.

Bajo el espacio público priman criterios distintos. La persona posee un valor por sí misma, a partir de lo cual es dable justificar excepciones al principio de veracidad en la esfera privada, pero las instituciones políticas y jurídicas no valen sino en relación a las personas que tutelan. Dicho en otras palabras, ni el Estado ni las instituciones que confluyen en éste deben valorarse por encima de la persona. Luego, la ética pública exige un respeto categórico a la verdad o, dicho en términos negativos, excluye perentoriamente el secreto y la mentira (bajo parámetros que serán explicitados en el capítulo V), pues la justicia sólo puede ser pensada en términos públicos. Tal es el sus-

<sup>238</sup> Montaigne, Michel de, “De la présomption”, en IBID, *Essais*, edición de Pierre Michel, París, Gallimard, 1995, libro II, capítulo XVII. Aunque recomienda no declarar en todo caso la verdad, Montaigne califica la mentira como un “vicio maldito” (*maudit vice*) porque “[s]ólo por la palabra somos hombres y nos mantenemos unidos entre nosotros”, dado lo cual “el lenguaje falso es menos sociable que el silencio”. Así, concluye Montaigne, si realmente “conociésemos su horror y gravedad”, perseguiríamos la mentira “con el fuego, más justamente que otros crímenes”. Véase “Des menteurs”, en *idem*, libro I, capítulo IX.

<sup>239</sup> Constant, Benjamin, *Des réactions politiques*, reproducción facsimilar de la edición de 1797, París, Editions 13 bis, 1986, pp. 74-76.

<sup>240</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, en IBID, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec des notes historiques*, París, Alexandre Housiaux, 1852, Vol. I, p. 418 (Quatrième Promenade).

<sup>241</sup> *Idem*, p. 420.

tento del principio de publicidad que informa al Estado de Derecho contemporáneo, conforme al cual cabe afirmar como *poder público legítimo* únicamente aquel que es *ejercido en público*<sup>242</sup>. El compromiso ético que Harry Potter y Albus Dumbledore asumen respecto a esta exigencia de publicidad, como veremos más adelante, no solo es incuestionable, sino que llega a extremos verdaderamente heroicos.

Los anteriores argumentos, no obstante, todavía no alcanzan el fondo de la acusación de relativismo ético que Abanes lanza contra la obra de J. K. Rowling, ni explican por qué la exigencia del crítico evangélico en torno a una narrativa que discierna inequívocamente entre el “verdadero bien” y el “verdadero mal” constituye un embate contra el liberalismo. A efecto de arrojar mayor claridad sobre este asunto, cabe recordar que el tipo de relativismo atribuido a las novelas de Harry Potter es aquel que niega la universalidad de los principios éticos, reduciendo la validez de éstos a determinadas condiciones circunstanciales. Hasta este momento, me he esforzado en demostrar que el modelo ético encarnado en Harry Potter no es, según indica Abanes, “técnicamente ‘malo’”: antes bien, Rowling muestra al joven hechicero como un adolescente inmerso en el desarrollo de su condición moral. Resta, empero, realizar algunas observaciones sobre *los medios* que sirven a Harry Potter para guiar la evolución de su autonomía moral: la razón y el diálogo.

Hemos visto que, al enfrentar diversos dilemas éticos, Harry *dialoga* con otros personajes –Albus Dumbledore, Sirius Black, Remus Lupin– a efecto de encontrarles solución. Los criterios que norman su conducta, por ende, responden en parte a sus propias intuiciones sobre la corrección de sus actos, pero también son perfilados mediante la constante comunicación con quienes le rodean. La autonomía moral consiste precisamente en un atributo del sujeto por virtud del cual se presupone que, en cuanto éste se encuentra dotado de una razón universalmente compartida por el género humano, es competente para formarse criterios éticos y defenderlos (o reformarlos) mediante el diálogo frente a cualquier otro ser racional<sup>243</sup>. Así, el carácter comunicativo que caracteriza el proceso de aprendizaje moral seguido por Harry Potter excluye el relativismo ético, dado que se funda (implícitamente) en el presupuesto de universalidad de la razón.

El concepto de autonomía de la voluntad, en efecto, no ha sido en Kant –ni en la tradición filosófica que ha seguido sus tesis morales– mero subjetivismo ético o, peor aún, una noción que pueda reducirse a simple capricho o arbitrariedad. El planteamiento kantiano sobre dicha autonomía –recogido en la primera formulación del *imperativo categórico*, norma moral que también sustenta el principio de dignidad humana, según quedó explicado anteriormente– dispone lo siguiente: “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”<sup>244</sup>. Por ende, la autonomía moral supone absoluto respeto al principio de universalidad en cuanto expresión de una razón imparcial: cuando juzgue mis propias acciones, es preciso que pueda querer que mi norma de conducta se convierta en ley universal, la cual a su vez todos puedan querer igualmente. El propio Kant expone este argumento de la siguiente forma:

El imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: iobra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal! –Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal<sup>245</sup>.

La universalidad de los principios éticos que se desprende del uso imparcial de la razón, sin embargo, no autoriza una imposición de la moralidad. Dicha universalidad no se funda en criterios exteriores a las personas, dados de una vez y para siempre, sino que es *construida* con la participación de éstas. “[L]a autonomía en el sentido de Kant”, aclara Nino, “está estrechamente conectada con un rasgo fundamental del discurso moral: con el hecho de que éste opera no a través de la coacción, o el engaño, o el condicionamiento, sino a través del *consenso*; o sea que el discurso moral, a diferencia de, por ejemplo, el Derecho, está destinado a obtener una convergencia de acciones y actitudes a través de la libre aceptación de principios últimos y generales

<sup>242</sup> Ferrajoli, Luigi, *El garantismo y la filosofía del derecho*, trad. de Gerardo Pisarello et al, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000, p. 66.

<sup>243</sup> Cfr. Habermas, Jürgen, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, cit., pp. 78 y ss. En el mismo sentido, Cortina, Adela, *Ética sin moral*, cit., pp. 204-205.

<sup>244</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 91-92.

<sup>245</sup> Kant, Immanuel, “Introducción a la Metafísica de las Costumbres”, en *La metafísica de las costumbres*, cit., IV. Cfr. asimismo Díaz, Elías, *Curso de filosofía del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1998, p. 47.

para guiar la conducta”<sup>246</sup>. De ahí la importancia de la comunicación humana en la construcción de principios éticos que, dada su racionalidad, son susceptibles de ser universalizados: el diálogo nos provee la aptitud para escuchar razonamientos ajenos, refutar los argumentos que los sustentan con otros que invoquen la perspectiva de un árbitro imparcial, y regular nuestras acciones y actitudes sobre la base de una aceptación voluntaria de aquellos principios de conducta sobre los que alcancemos un acuerdo con otros agentes morales<sup>247</sup>. Luego, la autonomía moral no sanciona el relativismo ético, sino que valora que las personas determinen su conducta sólo por la libre adopción de los principios morales que, tras una suficiente reflexión (interna) y deliberación (en diálogo con varios interlocutores), juzguen válidos<sup>248</sup>. En suma, la autonomía moral constituye la máxima afirmación del ideal ilustrado que pugna por la independencia del entendimiento de cada cual (incluso en materia de principios éticos). Para expresar el contenido liberador de dicho ideal, bástenos remitirnos a los términos en que el propio Kant lo proclamara desde el remoto año de 1784:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* “¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”; he aquí el lema de la Ilustración<sup>249</sup>.

Para finalizar, sólo resta precisar que el talante antiliberal de la argumentación sostenida por Abanes radica en la restricción del universo ético a una sola doctrina moral. Este crítico estadounidense rechaza implícitamente las tesis liberales al atacar lo que, desde su punto de vista, representa una injustificada preponderancia de la autonomía personal en la narrativa de J. K. Rowling, misma que percibe como un menoscabo de otros valores o virtudes (cristianas) que –supone– hacen a las vidas humanas globalmente buenas o dignas de ser vividas. A partir de estas premisas, deduce que la autonomía ejercida por Harry Potter es un signo de relativismo moral. No obstante, según hemos visto, la universalidad de los principios morales no se encuentra reñida con la autonomía personal fundante del pluralismo religioso y ético que caracteriza a las democracias contemporáneas. Si Abanes se empeña en mostrar contradicciones entre la autonomía moral y la universalidad de los principios éticos es porque, curiosamente, aquello que denomina “verdadero bien” coincide con sus propios puntos de vista respecto a la bondad y la virtud, mismos que se encuentran fundados sobre una visión muy concreta de la moral cristiana.

Las consideraciones que Abanes manifiesta en torno a los libros de Harry Potter, por consiguiente, pueden ser reconducidas hacia una versión rudimentaria y trasnochada del *perfeccionismo ético* conforme a la cual el cristianismo –tal como él lo entiende– establece pautas de vida buena que son válidas para todas las personas, con absoluta independencia de sus proyectos o preferencias morales. Cabría, entonces, responder a dicho autor con la punzante reflexión formulada por John Stuart Mill con relación a aquéllos que, sobre la base de una doctrina moral de corte religioso, persiguen restringir las libertades de otros hombres y mujeres en aras de la conformidad ética (porque aspiran a una uniformidad de convicciones, y no toleran que los demás sostengan pensamientos distintos a los suyos):

Temo mucho que por intentar formar el espíritu y los sentimientos sobre un modelo exclusivamente religioso, descartando aquellos valores seculares (llamados así a falta de nombre más adecuado), los cuales hasta ahora coexistían y suplementaban la ética cristiana, recibiendo algo de su espíritu e infundiendo en ella algo del suyo, resultará, si no está ya resultando, un tipo de carácter bajo, abyecto y servil, que si puede someterse a lo que se llama Voluntad Suprema es incapaz de elevarse a la concepción de la Suprema Bondad o de simpatizar con ella<sup>250</sup>.

La reflexión de Mill resalta la paradoja que enfrentan las doctrinas morales que no admiten la coexistencia de diversos proyectos de vida buena: si llegaran a imponerse en los hechos, genera-

<sup>246</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 230.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 300.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 230.

<sup>249</sup> Kant, Immanuel, “¿Qué es Ilustración?”, trad. de Concha Roldán Panadero *et al*, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 21.

<sup>250</sup> Mill, John Stuart, *On liberty*, en *IBID, On liberty and other essays*, edición, introducción y notas de John Gray, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 57.

rían un estado de servidumbre general en vez de hombres y mujeres auténticamente virtuosos. Al margen de los deseos y convicciones de los individuos (que son necesariamente plurales), no puede existir moralidad. “Otro puede *coaccionarme* sin duda a *hacer algo* que no es un fin mío (sino un medio para un fin de otro)”, advierte Kant, “pero no puede coaccionarme a que *lo convierta en un fin mío* y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin [moral] sin hacerlo mío”<sup>251</sup>.

En conclusión, si en algo estimamos la ética, nadie debe ser obligado a mudar en un virtuoso. La autonomía personal es valiosa en sí misma, en tanto capacidad humana, independientemente de los resultados –a veces, éticamente condenables– a los que pueda conducir su ejercicio. El valor de la autonomía personal reside en lo que contiene de juicio reflexivo y de evaluación de formas y planes de vida y, sobre todo, en lo que implica convertirnos en autores de nuestro propio proyecto vital, cuyo sentido será (cuando menos en aquella parte de nuestra existencia sobre la que ejercemos control) el que nosotros le hayamos conferido<sup>252</sup>. Dumbledore comprende muy bien esto, de modo que empeña su experiencia y sabiduría en mostrar al alumnado de Hogwarts –y a sus lectores y lectoras de todas las edades– que la libertad es condición de la moralidad. Esto supone que, en ocasiones, sus métodos pedagógicos puedan resultar desconcertantes para la mentalidad autoritaria. Por ejemplo, tras la gesta heroica protagonizada por Harry y Ron en la Cámara de los Secretos, ambos chicos no sólo son excusados por haber violentado las normas del colegio, sino que incluso son premiados por ello:

– Creo recordar que os dije que tendría que expulsaros si volvíais a quebrantar alguna norma del colegio –dijo Dumbledore.

Ron abrió la boca horrorizado.

– Lo cual demuestra que todos tenemos que tragarnos nuestras palabras alguna vez –prosiguió Dumbledore, sonriendo–. Recibiréis ambos el Premio por Servicios Especiales al Colegio y... veamos..., sí, creo que doscientos puntos para Gryffindor por cada uno (CS, p. 278).

Harry y Ron debían optar entre sujetarse a la normativa vigente en el colegio en tiempos ordinarios, o impedir que Voldemort y su basilisco pudiesen cobrar una víctima mortal. Al vulnerar las normas bajo las peculiares condiciones del momento (los alumnos y las alumnas con raíces *muggles* tenían ser atacados por el monstruo y, a consecuencia de ello, Hogwarts estaba bajo la amenaza de ser clausurado), tomaron la mejor decisión y este es el motivo por el que son justamente recompensados. En el pasaje aludido (y otros análogos), resulta evidente que Torbjørn L. Knutes atina al evaluar a Dumbledore como un *liberal realista* que asume que los estudiantes bajo su tutela están dotados de una razón cuyo valor se acentúa en el momento de hacer frente a decisiones difíciles. La pedagogía instrumentada por el sagaz mago, efectivamente, no cultiva tanto las reglas como los valores que subyacen a éstas; ni presta tanta atención a la letra de la ley como aquélla que prodiga a su espíritu<sup>253</sup>. Sin embargo, no debemos pasar por alto que en la comunidad mágica campea una injusticia intolerable. Los jóvenes deben por tanto crecer rápidamente, y asumir la responsabilidad que les corresponde en la perpetuación o transformación de su entorno opresivo. La única forma de aprender esto es mediante el ejercicio continuo de la autonomía moral.

Knutes resume el proyecto pedagógico de Dumbledore en forma insuperable: “enseñar a sus estudiantes a decidir sabiamente, porque sólo entonces pueden ser libres”<sup>254</sup>. El uso ulterior que cada quien haga de su libertad es una cuestión distinta, que ciertamente ya no compete al maestro. En una de las páginas más impactantes de la serie, Dumbledore culmina la oración fúnebre que pronuncia en memoria de un alumno asesinado a manos de Voldemort en los siguientes términos: “Recordad a Cedric. Recordadlo si en algún momento de vuestra vida tenéis que optar entre lo que está bien y lo que es cómodo, recordad lo que ocurrió a un muchacho que era bueno, amable y valiente, sólo porque se cruzó en el camino de lord Voldemort. Recordad a Cedric” (CF, p. 626). El venerable mago recomienda a sus oyentes hacer lo que es correcto. Sin embargo, como buen liberal sabe que, para que la maravilla del bien y la virtud prospere, es necesario permitirles optar por lo cómodo.

<sup>251</sup> Kant, Immanuel, “Doctrina de la virtud”, Introducción, I.

<sup>252</sup> Cfr. Colomer, José Luis, “Libertad individual y límites del derecho. El liberalismo y sus críticos”, en AAVV, *Estado, justicia, derechos*, cit., pp. 196-197.

<sup>253</sup> Knutsen, Torbjørn L., “Dumbledore's pedagogy. Knowledge and virtue in Hogwarts”, cit., p. 204.

<sup>254</sup> *Idem*, p. 206.



TOMO II



# 5

## PRIMERA APROXIMACIÓN AL REGISTRO ICÓNICO: DE LA DEMOCRACIA (DEFICIENTE) AL IMPERIO DE LA (TRAMPA A LA) LEY

En 1946 Aldous Huxley revelaba en un prefacio añadido a *Brave New World* que, más de diez años atrás –cuando dicha obra fue escrita– le había parecido divertido encajonar a uno de sus personajes protagónicos –el Salvaje– entre dos opciones igualmente malas: “una vida desquiciada en Utopía” o “la vida de un aborigen en un poblado indio, una vida un poco más humana en algunos aspectos, pero en otros difícilmente menos rara y anómala”. Huxley confiesa que durante aquella época había sido un “esteta pirrónico” convencido de que probablemente había algo de verdad en que “a los seres humanos les es dado el libre albedrío con miras a elegir entre la irracionalidad por un lado y la locura por el otro”<sup>1</sup>. Al término de la Segunda Guerra Mundial (y, sobre todo, tras haber trabajado sobre *The Perennial Philosophy*, una antología comentada de textos sagrados que había sido publicada un año antes), su percepción del mundo había cambiado y aquella forma de resolver el conflicto descrito en *Brave New World* le parecía insatisfactoria<sup>2</sup>.

Huxley afirma a continuación que le hubiese gustado “ofrecer al Salvaje una tercera alternativa”: la “posibilidad de la cordura [...] ya actualizada, hasta cierto punto, en una comunidad de exiliados y refugiados del Mundo Feliz, viviendo dentro de los límites de la Reserva”. Asimismo, en esta hipotética nueva versión del libro, el Salvaje “no sería transportado a Utopía hasta que no tuviese la oportunidad para aprender de primera mano algo acerca de la naturaleza de una sociedad compuesta de individuos libres y cooperantes, consagrados a perseguir la sensatez”<sup>3</sup>. El prefacio a *Brave New World* parece entonces expresar meramente un *mea culpa*: una confesión tardía del arrepentimiento de Huxley por haber negado al Salvaje –y con él, a todos los lectores– una *tercera vía* que, inserta entre las otras dos demenciales alternativas, mostrase que “la cordura es un fenómeno bastante inusual”, lo cual no obsta para que, en última instancia, “pueda ser alcanzada”<sup>4</sup>.

Más allá de la mera manifestación de un remordimiento personal, en realidad este ejercicio de auto-evaluación afecta la definición misma del género distópico al introducir un elemento adicio-

<sup>1</sup> Huxley, Aldous, *Brave New World*, introducción de David Bradshaw, Londres, Vintage, 2004, p. xxx.

<sup>2</sup> Huxley refiere la *Philosophia Perennis* a “la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aun idéntico con ella”, y “la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser”. Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Nueva York, HarperCollins, 2004, p. vii. El impacto que esta investigación en torno a las diversas tradiciones religiosas dejó en el ánimo de Huxley se hace patente en que, en el citado prefacio a *Brave New World*, manifiesta que uno de los principales motivos que le llevaron a mudar su opinión respecto a la conducta humana fue “haber compilado una antología de aquéllas que los cuerdos han dicho sobre la cordura y todos los medios por los cuales puede ser adquirida” (p. xxx).

<sup>3</sup> *Idem*, p. xxxi-xxxii.

<sup>4</sup> *Idem*, p. xxx.

nal en su estructura formal: la previsión de un espacio eutópico en el registro icónico. Tal parece que Huxley intuyó el rumbo que seguiría la evolución de la literatura utópica en los años subsecuentes: el surgimiento, primero, de la *utopía crítica* y, después, de la llamada *distopía crítica*. Entre las décadas de los sesenta y los setenta, ciertamente, es apreciable el surgimiento de una variante crítica de la ficción utópica en el sentido ilustrado de dicho adjetivo, esto es, en cuanto expresión de un pensamiento independiente, analítico y esclarecedor<sup>5</sup>. Lyman Tower Sargent atribuye a esta clase de sociedades ideales dos rasgos fundamentales: a) la presencia, dentro de su entorno ostensiblemente positivo, de “problemas graves” que pueden (o no) exceder sus capacidades para la mediación y solución de conflictos; y b) la adopción de “una mirada crítica sobre el género utópico”<sup>6</sup>.

Por su parte, Tom Moylan (creador del concepto) sostiene que las utopías críticas “desafiaron el rechazo anti-utópico hacia el pensamiento y la práctica de la utopía” en tanto “rehusaron aceptar el orden social vigente como ‘utópico’” a la vez que “confrontaron las contradicciones que dominaban la expresión utópica en sí misma”<sup>7</sup>. Dicho en otros términos: para Moylan, las utopías críticas representan una específica negación del discurso anti-utópico, formalmente estructurada en algunos textos literarios mediante “una combinación dialéctica de la distopía y la eutopía”<sup>8</sup>. Dicha estrategia a la postre impactaría también en los textos distópicos bajo una forma que, en alguna medida, respondería a la preocupación adelantada por Aldous Huxley en el prefacio de *Brave New World*.

El propio Moylan señala que hacia mediados de los años ochenta cobró auge en el ámbito creativo de la ciencia ficción “un movimiento distópico diferenciado y crítico” que renunció a definir los horizontes utópicos por medio de una “delineación completamente detallada de lugares mejores” para, en cambio, “adentrarse en lugares decididamente peores”. No obstante, lejos de regodearse en imágenes de sociedades mezquinas y decadentes, esta corriente literaria optó por privilegiar “los progresos de un ciudadano o ciudadana de la distopía mientras adquiere conciencia del infierno social, y -de una forma u otra, aunque no necesariamente con éxito- contiene con el lugar diabólico a la par que se dirige hacia una alternativa mejor”, la cual a menudo se ubica “en los resquicios de la memoria o en los márgenes de la cultura dominante”<sup>9</sup>. A grandes rasgos, esto describe con bastante precisión la situación de Harry Potter y Hermione Granger, quienes paulatinamente adquieren noción de la arbitrariedad y violencia imperantes en la comunidad mágica y, a partir de ello, empeñan sus esfuerzos en modificar radicalmente esta situación desde el refugio utópico que les ofrece la tutela pedagógica de Albus Dumbledore en el Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería. Una de las claves hermenéuticas de la narrativa *potteriana*, por tanto, se halla en ese terreno discursivo inestable sobre el que juegan sus tácticas ideológicas tanto la utopía como la distopía críticas.

## 1. Modalidades contemporáneas del registro icónico: utopía y distopía críticas

El año de 1974 -tras lo que Raymond Williams caracteriza como “un largo intervalo distópico”<sup>10</sup>- fue publicado un texto que quizás podamos calificar como la utopía crítica por antonomasia: *The Dispossessed*, de Ursula K. Le Guin. El subtítulo elegido por la autora para este relato resulta asaz indicativo de su peculiar estatus ideológico y literario, a la vez fluctuante y exploratorio: *An ambiguous utopia (Una utopía ambigua)*. Le Guin refiere que, varios siglos antes de que tuvieran lugar los eventos narrados en el libro, con miras a preservar el orden vigente frente a la amenaza de una revolución anarco-socialista, las autoridades de Urras -un lejano planeta- cedieron una luna llamada Anarres a los inconformes. Inspirados en la doctrina libertaria proyectada por la filósofa Laia Asieo Odo (*Odonianism*), los exiliados prescindieron de cualesquiera instituciones coercitivas en su nuevo hogar, fundando en cambio la convivencia sobre

<sup>5</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible. Science fiction and the utopian imagination*, Nueva York, Methuen, 1986, p. 10.

<sup>6</sup> Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 1, 1994, p. 9.

<sup>7</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 82.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>10</sup> Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, en *IBID, Problems in materialism and culture. Selected essays*, Londres, Verso, 1989, p. 211.

principios cooperativos y mutualistas<sup>11</sup>. El lector traba conocimiento de la *realpolitik* operante en esta alternativa utópica a través de la mirada de Shevek, el protagonista. Shevek es un científico que trabaja sobre una Teoría Temporal General entre cuyas posibles derivaciones prácticas descuellan la construcción de un dispositivo (el *ansible*) que permitirá establecer comunicaciones intergalácticas de manera instantánea.

La primera imagen de Anarres que Le Guin nos ofrece es su puerto espacial, circunscrito por un muro cuya finalidad es proteger el modelo social utópico de cualquier posible influencia que pudiese provenir de los decadentes *especuladores* (*profiteers*) que todavía acechan en Urras. Una provocadora reflexión ética acompaña la visión de aquel cerco construido con toscas rocas. Al igual que todo muro, es en sí mismo ambiguo: las nociones de “dentro” o “fuera” dependen de la cara en que el observador se ubique. La pared demarcadora “cercaba el universo, dejando Anarres fuera, libre”. Al mismo tiempo, contemplada desde el otro lado “cercaba Anarres” y le convertía en “un gran campo de prisión en cuarentena, aislado de otros mundos y otros hombres [sic]”<sup>12</sup>. Este inicio marca el tono general del relato que, como señala Tom Moylan, trata sobre “el derrumbe de las fronteras que dividen y aíslan”<sup>13</sup>.

A medida que las ideas científicas de Shevek comienzan a distanciarse del pensamiento dominante entre sus compatriotas, los muros –en este caso, ideológicos y burocráticos– que le oprimen se multiplican. Gradualmente, el físico cae en la cuenta de que la revolución que originó su sociedad se ha estancado y, peor aún, ha degenerado en la erección de una forma de dominio soterrada, sólidamente anclada –según explica Bedap, otro de los personajes– en “la cobardía innata de la mente humana promedio”. Bedap observa que, tradicionalmente, el gobierno se ha definido como “el uso legal del poder para mantener y extender el poder”, lo cual se ajusta paradójicamente a las prácticas políticas imperantes en Anarres. La paulatina corrupción de los principios que originalmente inspiraron la comunidad anarquista se manifiesta en que, con el paso del tiempo, el término “*consuetudinario*” tomó el cariz que corresponde a la noción de lo “*legal*” en aquellas sociedades estructuradas bajo un marco institucional coercitivo, convirtiendo así la opinión pública en el referente último de las estructuras de poder<sup>14</sup>.

Necesitado de la independencia intelectual que le es negada en su entorno, Shevek emprende un riesgoso viaje a Urras con miras a reiniciar el diálogo entre los dos mundos y difundir sus ideas con plena libertad. Sus esperanzas son prontamente defraudadas. Urras refleja el contexto histórico confrontado por Le Guin al momento de escribir *The Dispossessed*. Cada uno de los tres bloques en que se encuentra dividido el imaginario planeta entraña una alegoría de las correspondientes partes involucradas en el tenso orden mundial imperante durante la Guerra Fría: de un lado, A-lo (los Estados Unidos y sus aliados), un estado capitalista en que, mientras la élite accede a toda suerte de placeres y bienes de consumo, las clases inferiores están privadas de poder político y, peor aún, son empleadas como carne de cañón en la instrumentación de una implacable política belicista; del otro, Thu (la Unión Soviética y sus asociados), un estado *proletario* de carácter centralista y autoritario cuyo interés fundamental radica igualmente en extender el ámbito de su dominio y, por último, Benbili (el Tercer Mundo), la región depauperada en que las dos potencias antagónicas desahogan su perenne enfrentamiento. De ahí que, con todos sus defectos, Anarres aún simbolice la oposición utópica a dicha situación sociopolítica<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Los sucesos previos a la constitución de la comunidad anarquista en Anarres fueron condensados por Le Guin en un breve cuento sobre el último día en la vida de Laia Asieo Odo, a quien la autora define como “una entre quienes se alejaron de Omelas”. Cfr. “The Day before the Revolution”, en Le Guin, Ursula, *The Wind's Twelve Quarters*, Londres, Panther, 1978, Vol. II, pp. 121-138. Sobre el sentido político de “Omelas”, véase *supra*, el inciso 3.2.2.

<sup>12</sup> Le Guin, Ursula K., *The Dispossessed. An ambiguous utopia*, Londres, Gollancz, 2002, p. 5.

<sup>13</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 93.

<sup>14</sup> Le Guin, Ursula K., *The Dispossessed*, cit., p. 138. Una aporía mayúscula que enfrentan las doctrinas libertarias reside en el marcado carácter autoritario que pueden adquirir los controles sociales informales. William Godwin, por ejemplo, propone como alternativa a las instituciones coercitivas la supresión de los grandes Estados, que serían sustituidos mediante la formación de *pequeños distritos* en los que “cada individuo” viviría “bajo el ojo público”, y la “desaprobación de sus vecinos” obligaría a quienes atentaran contra la convivencia pacífica a *reformarse o emigrar*. Esta fórmula anarquista supone que el *ojo público* debe inspirar sus juicios en una moral superior que regula directamente, sin mediación institucional alguna, cualquier conflicto intersubjetivo. En consecuencia, la vigilancia y represión de los comportamientos socialmente lesivos no desaparece, sino que es trasladada a todos y cada uno de los miembros de la comunidad. El modelo normativo resultante es idóneo para acreditar sistemas disciplinarios en los que el orden social es interiorizado mediante mecanismos ético-pedagógicos y cada individuo desempeña funciones de policía con relación a los demás. Véase Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, Londres, Robinson, 1793, Vol. II, Libro VII, Cap. III.

<sup>15</sup> Cfr. Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., pp. 94-95.

La novela está presentada en capítulos alternativos: uno dedicado a Anarres, el siguiente a Urras y así sucesivamente (salvo el primero y el último, que relatan el tránsito de Shevek entre Anarres y Urras, y viceversa). Cada serie de capítulos sigue una trama diacrónica separada: una, la vida de Shevek en Anarres desde su nacimiento hasta su partida; la otra, sus peripecias en Urras. Consideradas en su conjunto, ambas integran el relato sincrónico de la confrontación entre Shevek y el poder establecido. La comunidad utópica, por tanto, no es descrita por un viajero, sino que más bien constituye el escenario en que el protagonista crece y, posteriormente, el punto desde el cual emprende un periplo que bien podríamos calificar como iniciático. Sin embargo, a diferencia de la *bildungsroman* tradicional, Shevek no se *ajusta* a su mundo, sino que lo *transforma*<sup>16</sup>.

A fuerza de costumbre, los ideales libertarios que debieran normar Anarres se han convertido en comportamientos convencionales que en muchas ocasiones incluso contradicen su sentido original. Al cobrar distancia de esas prácticas, Shevek procura volver a lo auténtico: revivir en su pureza los valores originarios que la comunidad proclama, pero no cumple. La fidelidad al proyecto primigenio adquiere así un carácter disruptivo. “El viaje de Shevek”, advierte Raymond Williams, “es el camino de regreso y la vía hacia el progreso: una insatisfacción con lo que ha sucedido en la sociedad alternativa, pero también una renovación fortalecida del impulso para construirla”<sup>17</sup>. El resultado es una utopía ambigua, que –en palabras de Tom Moylan– “evita la simple perfección y el aburrimiento narrativo” en cuanto “presenta Utopía tanto en su ser idealizado como en conflicto con sus propios ideales”<sup>18</sup>. En el registro icónico de *The Dispossessed*, entonces, es dable apreciar dos maniobras de contraste: la primera, entre Anarres y Urras; la segunda, entre el *deber ser* perseguido por los fundadores de la comunidad libertaria y la práctica política hacia la que ésta ha derivado.

La transformación en los paradigmas del utopismo que ello implica es significativa, puesto que apunta el potencial crítico del texto hacia la situación histórica prevaleciente, pero también lo dirige contra la tradición utópica misma. Sobre esta base, Darko Suvin rechaza designar este subgénero literario como *utopía crítica* y afirma preferir el nombre de *eutopía falible*, en tanto “complementa la crítica utópica usual de la realidad (distópica) del escritor con un segundo frente contra la involución y la decadencia de la sociedad eutópica”<sup>19</sup>. Producto cultural de las luchas –y las derrotas– experimentadas por los movimientos radicales de las décadas de los sesenta y los setenta, la utopía crítica porfía en reivindicar una esperanza ilustrada (*docta spes*) pero, a la vez, rompe con la confianza ciega en las grandes narrativas que cimentaban los procesos que hasta ese momento habían sido considerados vías idóneas para su concreción<sup>20</sup>. Moylan resalta tres rasgos comunes en la nueva generación de textos utópicos –entre los cuales asimismo podemos contar, por citar un par de ejemplos adicionales, *The Female Man* (1975), de Joanna Russ, y *Woman on the Edge of Time* (1976), de Marge Piercy– a la que pertenece *The Dispossessed*: a) la “conciencia en las limitaciones de la tradición utópica”, que se traduce en un rechazo hacia la utopía considerada como “programa” a la par que se preserva su condición de “sueño”; b) la articulación directa de las posibles dinámicas del cambio social mediante la insistencia sobre los conflictos entre una situación sociopolítica originaria y la disyuntiva utópica opuesta a ella, y c) la presencia continua de imperfecciones dentro de la propia sociedad utópica<sup>21</sup>.

La distopía crítica (o *distopía falible*, según la propuesta terminológica de Suvin<sup>22</sup>) se rige por una lógica similar. Sargent le define como “una sociedad no existente descrita en extenso detalle y normalmente localizada en el tiempo y el espacio que el autor pretende que un lector contemporáneo perciba como peor que la sociedad actual, pero que normalmente incluye cuando menos un enclave eutópico u ofrece la esperanza de que la distopía puede ser subyugada y reemplazada con una eutopía”<sup>23</sup>. Salvo la prevención ya indicada respecto a la importancia que Sargent confiere reiteradamente a la intención autoral, esta definición recoge con aceptable corrección

<sup>16</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>17</sup> Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, cit., p. 210.

<sup>18</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., p. 95.

<sup>19</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom), *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, London, Routledge, 2003, p. 195.

<sup>20</sup> Cfr. Levitas, Ruth, “For Utopia: The (limits of the) utopian function in the late capitalist society”, en AAVV (Goodwin, Barbara, ed.), *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass, 2001, p. 37.

<sup>21</sup> Moylan, Tom, *Demand the impossible*, cit., pp. 10-11.

<sup>22</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, cit., p. 196.

<sup>23</sup> Sargent, Lyman Tower, “US utopias in the 1980s and the 1990s: self-fashioning in a world of multiple identities”, en AAVV (Spinuzzi, Paola, ed.), *Utopianism/Literary utopias and national cultural identities: A comparative perspective*, Università di Bologna/Comparative Thematic Network, Bologna, 2001, p. 222, nota al pie 1.

las notas fundamentales que caracterizan al subgénero, entre cuyos textos representativos cabría mencionar *The Handmaid's Tale* (1985), de Margaret Atwood<sup>24</sup>; *The Gold Coast* (1988), de Kim Stanley Robinson; *He, She and It* (1991), de Marge Piercy o *Parable of the Sower* (1993) y *Parable of the Talents* (1998), de Octavia Butler.

Llegados a este punto de la exposición, parece pertinente formular algunas observaciones en torno a la relación dialéctica que media entre el registro independiente y el registro icónico del texto distópico. Cierto sector de la crítica especializada –entre cuyos representantes contamos a Peter Fitting y Tom Moylan– sugiere que “una posible distinción entre la distopía y la anti-utopía consiste en ver la primera en términos de escenario [*setting*] y la segunda en términos de trama [*plot*]”<sup>25</sup>. Para Moylan, esto significa que, en general, la narrativa distópica tiende a conferir mayor importancia al desarrollo de las *posibilidades utópicas excedentes* en el registro icónico, mismas que pueden encontrarse localizadas, por ejemplo, en “un enclave todavía no conquistado o en contradicciones económicas y políticas que aún no han sido resueltas o controladas”. En contraste, un texto que asuma una postura anti-utópica tenderá a favorecer en el registro independiente una trama lineal en que “las revueltas son decisivamente aplastadas”, sin que se perciba movimiento alguno en “la disidencia o la oposición remanentes en la sociedad”<sup>26</sup>.

Múltiples textos distópicos respaldan este criterio hermenéutico, cuya riqueza ya ha sido evidenciada en los supuestos de *The Machine Stops* –relato que ubica un espacio utópico ulterior en los “retazos del cielo immaculado” que Vashti y Kuno admiran tras la debacle de la Máquina– y el apéndice sobre la *neolengua* que aparece en *Nineteen Eighty-Four*. En *Nosotros*, el cambio de conciencia (aunque fugaz) de D-530 y la resistencia de I-330 (pese a su derrota final) rinden el fruto esperado y socavan el dominio del Bienhechor, toda vez que en las últimas líneas somos informados de que una nueva rebelión se encuentra en marcha: aún los afectos al *statu quo*, privados del poder redentor de la fantasía, tienen que admitir amargamente que “una cantidad considerable de Números” había “traicionado a la Razón” y estaba dispuesta a perseverar en su conducta sediciosa<sup>27</sup>. Aunque en el prefacio al que antes me he referido Huxley no lo reconoce así, en *Brave New World* las islas en que son exiliados los disidentes constituyen asimismo un refugio para la esperanza: lugares donde, según confiesa Mustapha Mond, habitan “los hombres y mujeres más interesantes que pueden encontrarse en cualquier parte del mundo” dado que, en resumidas cuentas, “poseen ideas propias” y, gracias a ello, “son alguien”<sup>28</sup>.

La constante incursión del *buen lugar* entre los *mapas del infierno* es altamente indicativa –vale la pena insistir sobre este asunto– de los prejuicios ideológicos en torno al fenómeno distópico que aún son perceptibles en aquellos autores que, como Fredric Jameson, suscriben expresamente un discurso progresista y, a partir de ello, recomiendan cautela “sobre el fácil despliegue de la oposición entre Utopía y distopía”. Según Jameson, estos conceptos se han prestado “a un juego relativamente simple de oposiciones en que los enemigos de Utopía pueden ser fácilmente separados de sus amigos: Orwell es enviado a aquella esquina, Morris a ésta, mientras que algunos entre ellos (el mismo Wells, por ejemplo) pasan su vida entera vacilando entre los extremos de la ternura y la dureza, los halcones y las palomas”. Sin embargo, argumenta Jameson, la Utopía y la distopía literaria “no son opuestos y en realidad no tienen cosa alguna que ver entre sí”, porque cada uno de estos géneros persigue fines asaz diferentes respecto a aquéllos que ofrece su supuesta instancia contradictoria: los “placeres de la pesadilla” del orden de “los monjes malvados, los gulags” y “los estados policíacos” no guardan parangón alguno con “los temperamentos de mariposa de los grandes utopistas como Fourier”<sup>29</sup>. Jameson vislumbra en la distopía un género demasiado consciente de los temores cotidianos y las aprehensiones de un “desastre inminente” como para participar efectivamente del extrañamiento requerido por los mecanismos textuales utópicos<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> La inclusión de esta novela en la categoría de distopías críticas es polémica. Para Tom Moylan, *The Handmaid's Tale* constituye la última de las “distopías clásicas”. Cfr. *Scraps of the untainted sky*, pp. 166 y 196. Contra este parecer se pronuncian, entre otros, Baccolini, Raffaella, “Breaking the boundaries: gender, genre and dystopia”, en AAVV (Minerva, Nadia, ed.), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Ravenna, Longo Editore, 1992, pp. 137 y 145; y Fitting, Peter, “Unmasking the real? Critique and Utopia in recent SF films”, en AAVV, *Dark horizons*, cit., p. 155.

<sup>25</sup> Fitting, Peter, “Impulse or genre or neither?”, *Science Fiction Studies*, Vol. 22, Núm. 2, 1995, p. 281, nota al pie 7.

<sup>26</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 156.

<sup>27</sup> Zamyatin, Yevgeni, *Nosotros*, trad. y estudio introductorio de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 264 (Anotación 40<sup>a</sup>).

<sup>28</sup> Huxley, Aldous, *Brave New World*, cit., pp. 199-200.

<sup>29</sup> Jameson, Fredric, *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 55.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 56.

En vista del trasfondo utópico que, según hemos visto, informa numerosas ficciones distópicas, cabe rebatir tal tesis –como lo hace Tom Moylan– apuntando sencillamente que empobrece en forma innecesaria (e injustificada, podemos añadir nosotros) la matriz cultural en que se apoyan los distintos discursos emancipadores. “[L]os relatos distópicos sobre sociedades violentas e injustas”, escribe Moylan, “también pueden proveer un acercamiento creativo a los problemas del orden social vigente, así como a las posibilidades de movimientos políticos que se opongan a éste y lo trasciendan”<sup>31</sup>. La disposición de un remanente eutópico en el registro icónico de la distopía literaria juega un papel muy relevante en esta interacción entre el mundo textual y la realidad, puesto que establece una relación de radical extrañamiento respecto al presente histórico (donde pueden percibirse las semillas del ignominioso ordenamiento descrito en el relato) que bien puede constituirse en motor de cambio social. Sin embargo, esta no es la única estrategia textual de la cual puede valerse al distopía para alcanzar tal fin.

Difiero del juicio negativo que Moylan emite sobre aquellos textos distópicos en que la disidencia es vencida por la injusticia imperante, mismos que –según hemos visto– califica como tendencialmente anti-utópicos<sup>32</sup>. Tal como apunté en el capítulo previo, desde mi punto de vista el registro independiente –o, mejor dicho, la forma como el lector percibe dicho registro– es el elemento que define el carácter utópico o anti-utópico de una ficción determinada. En el coraje de quien se opone a la pesadilla está la simiente de la transformación utópica de la sociedad, aunque a final de cuentas su empresa liberadora culmine en un fracaso. Parafraseando uno de los más célebres diálogos entre Frodo Baggins y Sam Gamgee que aparecen en *The Lord of the Rings*, podemos afirmar que, en ocasiones, aquellas historias que llegan a buen término, cuyo protagonista vuelve a casa y encuentra que las cosas están bien, no son las mejores para ser escuchadas (aunque sin duda es muy deseable formar parte de ellas). Las “*historias que realmente importan*”, en cambio, son aquellas en que los personajes perseveran en su empeño pese a que tienen muchas oportunidades para retroceder.... “Y si hacen esto”, nos dice Tolkien que concluye Sam, “no lo sabríamos, porque habrían sido olvidados”<sup>33</sup>.

Ciertamente, tal como hace notar Darko Suvin, en todo “*movimiento utópico*” están presentes dos elementos: por un lado, un “agente que se mueve”; por otro, “un lugar imaginario (o un tiempo, aunque todas las metáforas para el tiempo son espaciales) sobre el cual aquél se mueve”<sup>34</sup>. La ficción utópica (sobre todo en sus manifestaciones contemporáneas que, como hemos apuntado, son fundamentalmente dinámicas) facilita la vinculación entre ambos componentes en tanto opera, a su vez, sobre tres ámbitos textuales: a) el *locus*, esto es, el lugar en el cual tiene lugar la agencia; b) el *horizonte* (eutópico) hacia el cual se dirige el agente, y c) la *orientación*, un “vector que amalgama el *locus* con el horizonte”<sup>35</sup>. Dichas esferas del texto utópico no necesariamente guardan un perfecto equilibrio entre sí. Es posible, por ejemplo, que el horizonte domine al *locus*, o viceversa. En el primer caso nos encontraríamos ante una utopía dinámica, abierta; en el segundo, ante un relato utópico cerrado, doctrinario o dogmático<sup>36</sup>. Cualquiera que sea el caso, Suvin apunta que la “orientación hacia un lugar mejor” (esto es, hacia el horizonte eutópico) es el elemento más relevante de la ficción utópica debido a que permanece como una inclinación constante de deseo y cognición pese a todos los altibajos a los que el *locus* pudiese verse sujeto<sup>37</sup>. Con ello, Suvin parece secundar la bella reflexión formulada por Italo Calvino cuando afirmara que la utopía es, ante todo, una ciudad que debe ser fundada “dentro de nosotros, construida pieza por pieza mediante nuestra capacidad para imaginarla, para pensarla a fondo”<sup>38</sup>. Utopía es, en primer y último lugar, un asunto de determinación personal.

Bajo el esquema analítico que he adoptado a largo del presente estudio –basado fundamentalmente en los planteamientos de Tom Moylan– tanto el *horizonte* como la *orientación* podrían subsumirse dentro del registro independiente. En términos coloquiales, tales herramientas hermenéuticas pueden traducirse respectivamente, en el caso de texto distópico, primero al *ideal*

<sup>31</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 145.

<sup>32</sup> *Idem*, cit., pp. 156-157.

<sup>33</sup> Tolkien, J. R. R., *The Lord of the Rings*, Londres, HarperCollins, 1995, p. 696.

<sup>34</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, cit., p. 190. Trataré con mayor detenimiento las relaciones entre el tiempo y la utopía en el capítulo siguiente.

<sup>35</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, cit., pp. 190-191

<sup>36</sup> Cfr. Suvin, Darko, “Locus, horizon and orientation: the concept of possible worlds as a key to utopian studies”, *Discours social/Social discourse*, Vol. 1, Núm. 1, 1988, pp. 101-102.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>38</sup> Calvino, Italo, “Per Fourier. III. Commiato. L'utopia pulviscolare”, en *IBID*, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Turín, Einaudi, 1980, p. 252.

que origina la concienciación e inconformidad del protagonista y, después, a la correspondiente *disposición* que adopta la conducta de éste con arreglo a los valores inscritos en dicho ideal (es decir, el *conflicto* y la posterior *rebelión* frente al orden vigente). Desde el punto de vista axiológico y epistémico, la capitulación final del agente no menoscaba la estimación del impulso que engendró la resistencia.

*Force ne fait pas droit* (“la fuerza no hace derecho”), clamaba Jean-Jacques Rousseau desde los años previos a la Revolución Francesa<sup>39</sup>. La victoria de la opresión no es *per se* razón para justificarla. Moylan parece no reconocer este principio político cuando, como buen crítico de izquierdas, urge a los textos distópicos una estética que en alguna medida recuerda las añejas ambiciones del *agit-prop*: inspirar, iluminar y ejemplificar el compromiso revolucionario<sup>40</sup>. Por eso no admite con facilidad que la narrativa distópica pueda consignar el descalabro de una revuelta contra cualquier forma de dominación ilegítima u opresiva, y le exige no “fallar” en su “desafío a los límites ideológicos y epistemológicos de la sociedad actualmente existente”<sup>41</sup>. Hay, sin embargo, cierta ingenuidad en esperar una garantía de éxito para una *respuesta positiva* –en el sentido dado a esta expresión en el capítulo I– frente a las reivindicaciones sociales de igualdad y libertad<sup>42</sup>. Podemos asentir parcialmente a la argumentación de Michael Walzer cuando afirma, en relación a las ficciones orwellianas, lo siguiente:

[...] tanto *Animal Farm* como *1984* son fábulas, no opúsculos o programas. Lo que describen es la pesadilla de la bota aplastando un rostro humano... para siempre. Las pesadillas no serían lo que son si se encaminaran hacia algún tipo de final optimista. Inspiran temor, no esperanza. *1984*, en particular, es una novela de una desolación absoluta [...] Y, no obstante, el propósito de Orwell al escribir el libro fue seguramente inspirar oposición: disgusto con los apologistas, odio hacia los dictadores. Cuenta la historia de Winston Smith, “el último hombre en Europa”, a otros hombres y mujeres en cuyo poder se encuentra negar ese desenlace. El héroe positivo del libro es su autor –y, posiblemente, su lector<sup>43</sup>.

Digo que sólo debemos una conformidad *parcial* al razonamiento de Walzer porque igualmente sostiene que en *Nineteen Eighty-Four* “[l]a visión es demasiado inflexible, negando toda esperanza de resistencia” debido, en gran medida, a la ausencia de “héroes positivos” en el texto<sup>44</sup>. Es preciso matizar esta afirmación. Primero, como ya ha sido señalado, resulta inexacto que *Nineteen Eighty-Four* concluya en una resignación absoluta: el reiteradamente citado apéndice sobre la *neolengua* nos informa en su última línea que, con miras a “dar tiempo” a la traducción de aquellas obras pertenecientes a la “literatura del pasado” que, por “consideraciones de prestigio” (esto es, tratándose de la obra de autores como Charles Dickens, John Milton o William Shakespeare) era deseable vincular a la ideología del Partido (la doctrina llamada *Ingsoc*), “para la adopción definitiva de la *neolengua* había sido fijada una fecha tan lejana como el año 2050” (*the final adoption of Newspeak had been fixed for so late a date as 2050*)<sup>45</sup>. Nótese –como destacué previamente– en el tiempo verbal empleado por Orwell: la instauración definitiva de la *neolengua*, que aseguraría el triunfo del Partido en la esfera cultural, *había sido fijada* para un momento que tendría lugar sesenta y seis años después de la acción narrada en el libro. Sin embargo, la mera existencia del apéndice nos arrebató la certeza de que esto haya sucedido así: el propósito del Partido pudo haber sido erradicar la vetusta estructura lingüística del inglés, pero en cuanto lectores abrigamos la sospecha de que fue incapaz de consumarlo a la vista de un ensayo cuya redacción hubiese sido imposible bajo la mirada omnimoda del Gran Hermano (recordemos que el anónimo autor del apéndice incluso tiene la *osadía* de citar la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América)<sup>46</sup>. Después del derrumbe de Winston Smith en la habitación 101, por tanto, el futuro sigue siendo una interrogante.

<sup>39</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762, I, IV.

<sup>40</sup> *Agit-prop* es el apócope de la expresión rusa “Движение и деятельность”, empleado en la Unión Soviética para aludir a las actividades de agitación y propaganda.

<sup>41</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 156.

<sup>42</sup> Véase *supra*, apartado 6 del capítulo I.

<sup>43</sup> Walzer, Michael, “George’s Orwell England”, en IBID, *The company of critics: social criticism and political commitment in the twentieth century*, Londres, Halban, 1989, p. 135.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>45</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, p. 925.

<sup>46</sup> Cfr. Caldwell, Larry, “Wells, Orwell, Atwood: (EPI)Logic and Eu/topia”, *Extrapolation*, Vol. 33, Núm. 4, Invierno de 1992, p. 340.

En segundo término, tampoco debemos apresurarnos en confirmar la absoluta carencia de “*héroes positivos*” en el texto de *Nineteen Eighty-Four*. Es cierto que, a menudo, la distopía ha sido caracterizada como un género literario en que el escenario excede cualquier iniciativa emancipadora emprendida por los personajes. “La atmósfera de pesadilla de las distopías”, anota en torno a esta cuestión Amin Malak, “parece excluir el progreso de personajes positivos y asertivos, que puedan proveer al lector alguna esperanza consoladora”. Más aún, en el caso de que tales personajes positivos existan, “usualmente se muestran miserablemente ineficaces al enfrentarse con poderes despiadados y opresores”<sup>47</sup>. Esta lectura tan común de la narrativa distópica, empero, puede ser cuestionada en tanto se asuma un punto de vista distinto sobre la *falibilidad* esencial del ser humano y, por consiguiente, de todo proyecto eutópico. Con fino sentido crítico, Lyman Tower Sargent echa mano de los elementos dramáticos que concurren tanto en el teatro como en la poesía épica de la Grecia clásica para aseverar que tras la vocación utópica necesariamente hay algo de *hýbris* (ἤβρις), esto es, de heroico amor propio que desafía al destino. Sobre tal premisa cabría afirmar que, en el caso de la distopía, esta *hýbris* resulta inflamada por el injusto entorno social. Vale la pena citar *in extenso* las palabras del propio Sargent:

Uno de los elementos fundamentales de la tragedia griega consiste en que cada individuo nace para desempeñar un rol específico (*moira* o porción asignada) en una sociedad bien estructurada. Sin embargo, mediante la *hýbris* u orgullo, ciertos individuos atraviesan las fronteras que los contienen. Estos son los héroes y las heroínas, figuras más grandes que la vida que no están dispuestas a ser limitadas a lo normal, lo aceptable; que desafían lo que les ha sido dado, la “forma como son las cosas”. Por ser quienes son y por hacer lo que hacen, están destinados a encontrar su *némesis* y son castigados por su descaro, su impugnación al orden establecido. Los utopistas y las utopías que crean, en el papel y en la práctica, son como estos héroes y heroínas. Se encaran con lo normal y proclaman que la gente no está obligada a vivir una vida de “callada desesperación”. Dicen que la vida podría ser ricamente satisfactoria si tan sólo suficientes personas insistieran en que la pobreza, la enfermedad y la degradación no son la porción asignada a los seres humanos<sup>48</sup>.

La connotación del término *hýbris* es sumamente compleja en el lenguaje literario griego. Referido a un comportamiento o hábito, les califica como “desmesurados”, aludiendo así a una satisfacción descontrolada de los apetitos<sup>49</sup>. Asimismo puede entenderse como una expresión sinónima de los vocablos castellanos *insolencia* o *soberbia*. En su *Retórica*, Aristóteles define la *hýbris* como un *ultraje* (es decir, una de las formas del *desprecio*) consistente en “decir o hacer cosas que producen vergüenza al que las sufre, y no para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido”. Esto significa que, a diferencia de quien toma venganza, “lo que causa placer a quienes cometen ultrajes es que piensan que el portarse mal les hace superiores”, dado lo cual los ricos y los jóvenes suelen ser insolentes, “porque creen que, ultrajando, quedan por encima” de quien es víctima de su ofensa<sup>50</sup>.

Sargent vincula la *hýbris* con la tradición utópica únicamente en su aspecto más benévolo: como desafío a los *dioses* o, dicho en términos comprensibles para nuestras complejas y seculares sociedades contemporáneas, a las *estructuras del poder establecido*. “En el libro del Génesis (2:9)”, escribe, “Eva libera a la humanidad de la existencia animal que Dios había preparado para ella y Adán mediante el reconocimiento de que ‘el conocimiento del bien y el mal’ es esencial al ser humano. Eva es la primera rebelde y la primera creadora de una utopía defectiva” (*flawed utopia*)<sup>51</sup>. Quien planta cara a los dioses, en efecto, no adquiere por ello perfección divina. El ser humano es falible, y todo proyecto eutópico –a fin de cuentas, obra de personas– está impregnado por esta fragilidad fundamental. De ahí que parezca excesivo exigir a cualquiera –así se trate de un personaje ficticio– que, bajo un entorno distópico, mantenga siempre a raya sus flaquezas (o, mejor aún, que consolide un movimiento contestatario) con el fin de inspirar la emancipación de sus congéneres. Para que la esperanza haga mella en la sociedad distópica, en primer término se requiere la *hýbris*: el afán de sobreponerse orgullosamente a la perfidia política imperante.

<sup>47</sup> Malak, Amin, “Margaret Atwood’s *The Handmaid’s Tale* and the Dystopian Tradition”, en AAVV (Bloom, Harold, ed.), *Margaret Atwood’s The Handmaid’s Tale*, Chelsea, Filadelfia, 2000, p. 5.

<sup>48</sup> Sargent, Lyman Tower, “The Problem of the ‘flawed utopia’: a note on the costs of eutopia”, en AAVV, *Dark horizons*, cit., p. 229.

<sup>49</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, pp. 206 y 221.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999, 1378 b, 25-30.

<sup>51</sup> Sargent, Lyman Tower, “The Problem of the ‘flawed utopia’: a note on the costs of eutopia”, cit., p. 230.

Zamyatin dramatizó estremecedoramente esta actitud en la solitaria arenga que, en *Nosotros*, dirige I-330 contra la multitud ansiosa que se dirige hacia los quirófanos del Estado Único deseando, literalmente, que le sea amputada la imaginación:

¡Suban corriendo! Allí les curarán, allí les darán de comer el pan sabroso de la felicidad hasta que queden hartos. Y ustedes, con la barriga llena, dormirán pacíficamente, organizadamente, marcando el compás y roncando. ¿Pero es que no oyen esa gran sinfonía de ronquidos? ¡Gente ridícula! ¿No comprenden ustedes que quieren librarles de esos torturantes signos de interrogación que se retuercen y roen como gusanos? ¡Y ustedes, sin embargo, aquí parados, escuchándome a mí! ¡Hala, de prisa, allá arriba, a la Gran Operación! ¿Qué les importa a ustedes que yo me quede aquí sola? ¿Qué les importa a ustedes que yo no quiera que otros quieran por mí, que quiera querer sola, aun si lo que quiero es imposible...?<sup>52</sup>

I-330 apunta su voluntad hacia un *horizonte* eminentemente eutópico –la aspiración de autonomía moral– que no pierde validez aún cuando termina sus días torturada, ante las miradas impasibles del líder del Estado Único –el llamado *Bienhechor*– y de un D-530 que, tras permitir que le fuese extirpada la fantasía, ya no le reconoce. En opinión de Moylan, la orientación utópica de *Nosotros* se hace patente básicamente en la permanencia hasta el final, dentro del registro icónico, de un movimiento de resistencia colectiva (los *MEFIS*) que pone en entredicho el dominio del Estado Único<sup>53</sup>. Sin restar importancia a este elemento narrativo, también es preciso reconocer el importante papel que, frente al lector, puede jugar la radicalización individual de I-330 respecto a la égida del Bienhechor. Para quien padece cualquier forma de dominio opresivo o exclusión, la reflexión individual sobre la injusticia de su situación constituye el primer y necesario escaño rumbo a la acción colectiva. Si admitimos esto, habremos de concluir que la trama de un relato distópico puede derivar hacia la derrota del personaje o grupo que persigue la reforma del incuo ambiente social y, pese a ello, estar abierta a la esperanza en tanto haya hecho patentes las razones que justifican la oposición a tal estado de cosas.

En suma, dentro del *continuum* distópico un texto puede calificarse como *tendencialmente utópico* siempre que estimule –así sea de manera indirecta, mediante el desarrollo del registro independiente– la esperanza en el potencial liberador inherente a la agencia humana en cuanto opta, bajo un entorno políticamente hostil, por actuar en pro de un cambio social radical (es decir, en los términos empleados por Raymond Williams, en tanto elige participar en una *transformación voluntaria* de la sociedad)<sup>54</sup>. Por el contrario, un texto será *tendencialmente anti-utópico* en la medida en que se incline por conservar los límites ideológicos y epistemológicos de la sociedad presente mediante la ridiculización o la negación de las razones que hacen imperativa la rectificación de sus vetas más oscuras e injustas. El relato de un fracaso en la perenne búsqueda de la eutopía no implica por necesidad que habremos de renunciar a ella: hay grandeza y dignidad en la derrota, pero si el ideal utópico nos llega a parecer grotesco o desatinado no tendremos mayor motivación para perseguirlo.

Hecho este matiz sobre las tesis de Moylan, cabe distinguir entre la distopía clásica y la distopía crítica en los términos propuestos por Raffaella Baccolini, quien considera que este último subgénero literario recurre a desenlaces ambiguos y abiertos que “mantienen el impulso utópico dentro de la obra, lo mismo para los personajes que para los lectores”, mientras que en aquél “la esperanza utópica está disponible solamente para el lector fuera del relato”<sup>55</sup>. La observación formulada por Michael Walzer respecto al *corpus* orwelliano queda así acotada y enriquecida: el héroe en la distopía clásica es el lector, puesto que sobre su persona recae la responsabilidad de evitar anticipadamente el horror en que el protagonista se encuentra inmerso. En la distopía crítica, en cambio, los personajes también gozan de un espacio de esperanza: la propia ficción anticipa la posibilidad de una transformación positiva del escenario distópico.

Sin embargo, Baccolini reconoce que también en la distopía crítica la condición del protagonista está marcada por “la conciencia y la responsabilidad”, de manera que “aún en presencia de

<sup>52</sup> Zamyatin, Yevgeni, *Nosotros*, cit., pp. 235-236 (Anotación 35<sup>o</sup>).

<sup>53</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky*, cit., p. 161.

<sup>54</sup> Cfr. Williams, Raymond, “Utopia and science fiction”, cit., p. 199. Véanse también, en el presente estudio, los apartados 2 y 3 del capítulo III.

<sup>55</sup> Baccolini, Raffaella, “A useful knowledge of the present rooted in the past: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, en AAVV, *Dark horizons*, cit., p. 130. Véase asimismo, de la propia autora, “Finding Utopia in Dystopia: Feminism, memory, nostalgia and hope”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 165-166.

una esperanza utópica no queda mucho espacio para la felicidad”, sino que más bien es perceptible “una sensación de arrepentimiento y oportunidad perdida” aparejada al conocimiento que los personajes adquieren sobre su entorno social. Ya sea en su versión clásica o crítica, la distopía literaria no es propicia al *happy end* “fácilmente compensatorio y reconfortante”<sup>56</sup>. ¿Cómo conciliar entonces este género literario con el cuento de hadas, donde el lector espera encontrar personajes que, a pesar de los pesares, *vivan felices y coman perdices*? Y, por otra parte, ¿puede compaginarse el *pesimismo militante* con la fantasía infantil o, como sostiene cierto sector de la crítica, “el contenido y forma predominantemente admonitorios de la novela distópica no son tan apropiados para los fines del escritor infantil como tantos autores parecen creer”<sup>57</sup>?

En el capítulo III afirmé que, en sus orígenes orales, el cuento de hadas poseyó un carácter iniciático y sapiencial, promisorio de toda suerte de parabienes para quienes supieran comprender el sentido de sus enseñanzas y aplicarlas, consecuentemente, en su propia vida. No obstante, también indiqué que el *mundo secundario* perfilado en tales relatos es un auténtico *lugar de la prueba*, dentro de cuyos confines se extiende una *oscuridad inexplorada* que el héroe o la heroína están llamados a vencer. Estas cualidades no se han perdido en el moderno cuento de hadas infantil. El país de las hadas, tal como nos previno J. R. R. Tolkien, aún “es una tierra peligrosa” en la que hay “trampas para los desprevenidos y calabozos para los temerarios”<sup>58</sup>. Quien se adentra en tales territorios, por necesidad debe sortear múltiples dificultades antes de asegurarse un final feliz.

El cuento de hadas, en efecto, jamás ha sido ajeno a toda suerte de villanías y mezquindades. Así lo han atestiguado entre otros, al correr de los siglos, el malvado pero infeliz ogro que, engañado por Pulgarcito, degolló a sus siete hijas<sup>59</sup>; el atribulado Pinocchio que, sorprendido por unos asaltantes, fue colgado de una encina hasta que prácticamente dejó de respirar<sup>60</sup>; el predicamento opuesto en que se ve involucrado el paupérrimo deshollinador Tom que, confundido con un ladrón, escapa y termina por escurrirse en un fresco arroyo donde se convierte en un *Bebé de Agua* (*Water Baby*)<sup>61</sup>, o el brutal acero del Nazgûl clavado en el hombro izquierdo de Frodo Baggins, dejando tras de sí un intenso dolor que permanece latente al paso de los años<sup>62</sup>.

Harry Potter se inscribe en esta larga tradición perteneciente al -Tolkien *dixit*- “Reino Peligroso”<sup>63</sup> donde, a la par que los ogros, las brujas, los monstruos y otros malhechores similares, también tienen cabida los tiranos y las instituciones malignas que campean en la narrativa distópica. Como veremos a continuación, el cuento de hadas irrumpió pronto en la distopía literaria y, a la postre, influyó decisivamente en la evolución hacia sus modalidades críticas.

## 2. La maravilla ensombrecida

Previamente apunté que, en el año de 1945, George Orwell publicó *Animal Farm*, relato al que añadió el siguiente subtítulo: *A Fairy Story (Un cuento de hadas)*. Orwell empleó esta expresión en un sentido amplio y coloquial, que -siguiendo a J. R. R. Tolkien- cabe remitir, en el idioma inglés, a tres esferas semánticas: a) una ficción sobre las hadas; b) una historia irreal o increíble, y c) una falsedad<sup>64</sup>. El señalamiento de dicho género literario por parte del autor persigue, en este caso, un evidente afán satírico. *Animal Farm*, como es sabido, trata sobre una revolución emprendida por un grupo de animales domésticos en contra de sus amos humanos. La fábula está fundada, por tanto, en un elemento constante en los cuentos maravillosos: las bestias parlantes. Al

<sup>56</sup> Baccolini, Raffaella, “A useful knowledge of the present rooted in the past’: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, cit., p. 130.

<sup>57</sup> Sambell, Kay, “Presenting the case for social change: the creative dilemma of dystopian writing for children”, en AAVV (Hintz, Carrie y Ostry, Elaine, eds.), *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, Routledge, Nueva York, 2003, p. 174.

<sup>58</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy-stories”, en IBID, *The Tolkien reader*, introducción de Peter S. Beagle, Nueva York, Ballantine Books, 1989, p. 33.

<sup>59</sup> Perrault, Charles, *Le Petit Poucet*, en IBID, *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, nouvelle édition augmentée d’une nouvelle a la fin, La Haya, s/e, 1742, p. 87.

<sup>60</sup> Collodi, Carlo, *Le avventure di Pinocchio. Storia de un burratino*, Felice Paggi, Florencia, 1888, pp. 67-70 (Capítulo XV: “Gli assassini inseguono Pinocchio; e dopo averlo raggiunto, lo impicano a un ramo della Quercia grande”).

<sup>61</sup> Kingsley, Charles, *The Water Babies. A fairy tale for a land-baby*, Hertfordshire, Wordsworth, 1994, pp. 20 y ss.

<sup>62</sup> Tolkien, J. R. R., *The Lord of the Rings*, cit., pp. 191 y ss.

<sup>63</sup> Tolkien, J. R. R., “On fairy-stories”, cit., p. 38.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 34. Tolkien funda esta delimitación semántica de la locución *fairy-tale* en aquella consignada en el “Supplement” del *Oxford English Dictionary* desde el año de 1750.

propio tiempo, la revuelta animal narrada por Orwell corresponde a hechos históricos reales, inequívocamente referidos a la Revolución Rusa y las primeras décadas de existencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U. R. S. S.). Orwell centró su crítica en tres periodos de la historia soviética: la colectivización (1929-1933), las purgas (1933-1938) y el acercamiento a la Alemania nazi (1939-1941). Yosif Stalin, Lev Trotsky y el poeta Vladimir Mayakovsky se encuentran claramente representados en sendos personajes del relato: los cerdos *Napoleon*, *Snowball* y *Minimus*, respectivamente. De igual forma aparecen sucesos clave tales como la rebelión de Kronstadt (1921), la invasión alemana sobre Rusia (1941-1943) o la Conferencia de Teherán (1944)<sup>65</sup>. En resumen, mientras que por un lado la narración orwelliana echa mano de las convenciones típicas del cuento maravilloso, por otro denuncia la falsedad inscrita (desde la perspectiva de Orwell) en atribuir al régimen soviético el calificativo “socialista”. *Animal Farm* bien puede definirse, entonces, como un ejercicio de fantasía literaria que conjuga hábilmente, mediante el cuento de hadas, la *sátira menipea* con la alegoría política<sup>66</sup>.

Quizás la síntesis más concisa y exacta de *Animal Farm* sea aquella formulada por Stephen Ingle: “la historia de la revolución traicionada”<sup>67</sup>. Sobre esta base cabría calificarle como una obra que trasciende el mero afán alegórico y alcanza las dimensiones de una reflexión con pretensión universal en torno al fenómeno revolucionario y el cambio político. Tal como señala el propio Ingle, es una narración que puede ser leída como “una crítica de la revolución soviética y sus consecuencias”, o bien como “una exposición de la inevitable supremacía, en el caos revolucionario, de una clase intelectual cuyo objetivo es capturar y retener el poder”, mismo que “ya no sería empleado para el progreso de las causas revolucionarias, sino para fortalecer la capacidad de esa clase para explotar a los trabajadores”<sup>68</sup>.

En perspectiva alegórica, la trama de *Animal Farm* puede describirse como una crónica progresivamente decadente que arranca en las esperanzas utópicas generadas por el ascenso de los bolcheviques y que –paradójicamente– tiene su clímax en las simas de la tiranía estalinista. Orwell cuenta que los animales de una granja inglesa –llamada *Manor Farm*– gradualmente adquieren noción de la negligencia y los malos tratos a los que les somete Mr. Jones, el granjero. Este proceso de concienciación inicia cuando, cierta noche, *Old Major* –un anciano verraco que había sido premiado en una exposición porcina– reúne a los animales para transmitirles la “sabiduría” que había adquirido durante su “larga vida” a fuerza de meditar en la soledad de su pocilga. El discurso pronunciado por Old Major ante los animales congregados es un llamado a la revolución: “No hay animal libre en Inglaterra. La vida de un animal es sólo miseria y esclavitud; ésta es la pura verdad [...] los seres humanos nos arrebatan casi todo el fruto de nuestro trabajo [...] es la única criatura que consume sin producir. No da leche, no pone huevos, es demasiado débil para tirar del arado y su velocidad ni siquiera le permite atrapar conejos. Sin embargo, es el dueño y señor de todos los animales [...] Entonces, ¿qué es lo que debemos hacer? ¡Trabajar noche y día, con cuerpo y alma, para derrocar a la raza humana! Ése es mi mensaje, camaradas: ¡Rebelión!”<sup>69</sup>.

Old Major también señala a los animales los medios para preparar el camino que conducirá a la caída del dominio humano: “transmitid mi mensaje a los que vengan después, para que las futuras generaciones puedan proseguir la lucha hasta alcanzar la victoria”<sup>70</sup>. Desde la perspectiva de Major, la labor urgente para la liberación animal residía en educar, en crear conciencia política.

<sup>65</sup> Sobre el paralelismo entre *Animal Farm* y el desarrollo histórico de la U. R. S. S., véase Pearce, Robert, “Animal Farm”, *History Today*, Vol. 55, Núm. 8, Agosto de 2005, pp. 47-53.

<sup>66</sup> Véase Hunter, Lynette, *George Orwell. The search of a voice*, Milton Keynes, Open University Press, 1984, pp. 178 y ss. Anteriormente a Orwell, la fábula sobre animales –*beast-fable*, según la denomina Tolkien– ya había sido empleada como base para la narrativa utópica combinada con la alegoría política. En este sentido, la comparación entre *Animal Farm* y *Gulliver's Travels* constituye uno de los *loci communi* en la esfera de los estudios utópicos. Anatole France llevó a cabo un ejercicio similar en *L'Île des Pingouins* (1908). France refiere que Saint Maël, un devoto monje católico, planea emprender un viaje para evangelizar a los habitantes de las islas situadas en la costa bretona de Francia. Sin embargo, se encuentra en su itinerario con una tormenta que hace derivar su nave hacia el sur, encontrándose finalmente con la Antártica. Maël desciende en una de las islas de estos extremos del mundo y, cegado por el reflejo solar sobre el hielo, confunde a los pingüinos que ahí habitan con pequeñas personas. El monje predica entre ellos el Evangelio y eventualmente les bautiza. Para evitar el bochorno que semejante conversión entrañaría, Dios transforma los pingüinos en seres humanos. El libro traza a partir de este momento el desarrollo de la peculiar civilización insular, cuyos personajes y episodios corresponden en buena medida a los grandes hitos de la historia francesa, incluidos la Revolución de 1789, las guerras napoleónicas y el *affaire* Dreyfuss. Véase France, Anatole, *L'Île des Pingouins*, París, Calmann-Lévy, 1908.

<sup>67</sup> Ingle Stephen, *George Orwell. A political life*, Manchester University Press, 1994, p. 115.

<sup>68</sup> Ingle, Stephen, “The anti-imperialism of George Orwell”, en AAVV (Baumeister, Andrea y Horton, John, eds.), *Literature and the political imagination*, Londres, Routledge, 1996, p. 226.

<sup>69</sup> Orwell, George. *Animal Farm*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, pp. 14-15.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 15.

El discurso de Major, según cuenta Orwell, surtió inmediatamente el efecto deseado. Los animales más avezados comenzaron a ver la vida partiendo de “un punto de vista totalmente nuevo” puesto que, aún ignorando la fecha en que tendría lugar la Rebelión anunciada por el visionario cerdo, “vieron claramente que su deber era prepararse para ella”. A continuación, el narrador añade que la preparación de la revuelta “recayó naturalmente sobre los cerdos, a quienes se reconocía como los más inteligentes de los animales”<sup>71</sup>. En concreto, dos entre ellos asumen el liderazgo de la agitación: Napoleón (Stalin) y Snowball (Trotsky).

Major muere sin ver la revolución, pero los acontecimientos precipitan su advenimiento. Una tarde de verano Jones se emborracha y olvida alimentar a los animales. A medida que avanza el día, la desesperación de los animales hambrientos crece hasta que, finalmente, una vaca rompe la puerta del depósito de los forrajes, permitiendo así a sus compañeros en el forzado ayuno acceder a éstos. Jones y sus peones se hacen entonces presentes, látigo en mano. Los azotes exacerban la ira de los animales, quienes “unánimemente, aunque nada había sido planeado con anticipación, se abalanzaron sobre sus torturadores”<sup>72</sup>. Aquella imprevista insurrección aterroriza a los hombres, obligándoles a huir. El primer punto de la agenda revolucionaria trazada por Old Major es cumplimentado de esta forma con sorprendente facilidad: el amo humano es derrocado por la rebelión. La mayoría de los animales, relata Orwell, estaba encantada con la partida de los seres humanos aunque, en el fondo, careciera de cualquier idea propia sobre el rumbo que debería tomar su futuro:

[... Los animales] se despertaron al amanecer, como de costumbre, y, acordándose repentinamente del glorioso acontecimiento, se fueron todos juntos a la pradera. A poca distancia de ahí había una loma desde donde se dominaba casi toda la granja. Los animales se dieron prisa en llegar a la cumbre y miraron en torno suyo, a la clara luz de la mañana. Sí, todo lo que podían ver era de ellos. Poseídos por este pensamiento, brincaban por doquier, se lanzaban al aire dando grandes saltos de alegría. Se revolcaban en el rocío, mordían la dulce hierba del verano, coceaban levantando terrones de tierra negra y aspiraban su fuerte aroma. Después hicieron un recorrido de inspección por toda la granja y miraron con muda admiración las tierras de labranza, el campo de heno, la huerta, el estanque, el soto. Era como si nunca hubieran visto aquellas cosas anteriormente, e incluso ahora apenas podían creer que todo era de ellos<sup>73</sup>.

La actitud de los cerdos es distinta. El lector pronto advierte que Napoleón y Snowball se han hecho con el control de la situación posrevolucionaria. Orwell nos informa que, durante los meses previos a la rebelión, los cerdos habían aprendido a leer y a escribir y que, mediante el estudio concienzudo del discurso de Old Major, habían llegado a reducir los principios del *Animalismo* (*Animalism*) a siete mandamientos capitales, que Snowball se encarga de imprimir, en grandes letras, sobre una de las paredes del granero principal. Tales preceptos serían la ley de la ahora llamada *Animal Farm*, cuyo espíritu bien podría resumirse en el séptimo de ellos: “Todos los animales son iguales”<sup>74</sup>.

Dos detalles, empero, previenen al lector sobre el peligroso cariz que el proceso revolucionario estaba adoptando. Primero, el destino de la leche y las manzanas producidas por la granja, que son reservadas para el exclusivo consumo de los cerdos. Squealer –propagandista del régimen nacido de la revolución– explica este privilegio argumentando que, desde un punto de vista científico, la leche y las manzanas “contienen sustancias absolutamente necesarias para la salud del cerdo”, puesto que ellos trabajan con el cerebro y son responsables de la administración y organización del trabajo. “Día y noche”, apunta Squealer, “velamos por su bienestar. Es por su interés que tomamos esa leche y comemos esas manzanas”<sup>75</sup>. Segundo, desde los primeros días los cerdos no trabajan, pero “dirigían y supervisaban a los demás” a causa de “sus conocimientos superiores”, que hacían parecer natural que “asumieran el mando”<sup>76</sup>.

Tales son las raíces de la subversión totalitaria que trastoca la visión utópica adelantada por Old Major. Con miras a consolidar su liderazgo con exclusión de quienquiera que estuviese en aptitud de rivalizar con él, Napoleón consigue expulsar a Snowball de la granja y convertirlo en

---

<sup>71</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 27.

un chivo expiatorio idóneo, presunto culpable de todos los problemas que aquejan el desempeño de aquélla. Tras el destierro de Snowball, los cerdos –lo mismo que sus predecesores humanos– adquieren paulatinamente la afición a dormir en las camas y utilizar las ropas abandonadas por el granjero y su esposa, a consumir alcohol, e incluso a caminar sobre las dos patas traseras al tiempo que portan un látigo en una de las pezuñas delanteras. El mandato revolucionario original que ordenaba la igualdad de los animales es finalmente sustituido por otro que ha trascendido a los manuales de Ciencia Política como un aserto que resume en forma óptima la perenne cuestión de la brecha entre el planteamiento ideal de los principios políticos y su concreción práctica: “Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros”<sup>77</sup>.

Una de las preocupaciones constantes que, como escritor, obsesionaron a Orwell consistió en motivar en sus lectores cierto interés por los asuntos humanos que trascendiera su “pequeño círculo” inmediato, para lo cual consideraba necesario desarrollar nuevas técnicas literarias<sup>78</sup>. El cuento de hadas le prestó ocasión para ello. Richard Rorty sostiene que *Animal Farm* es la astucia de la que se valió Orwell para conducir “el carácter increíblemente complejo y sofisticado del debate político de izquierda” hacia un “absurdo alivio” mediante el recuento de la historia política del siglo XX “en términos apropiados para niños”. Aunque, como hemos visto, el cuento de hadas no entraña necesariamente una lectura infantil, resulta innegable que Rorty lleva razón en que el atractivo de *Animal Farm* no reside en su “relación con la realidad”, sino que más bien hunde sus raíces en sus vínculos con “la descripción alternativa más popular de los eventos recientes”<sup>79</sup>. Orwell comprendió bien la primitiva dinámica del *conte merveilleux* oral, y la aplicó a la crítica del régimen soviético: el relato es puesto de esta forma al servicio de la sabiduría, en este caso, política. “*Animal Farm*”, anotaría hacia 1946, “fue el primer libro en el que traté, con plena conciencia de lo que estaba haciendo, de fundir el propósito político y el artístico”<sup>80</sup>. Se trata, en efecto, de una obra que nació al calor de su experiencia en la Guerra Civil Española (y las concomitantes purgas estalinistas)<sup>81</sup>. Así lo confiesa el mismo Orwell en el prólogo a la edición ucraniana de dicha obra:

A mi regreso de España pensé en exhibir el mito soviético mediante una historia que pudiera ser llanamente comprendida por casi cualquier persona y que pudiera traducirse fácilmente a otros idiomas. No obstante, los detalles específicos de la narración no se me ocurrieron sino hasta cierto día (me encontraba viviendo en un pueblo diminuto) en que vi a un niño pequeño, probablemente de diez años de edad, que conducía una enorme carreta a lo largo de un estrecho sendero, azotando al caballo cada vez que pretendía dar la vuelta. Caí en la cuenta de que si tales animales tuvieran conciencia de su fuerza no tendríamos poder alguno sobre ellos, y que los hombres explotan a los animales en la misma forma en que los ricos explotan al proletariado.

Procedí a analizar la teoría de Marx desde el punto de vista de los animales. Para ellos estaba claro que el concepto de lucha de clases entre humanos era pura ilusión, puesto que en cada ocasión en que fuera preciso explotar a los animales, todos los humanos se unían contra ellos: la verdadera lucha es entre animales y humanos. Desde este punto de partida, no fue difícil elaborar la historia<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>78</sup> Orwell, George, “As I Please” [17 de enero de 1947], en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, Boston, Godine, 2000, vol. 4, p. 270.

<sup>79</sup> Rorty, Richard, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 174.

<sup>80</sup> Orwell, George, “Why I write”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 1, p. 7.

<sup>81</sup> Orwell participó activamente en los grupos de voluntarios extranjeros que se unieron a las milicias republicanas durante la Guerra Civil Española. La lucha desleal que, incentivada desde Moscú, se desató entre las diversas facciones que combatían por el bando republicano provocó en Orwell, sin que abandonase su filiación de izquierda, una constante reflexión en torno a los medios para la instauración del socialismo o, dicho en términos más amplios, sobre las relaciones entre la ética y la política. Véase a modo de síntesis sobre las impresiones orwellianas relativas al debate ideológico durante aquel episodio bélico, *Homage to Catalonia*, Londres, Penguin, 2003, pp. 188-215 (Apéndice II, correspondiente al capítulo V de la primera edición). En otro sitio he tratado con mayor detenimiento la influencia que la participación de Orwell en las brigadas internacionales imprimió sobre *Animal Farm*. Cfr. Gómez Romero, Luis, “Orwell y la revolución social. Instrucciones en clave de fábula para domar al pequeño totalitario que todos llevamos dentro”, *Lex. Difusión y análisis*, Núm. 102, Diciembre de 2003, pp. 7-30.

<sup>82</sup> Orwell, George, “Author’s preface to the Ukrainian edition of *Animal Farm*”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 3, pp. 405-406. Cabe recordar que en sus escritos tempranos Karl Marx apuntaba que, merced a la enajenación del trabajo, la persona “sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo

Más allá de esta explicación, Orwell aparentemente rehusó formular mayores comentarios sobre la reflexión política que subyace a *Animal Farm*: “[...] si [el libro] no habla por sí mismo”, manifestó, “entonces es un fracaso”<sup>83</sup>. Digo *aparentemente* porque suficiente información sobre los puntos de vista del autor se encuentra desarrollada en los dos prefacios que éste escribió para la obra comentada. El primero es un ensayo titulado *The freedom of the press (La libertad de prensa)*, que no se incluyó en la edición inicial del libro y que permaneció inédito hasta que, el 15 de septiembre de 1972, fue publicado por la revista *The Times Literary Supplement* acompañado de un estudio preliminar que preparara Bernard Crick. El segundo –citado algunas líneas arriba– es el correspondiente a la traducción ucraniana elaborada por Ihor Szewczenko, misma que se encontraba destinada a los desplazados y las desplazadas de nacionalidad ucraniana que, tras la Segunda Guerra Mundial, fueron reubicados en campos alemanes que se encontraban bajo la égida de los Estados Unidos y el Reino Unido<sup>84</sup>.

Para efectos del presente estudio, el prefacio a la edición ucraniana reviste mayor interés en tanto que ésta se encontraba dirigida a personas que habían colaborado –o, cuando menos, simpatizado– con la Revolución de Octubre, decididas a defender lo que habían ganado en ella y, sin embargo, inconformes con el rumbo que la Unión Soviética había tomado bajo Stalin. Quizás por ello Orwell fue más explícito respecto a los propósitos que le habían animado a escribir *Animal Farm* y formuló dos aclaraciones en torno a ellos: la primera, relativa al aludido “punto de partida” de tal fábula; la segunda, atinente a su conclusión:

Algunos lectores pueden terminar el libro con la impresión de que concluye en la completa reconciliación entre los cerdos y los humanos. No fue esa mi intención; por el contrario, lo escribí inmediatamente después de la Conferencia de Teherán, en la que todo el mundo pensó que se habían establecido las mejores relaciones posibles entre la URSS y Occidente. Personalmente, no creí que dichas buenas relaciones pudiesen durar largo tiempo; y, tal como se han mostrado los acontecimientos, no estaba muy errado<sup>85</sup>.

Orwell previene así al lector sobre la naturaleza política –entre alegórica y satírica– de su *cuento de hadas*. Llama la atención este inusual despliegue de didacticismo enfocado a facilitar la interpretación de la sátira, cuya explicación puede remontarse al desconcierto que el subtítulo elegido por Orwell provoca –incluso en nuestros días– entre el público: es célebre el caso de un editor que rehusó publicar el libro al considerar que era imposible “vender historias sobre animales en los Estados Unidos”. De ahí que Orwell instruyera a su agente para que, a efecto de que su relato no fuese confundido con “una historia sobre animales *bona fide*”, se indicara en la solapa de los libros destinados al mercado estadounidense cuál era su tema<sup>86</sup>. El resultado de esta desconfianza hacia el lector se tradujo en la urgencia de explicar que, hacia el final de *Animal Farm*, los cerdos y los humanos sólo *parecen* idénticos, pero en realidad son esencialmente enemigos en la medida en que lo único que comparten es el deseo de poder. A fin de cuentas, la disputa entre granjeros y cerdos es el factor que completa la metamorfosis del cerdo en hombre (y viceversa)<sup>87</sup>. La citada acotación del prefacio a la edición ucraniana parece indicar que, desde el punto de vista de Orwell, *la esperanza de la liberación de los animales se funda en la asimilación entre la nueva opresión de los cerdos y la antigua tiranía de los humanos*.

Doce voces gritaban enfurecidas, y eran todas iguales. No había duda en la transformación ocurrida en la cara de los cerdos. Los animales asombrados, pasaron su mirada del cerdo al hombre, y del hombre al cerdo; y nuevamente, del cerdo al hombre; pero ya era imposible distinguir quién era uno y quién era el otro<sup>88</sup>.

---

animal”. Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1981, Primer Manuscrito (Salario, Renta de la tierra, XXIII), p. 109.

<sup>83</sup> Orwell, George, “Author’s preface to the Ukrainian edition of *Animal Farm*”, cit., p. 406.

<sup>84</sup> El original inglés de este segundo prefacio –escrito en 1947– está perdido, de modo que usualmente se cita la traducción del ucraniano al inglés, misma que ha adquirido (pese a los evidentes problemas que ello trae aparejado) un carácter virtualmente canónico. Véase Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell’s neglected commentary”, *Journal of Modern Literature*, Vol. XVIII, Núm. 1, Invierno de 1992, pp. 130-131.

<sup>85</sup> Orwell, George, “Author’s preface to the Ukrainian edition of *Animal Farm*”, cit., p. 406.

<sup>86</sup> Carta de George Orwell a Leonard Moore (23 de febrero de 1946), en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, cit., vol. 4, pp. 109-111.

<sup>87</sup> Cfr. Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell’s neglected commentary”, cit., p. 133.

<sup>88</sup> Orwell, George, *Animal Farm*, cit., p. 66.

Bajo el modelo hermenéutico formulado por Tom Moylan, los términos en que Orwell resuelve el conflicto en el registro icónico del texto –esto es, la confusión entre cerdos y seres humanos– deberían reflejar una marcada tendencia anti-utópica en la medida en que, de antemano, parecen condenar al fracaso cualquier intento de modificar, por vía de la revolución, un orden social injusto. No obstante, desde la óptica del registro independiente este detalle de la alegoría orwelliana representa una de las claves fundamentales para comprender en toda su dificultad y riesgo el horizonte utópico que anima la gesta de los animales defraudados. Después de todo, aunque sea tardíamente, Clover –la yegua que, al lado de Boxer, el caballo de tiro, encarna la fuerza y la nobleza de los *trabajadores* de la granja– y los demás animales caen en la cuenta de que, para efectos de la convivencia política, los cerdos y los seres humanos son una y la misma cosa. Tal es la lectura que Raymond Williams propone del suceso que cierra *Animal Farm* cuando afirma lo siguiente: “Incluso la triste escena final, en que los animales excluidos miran alternativamente del hombre al cerdo y del cerdo al hombre, sin poder afirmar cuál es cuál, acarrea una sensación que excede la desilusión y la derrota. Percibir que son iguales porque actúan de idéntica manera, al margen de las etiquetas y las formalidades, es un momento de conciencia ganada, un descubrimiento potencialmente liberador”<sup>89</sup>.

Old Major fue incapaz de vislumbrar que los animales eran potencialmente afines a los humanos en las motivaciones de su agencia social. “¿Acaso no es claro como el agua”, clama en su *manifiesto revolucionario*, “que todos los males de nuestras vidas provienen de la tiranía de los seres humanos? Elimínalos tan sólo al Hombre y el producto de nuestro trabajo nos pertenecerá. Casi de la noche a la mañana, nos volveríamos ricos y libres”<sup>90</sup>. La urgencia inscrita en este reclamo de justicia no alcanza a atemperar la falacia que, a la postre, lleva al fracaso el programa revolucionario del *animalismo*. Major supone una identificación casi metafísica entre los humanos y la perfidia política. Esta falsa premisa le impide profundizar en las reformas institucionales que deberían asegurar una libertad estable para los animales: para él, la derrota del opresor bastaba a la causa de la emancipación. El primero de los siete mandamientos que Snowball inscribe sobre el granero refleja irremediablemente esta simplificación maniquea de las causas del conflicto social: “Todo lo que camina sobre dos pies es un enemigo”<sup>91</sup>.

La primera reducción del *animalismo* –“¡Cuatro patas sí, dos pies no!”<sup>92</sup>– contiene el germen de su perversión final, una vez que los cerdos deciden caminar erguidos: “¡Cuatro patas sí, dos patas mejor!”<sup>93</sup>. Los animales aprenden dolorosamente que sus congéneres también pueden ejercer las artes humanas (léase, capitalistas) de la explotación. Uno de los granjeros vecinos de *Animal Farm*, Mr. Pilkington, explica cabalmente hacia las últimas líneas del libro las bases de la complicidad entre el régimen de Napoleón y los seres humanos: “¡Si bien ustedes tienen que lidiar con sus animales inferiores [...], nosotros tenemos nuestras clases inferiores!”<sup>94</sup>. Al hacer patentes las jerarquías recién instauradas entre los animales, Orwell invita al lector a cuestionarse la perspectiva de la lucha de clases asumida por éstos en cuanto presenta una considerable laguna desde su misma base. Old Major acierta al señalar que, para comenzar el proceso emancipatorio, es preciso identificar y derrocar al opresor más próximo y evidente. El defecto en su diagnóstico, empero, reside en que pasa por alto (y esto puede interpretarse como una crítica orwelliana a las tesis marxistas) que, una vez conseguido esto, es necesario que cada uno de los miembros de la comunidad se comprometa en preservar la libertad económica conquistada o, dicho de otra forma, en prevenir la explotación parasitaria del trabajo ajeno en sí misma considerada, con independencia de los colectivos que se aprovechen de ella<sup>95</sup>.

La piedra toral del *animalismo* reside en la condena a quienes se benefician del trabajo ajeno sin producir por ellos mismos<sup>96</sup>. La traición fundamental de la doctrina revolucionaria tiene lugar

<sup>89</sup> Williams, Raymond, *Orwell*, Londres, Fontana/Collins, 1971, p. 74.

<sup>90</sup> Orwell, George, *Animal Farm*, cit., p. 15.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>92</sup> Según explica Snowball a los animales, este era el “principio fundamental del Animalismo”. Como tal, fue escrito “encima de los siete mandamientos y con letras más grandes”. *Idem*, p. 25.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>95</sup> Cfr. Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell's neglected commentary”, cit., p. 132.

<sup>96</sup> La alegoría orwelliana, en este punto, podría reconducirse a la crítica marxista de la propiedad privada: “El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición del régimen de propiedad de la burguesía, de esta moderna institución de la propiedad privada burguesa, expresión última y la más acabada de ese régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de dos clases, sobre la explotación de unos hombres por otros [...] El comunismo no priva a nadie del poder de apropiarse productos sociales; lo único que no admite es el poder de usurpar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno”. Marx, Karl

en el momento en que este principio es violentado a favor de una determinada casta de animales. Orwell es muy incisivo respecto a la improductividad de los cerdos y sus guardianes, los perros, quienes -nos advierte- no producen “nada comestible mediante su propio trabajo”, pero “eran muchos y siempre tenían buen apetito”<sup>97</sup>. Cabe, entonces, suscribir el punto de vista defendido por V. C. Letemendia al afirmar que, aunque es innegable la plausibilidad ética del “análisis parcialmente certero pero insuficiente de los animales sobre la lucha de clases”, el desarrollo de la alegoría “nos muestra en forma cada vez más drástica lo inadecuado de semejante concepción como fundamento de una sociedad post-revolucionaria”<sup>98</sup>.

El error de la revolución emprendida por los habitantes de la granja, en suma, no radica en las demandas de igualdad que sustentaban su programa político, *sino en su constante negativa a ejercer frente a los cerdos los mismos derechos que reivindicaban de los humanos*. Boxer, quien probablemente sea el personaje más entrañable de la fábula, prefigura la ruina de los objetivos perseguidos por la rebelión cuando adopta la siguiente -ingenua y bienintencionada, pero a la vez terriblemente servil- consigna personal: “Napoleon siempre tiene razón”<sup>99</sup>. No obstante, la servidumbre a la que trágicamente se prestan Boxer y el resto de los animales no resta valor al reclamo de justicia planteado por Old Major. Tanto el horizonte como la orientación del relato son básicamente eutópicos, y no pierden esta índole en vista de la capitulación final del proyecto revolucionario, suceso que no justifica los infames privilegios que gozan, primero, los explotadores humanos y, después, Napoleon y sus secuaces.

Aunque -como sucede con cualquier otro texto literario- la intención del autor juega un papel limitado en la definición de los significados políticos que es factible discernir en *Animal Farm*, una aclaración de Orwell sobre esta cuestión podría contribuir significativamente a enriquecer nuestra lectura de la obra. Cuando *Animal Farm* fue distribuido en los Estados Unidos (lo cual sucedió en 1946, un año después de su publicación en el Reino Unido), Orwell recibió una carta de Dwight Macdonald -su amigo y editor de las revistas *Partisan Review* y *Politics*- relativa a la escasa aceptación que la obra había tenido entre los estadounidenses opositores al estalinismo. “Consideran”, señala Macdonald, “que tu parábola significa que la revolución siempre termina mal para el desvalido, luego al infierno con la revolución y viva el *status quo*. Mi propia lectura del libro es que pretende aplicarse exclusivamente a Rusia sin hacer mayores declaraciones sobre la filosofía de la revolución. Ninguno de los objetores, hasta ahora, me ha podido refutar en forma satisfactoria cuando traigo a colación este argumento; admiten explícitamente que eso es todo lo que tú pretendes hacer, pero insisten en que se encuentra implícito el sentido anterior”. A continuación, Macdonald concluye con una pregunta: “¿Cuál de los dos puntos de vista, en tu opinión, se acerca más a tus intenciones?”<sup>100</sup> La respuesta de Orwell merece, sin lugar a dudas, transcribirse integralmente:

Por supuesto que lo proyecté primordialmente como una sátira sobre la Revolución Rusa. Pero también pretendí que tuviera una aplicación más amplia en la medida en que quise decir que una revolución de ese tipo (una violenta conspiración revolucionaria, encabezada por personas con un inconsciente deseo de poder) únicamente puede conducir a un cambio de amos. Quise que la moraleja fuera que las revoluciones sólo producen una mejora radical cuando las masas se encuentran alerta y saben cómo cortar el vínculo con sus líderes cuando finalmente han hecho su trabajo. El punto medular de la historia es aquel en que los cerdos reclaman la leche y las manzanas para sí mismos (Kronstadt). Si los otros animales hubieran tenido la determinación de bajarles los humos [*put their foot down*] entonces, todo hubiera ido bien [...] Lo que intentaba decir era: “No puedes tener una revolución a menos que la hagas por ti mismo; no existe algo que pueda llamarse dictadura benevolente”<sup>101</sup>.

---

y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en IBID, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, tomo I, pp. 111 y 121.

<sup>97</sup> Orwell, George, *Animal Farm*, cit., p. 61.

<sup>98</sup> Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell’s neglected commentary”, cit., p. 133.

<sup>99</sup> Orwell, George, *Animal Farm*, cit., pp. 34, 36 y 60.

<sup>100</sup> Carta de Dwight Macdonald a George Orwell, 2 de diciembre de 1946, citada en Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell’s neglected commentary”, cit., p. 135. Este documento ha permanecido, hasta este momento, ajeno al corpus orwelliano más asequible. De ahí la referencia indirecta.

<sup>101</sup> Carta de George Orwell a Dwight Macdonald, 5 de diciembre de 1946, citada en Letemendia, V. C., “Revolution on *Animal Farm*: Orwell’s neglected commentary”, cit., p. 13 pp. 135-136. Igualmente, Bernard Crick refiere que, en el ejemplar del libro que obsequiara a Geoffrey Gorer, Orwell subrayó el pasaje sobre la leche y las manzanas indicando que era el más importante del relato. Véase Crick, Bernard, *George Orwell. A life*, Bungay, Penguin, 1982, p. 490. El episodio histórico que Orwell pretendía representar es el motín naval que tuvo lugar cuando, el día 28 de febrero de

A efecto de rescatar un proyecto socialista que su autor consideraba secuestrado por Stalin, *Animal Farm* apunta toda la persuasión de su *pesimismo militante* hacia la naturaleza misma de la revolución social. Para Orwell, la única esperanza de las generaciones que se comprometen en la transformación revolucionaria de la sociedad radica en que cada uno participe en la consolidación de las libertades conquistadas en la lucha, de modo que no pueda apropiarse de ellas una casta privilegiada. *Animal Farm*, consecuentemente, no es un llamado al abandono de todo esfuerzo en pro del cambio social, sino más bien una apelación al principio de una nueva responsabilidad personal en éste. Mediante el vetusto instrumento del cuento maravilloso, Orwell quiso divulgar entre sus lectores un auténtico consejo sapiencial con efectos políticos: si queremos evitar la tiranía, todos los miembros de la sociedad deben comprometerse individualmente con la realización de los ideales de libertad e igualdad que se encuentran en el centro del programa socialista.

Casi cuatro décadas después de *Animal Farm*, Margaret Atwood también emplearía las convenciones del cuento de hadas en una novela que habría de revolucionar el género distópico, abriéndolo hacia sus dimensiones críticas: *The Handmaid's Tale*, cuya perspectiva feminista le convertiría en un hito del discurso emancipador de las mujeres en pleno ascenso de la derecha religiosa estadounidense durante la década de los ochenta. Atwood nos remonta hacia un futuro próximo en que los Estados Unidos han desaparecido y en su lugar se ha erigido, hacia el extremo noreste del territorio que antaño ocupara dicho país, la República de Gilead. El régimen que norma la convivencia política en Gilead es, para decirlo llanamente, un fundamentalismo cristiano impuesto por la fuerza bruta. De hecho, la voz *Gilead* es la transliteración inglesa del nombre de aquella región bíblica (גִּלְעָד) conocida en castellano como *Galaad*.

*The Handmaid's Tale* constituye un texto sumamente complejo en que confluye no sólo el cuento de hadas, sino también otras tradiciones narrativas entre las que ocupa un lugar destacado el mito bíblico. En las fuentes judeocristianas, Gilead/Galaad es el escenario en que tiene lugar el último encuentro entre Jacob y Labán<sup>102</sup>. Este dato es muy relevante para la comprensión de *The Handmaid's Tale*, puesto que Labán es el padre de Lía y Raquel; las dos esposas de Jacob que dieron a luz a quienes posteriormente encabezarían las doce tribus de Israel. Jacob, según cuenta el libro del Génesis, no amaba a la primera –sólo la acepta como esposa instrumentalmente, con el fin de acceder a su hermana–, de modo que Yahvé, a cambio del amor que le era escatimado, “le concedió ser fecunda, mientras que Raquel era estéril”<sup>103</sup>. Atwood utiliza el pasaje bíblico que refiere los medios de los que se sirvió Raquel para paliar su infertilidad a la vez como epígrafe de *The Handmaid's Tale* y como norma medular de la constitución de Gilead:

Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob, se puso envidiosa de su hermana, y dijo a Jacob: “Dame hijos, porque si no, me muero”. Entonces, Jacob se enojó con Raquel y le dijo: “Si Dios te ha negado los hijos, ¿qué puedo hacer yo?”. Ella le contestó: “Aquí tienes a mi esclava Bilá. Únete a ella y que dé a luz sobre mis rodillas. Así tendré yo también un hijo por medio de ella”<sup>104</sup>.

El poder totalitario desplegado en Gilead está concentrado casi exclusivamente en controlar el ejercicio de la sexualidad de sus súbditos –mismo que sólo es admisible con fines reproductivos–, aunque son las mujeres quienes llevan la peor parte en ello. Negada su individualidad, son reducidas a meros miembros de grupos predefinidos en orden a la función social (indefectiblemente subordinada a los varones) que desempeñan. La teocracia de Gilead restringe la agencia

---

1921, a bordo del acorazado *Petropavlosk* los marineros de Kronstadt adoptaron una resolución de quince puntos en la que exigieron, entre otras medidas, una nueva elección de los soviets por escrutinio secreto tras una campaña electoral libre; libertad de prensa y de reunión para los partidos anarquistas y socialistas, así como para los sindicatos obreros y campesinos; la liberación de todos los presos políticos pertenecientes a partidos socialistas y de todas aquellas personas que habían sido detenidas por su participación en movimientos obreros o campesinos; el derecho para todos los campesinos a disponer de sus tierras y de su ganado, y la libertad de producción para todos aquellos artesanos que no utilizaran asalariados. El Partido Comunista se negó a satisfacer tales demandas, de modo que los marineros se levantaron en armas el 2 de marzo. Con gran pérdida de vidas, el gobierno soviético logró reprimir el movimiento. Posteriormente, ejecutó a la mayoría de los insurrectos. La represión se justificó argumentando que el Partido gozaba de una prerrogativa revolucionaria consistente en imponer la *voluntad de victoria* sobre los trabajadores fatigados y dispuestos a abandonar la causa comunista. Orwell reprobaba –con toda razón– que la presunta *mejor conciencia* de los miembros del Partido sirviera para justificar la matanza de sus opositores.

<sup>102</sup> Gen 31, 21-22.

<sup>103</sup> Gen 29, 31.

<sup>104</sup> Gen 30, 1-3. Sobre la forma en que los epígrafes elegidos por Atwood sirven para enmarcar el texto de *The Handmaid's Tale*, véase Stein, Karen, “Margaret Atwood's Modest Proposal: *The Handmaid's Tale*” en AAVV, *Margaret Atwood's The Handmaid's Tale*, cit., pp. 127-140.

femenina a la tríada hogareña que ha sostenido el dominio patriarcal desde tiempos inmemoriales: *Kinder, Küche, Kirche* (niños, cocina, iglesia). Entre las clases superiores, las mujeres se encuentran divididas en *Wives (Esposas)*, quienes visten de azul y son responsables de la administración familiar; *Marthas*, quienes portan uniformes verdes y se encuentran encargadas de las labores domésticas, y *Handmaids (Doncellas)*, madres subrogadas ataviadas en rojo cuyo estatuto legal pretende reproducir las formas mediante las cuales, conforme al texto bíblico, Raquel aseguró su pretendida fecundidad<sup>105</sup>. En las clases inferiores, tal división del trabajo no tiene vigencia, de modo que las mujeres –llamadas *Econowives (Econo-esposas)*– desempeñan estos roles conjuntamente. Aquéllas que no pueden servir a los hombres pierden toda calidad humana: son señaladas como *Unwomen (No-Mujeres)* y deportadas a colonias donde son utilizadas para manejar residuos tóxicos y llevar a cabo toda índole de tareas peligrosas.

La novela de Atwood gira en torno a las Doncellas, quienes son (literalmente) asignadas a los varones más poderosos –los *Commanders (Comandantes)*– cuyas Esposas se han mostrado “incapaces” de procrear (bajo el régimen patriarcal de Gilead, obviamente, el hombre jamás es considerado estéril). Atwood nos revela que, debido al progresivo deterioro de las condiciones ambientales, el colectivo caucásico experimenta serias dificultades reproductivas. Los fundadores de Gilead consideraban pecaminoso recurrir a la inseminación artificial o a las clínicas de fertilidad, de manera que para asegurar la *continuidad de la raza* obligaron a ciertas mujeres a mantener relaciones sexuales con miembros prominentes de la comunidad<sup>106</sup>. Al ingresar bajo la potestad doméstica de éstos, las Doncellas deben recibir un patronímico provisional –indicativo de su situación de sometimiento– compuesto por la preposición inglesa *of (de, en el sentido de posesión o pertenencia)* y el apelativo del amo en cuestión: por ejemplo, para Glen, Warren o Wayne, la Doncella correspondiente es designada como *Ofglen, Ofwarren* u *Ofwayne*<sup>107</sup>. Las Doncellas son sustraídas del hogar al que fueron destinadas una vez que han cumplido su función al haber concebido un hijo o una hija, o bien cuando no han satisfecho esta expectativa después de cierto tiempo. En el primer caso, al igual que en el pasaje bíblico, el niño o la niña son atribuidos a la Esposa<sup>108</sup>.

La formación y disciplina de las Doncellas se encuentra encomendada a otro grupo de mujeres conocidas como *Aunts (Tías)*, puesto que los constituyentes de Gilead, basándose en experiencias históricas previas, eran conscientes de que “ningún imperio impuesto por la fuerza o por otro medio” habría subsistido sin “el control de los indígenas ejercido por miembros de su propio grupo”<sup>109</sup>. Cabe puntualizar, empero, que la función de las Doncellas está exclusivamente enfocada a la reproducción. Otra casta de mujeres –las *Jezebels*– practica la prostitución en forma oficial, pero encubierta, con miras al placer erótico de los dignatarios extranjeros y de los altos funcionarios de Gilead. *Offred (Of-Fred)*, según indiqué algunas líneas arriba), la protagonista y narradora de este relato, explica sucintamente el rol social (y sexual) que juegan las Doncellas en los siguientes términos:

Está prohibido que nos encontremos a solas con los Comandantes. Somos para fines reproductivos: no somos concubinas, geishas o cortesanas. Al contrario, todo lo posible ha sido hecho para sustraernos esa calidad. Se supone que no hay nada entretenido acerca de nosotras, ningún espacio debe abrirse al florecimiento de anhelos secretos; ningún favor especial debe ser sonsacado, por ellos o por nosotras; no debe existir cualquier mínimo asidero para el amor. Somos úteros sobre dos piernas, eso es todo: vasijas sagradas, cálices ambulatórios<sup>110</sup>.

Íntimamente vulnerada por la marca que sobre su persona deja el entorno hostil de la república cristiana que le oprime en todos los ámbitos de su vida (incluso su única hija le ha sido arrebatada), Offred realiza esfuerzos constantes por preservar su identidad. Con esta finalidad, pone en práctica exitosamente dos medios de resistencia personal. Primero, cavila en forma continua sobre el nombre que tenía antes de convertirse en una Doncella, mismo que nunca es

<sup>105</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, Vintage, Londres, 1996, p. 31. *Handmaid*, cabe precisar, es un término inglés arcaico empleado para designar a cada integrante de la servidumbre femenina de una casa. Desde mi punto de vista, la expresión castellana que más se le aproxima, dado el rol que desempeñan estos personajes en el relato de Atwood, es *Doncella*: una palabra hasta cierto punto caída en desuso para nombrar a una mujer virginal que, en la organización doméstica, se ocupa de menesteres ajenos a la cocina.

<sup>106</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, cit., p. 317.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 318.

<sup>108</sup> Gen 30, 5-6.

<sup>109</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, cit., p. 320.

<sup>110</sup> *Idem*, p. 146.

revelado al lector. No es necesario: basta con tener noción de su existencia. “Mi nombre no es Offred”, dice para sus adentros, “tengo otro nombre que ahora nadie usa porque está prohibido [...] Conservo el conocimiento de este nombre como algo escondido, un tesoro que sacaré a la luz algún día [...] Este nombre tiene un aura alrededor, como un amuleto, cierto encanto que ha sobrevivido desde un pasado inimaginablemente distante”<sup>111</sup>. Segundo, una vez que ha escapado de Gilead, decide contar su historia y dejarla grabada en un conjunto de cintas magnetofónicas. Para reasumir las riendas de su existencia, Offred hace suyo el poder primigenio del narrador:

Me gustaría creer que esta es una historia que estoy contando. Necesito creerlo. Debo creerlo. Aquéllos que pueden creer que tales historias son sólo eso, tienen mejores oportunidades.

Si esto que cuento es una historia, entonces tengo control sobre su desenlace. Entonces habrá un final de la historia, y la vida continuará tras ella. Puedo recomenzar donde la dejé.

Lo que cuento no es una historia.

Lo que cuento es una historia, dentro de mi cabeza, mientras continúe en ello [...] si hay una historia, aunque sea en mi cabeza, debo estar contándola a alguien. Uno no se cuenta una historia sólo a sí mismo. Siempre hay alguien más<sup>112</sup>.

Offred re-cuenta entonces, asumiendo ella misma el rol protagónico y con cierto acento satírico, una añeja fábula cuya raigambre patriarcal ha sido ampliamente documentada: *Caperucita Roja*. Sharon Rose Wilson acierta plenamente al señalar que, en este sentido, cabe calificar *The Handmaid's Tale* como un “meta-cuento de hadas” que “comenta conscientemente, distorsiona en forma surrealista e incluso vuelve al revés el cuento de los hermanos Grimm”<sup>113</sup>. Parece conveniente, entonces, detenernos por unos instantes en un examen medianamente detallado de las principales versiones de esta célebre historia, de modo que podamos apreciar hasta qué punto su reelaboración por parte de Atwood rescató el espíritu originario del cuento de hadas literario que primaba en la obra de las *conteuses* y, con ello, contribuyó a proyectar el género distópico hacia nuevos horizontes críticos.

Entre las versiones literarias más conocidas de *Caperucita Roja*, en efecto, destacan dos que, dada la difusión que gozan aún en nuestros días, podemos cómodamente calificar como *clásicas*: por un lado, la de Charles Perrault; por otro, la de Jacob y Wilhelm Grimm. Ambas se encuentran impregnadas de violencia sexual, aunque ninguna es creación original de dichos autores. La historia que hoy conocemos como *Caperucita Roja* provino de una rica tradición oral forjada en el sureste de Francia y el norte de Italia<sup>114</sup>. Los estudios folclóricos, históricos y etnológicos han revelado que la variante creada por Perrault (que, a su vez, sirvió como inspiración a los hermanos Grimm) constituye una derivación de cierto relato titulado *Conte de la mère-grand* (Cuento de la abuela), registrado –tardíamente– en la región francesa de Nièvre hacia la década de 1870<sup>115</sup>. Esta versión oral estableció una serie de elementos narrativos que Charles Perrault aparentemente censuró, comenzando por el hecho de considerar a la niña capaz de burlar los intentos de seducción del lobo y salvarse a sí misma<sup>116</sup>.

Perrault, como quedó dicho en el capítulo III, jugó un papel muy relevante en la adaptación de la herencia cultural del campesinado analfabeto conforme al gusto –y las necesidades políticas– de la aristocracia y la alta burguesía. En la versión oral del relato, la pequeña campesina es valiente y sabe emplear oportunamente su ingenio para escapar a los depredadores. Perrault, en cambio, le convirtió en *Le Petit Chaperon Rouge*: una niña ingenua e indefensa cuya mayor virtud reside en ser “la más bonita que jamás se hubiera visto”. El escritor francés nos hace saber que “su madre estaba enloquecida con ella y su abuela mucho más todavía”. La anciana es quien

<sup>111</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>113</sup> Wilson, Sharon Rose, “Off the Path to Grandma’s House in *The Handmaid’s Tale*”, en AAVV, *Margaret Atwood’s The Handmaid’s Tale*, cit., p. 63.

<sup>114</sup> Cfr. Zipes, Jack, “The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood”, en AAVV (Zipes, Jack, ed.), *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 1993, pp. 18-25. Véase también, del propio autor, *Fairy tales and the art of subversion. The classical genre for children and the process of civilization*, Nueva York, Routledge, 1983, pp. 28 y ss.

<sup>115</sup> Delarue, Paul, *Le conte populaire français*, París, Erasmé, 1957, vol. 1, pp. 337 y ss.

<sup>116</sup> He comentado con mayor detalle la composición original del relato en otro sitio: “La maravilla ensombrecida. Notas sobre la influencia del cuento de hadas en la literatura distópica de George Orwell y Margaret Atwood”, en AAVV (Ramiro, Miguel Ángel, ed.), *Las palabras y el poder*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 328-329.

confecciona la prenda de vestir que figura en el título de la historia<sup>117</sup>. Bajo esta segunda visión, entonces, *Caperucita Roja* es una muchachita mimada, acostumbrada a ser el centro de atención e incluso engreída, según lo revela la coloración de la caperuza que la abuela le obsequia. Las razones por las cuales Perrault vistió de esta manera a la protagonista del cuento son inciertas, pero tenemos conocimiento de que, conforme a los cánones culturales de la época, el color rojo se encontraba asociado con el pecado, la sensualidad y el demonio<sup>118</sup>.

Perrault coloca la niña rumbo a la morada de su abuela, guarnecida con un pastelillo y un tarro de mantequilla. En el camino se cruza con el lobo. Tras confiar a la bestia sus planes, la niña demora su marcha, “entreteniéndose en coger avellanas, en correr tras las mariposas y en hacer ramos con las florecillas que encontraba”<sup>119</sup>. El lobo anticipa su llegada y devora a la abuela. La niña, por tanto, encuentra al lobo disfrazado con los vestidos de la anciana dentro de la cama, desde donde le ordena recostarse a su lado. Dócil, Caperucita se desnuda y, una vez bajo las sábanas, queda “muy asombrada al ver la forma de su abuela en camisón”<sup>120</sup>. Acto seguido, la niña formula unos comentarios sobre el aspecto del lobo muy parecidos a aquéllos que aparecen en la versión oral. Perrault, empero, acaba el cuento en forma asaz diferente. A raíz de una alusión que la niña realiza respecto al tamaño de sus dientes, nos dice, “este lobo malo se abalanzó sobre Caperucita Roja y se la comió”<sup>121</sup>. La moraleja que clausura la narración es una escueta advertencia a cualquier menor (pero con especial dedicatoria a las niñas) sobre los peligros que entraña hablar con personas que no conocen:

Aquí vemos que los niños pequeños,  
en especial las señoritas,  
bien hechas, amables y bonitas  
hacen muy mal en escuchar a toda clase de gente,  
y no resulta causa de extrañeza  
ver que muchas del lobo son la presa.

Y digo el lobo, pues bajo su envoltura no todos son de igual calaña:

Los hay con no poca maña,  
silenciosos, sin odio ni amargura,  
que en secreto, pacientes, con dulzura  
persiguen a las damiselas  
hasta las casas y en las callejuelas.  
Más, ¡ay!, bien sabemos que los zalameros  
entre todos los lobos son los más fieros<sup>122</sup>.

No olvidemos que Perrault escribió para un público integrado por adultos y niños de las clases altas, de manera que el relato guarda varios niveles de lectura: uno erótico y *picaresco*; otro, amenazador y moralizante<sup>123</sup>. Bajo la primera perspectiva, el afán del lobo por engullir a la niña puede interpretarse como una imagen del deseo sexual masculino. La lectura de la moraleja cobra entonces dimensiones que atañen directamente a la cuestión de género. Perrault insinúa que ha sido Caperucita quien provocó al lobo para convertirla en su *alimento*, ya sea consciente o inconscientemente, al extraviarse voluntariamente en el bosque y, después, examinar con interés el cuerpo del animal<sup>124</sup>. Al final, la niña aparece como la principal *culpable* de su infortunio por haber entablado conversación con un extraño y, por añadidura, haberse permitido vagar feliz entre el follaje. Por el contrario, los actos del lobo son justificados en la moraleja, que guarda absoluto silencio sobre el asesinato de las dos mujeres. Perrault considera que el lobo obra conforme a su naturaleza, y que ninguna otra conducta le es exigible. Encarnada en la bestia, la masculinidad se muestra poderosa pero, al propio tiempo, débil en tanto es incapaz de refrenarse frente a la atracción que sobre ella ejerce la sensualidad femenina: luego, no es “causa de ex-

<sup>117</sup> Perrault, Charles, *Le Petit Chaperon Rouge*, en IBID, *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, cit., p. 1.

<sup>118</sup> Zipes, Jack, “The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood”, cit., pp. 26 y 83-84, nota 20.

<sup>119</sup> Perrault, Charles, *Le Petit Chaperon Rouge*, cit., p. 3.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>121</sup> *Ibidem*

<sup>122</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>123</sup> Zipes, Jack, “The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood”, cit., p. 25.

<sup>124</sup> Cfr. Johnson, Sharon P., “The toleration and erotization of rape: Interpreting Charles Perrault’s *Le Petit Chaperon Rouge* within Seventeenth and Eighteenth Century French Jurisprudence”, *Women Studies*, Vol. 32, Núm. 3, 2003, p. 329.

trañeza” que sacie sus apetitos en las niñas suficientemente cándidas como para prestar oído a sus palabras persuasivas<sup>125</sup>.

Jacob y Wilhelm Grimm readaptaron la historia de la niña ataviada con una capa roja contada por Charles Perrault, cuya versión encontraron todavía demasiado sexual y sanguinaria. A efecto de ajustarla a la evolución que habían seguido los estándares culturales burgueses hasta las primeras décadas del siglo XIX, los hermanos la modificaron sustancialmente y decidieron resolverla en la salvación de la protagonista. Sin embargo, a diferencia de la tradición oral que confiaba a la propia niña los medios para evadir al lobo, los Grimm optaron por la introducción de un símbolo masculino (el cazador) como protector del orden social<sup>126</sup>. Así, la inocente *Petit Chaperon Rouge* mudó en la modosa *Rotkäppchen* requerida por la emergente estética (y moral) burguesa decimonónica que queda sintetizada, en el caso alemán, con el calificativo “*Biedermeier*”<sup>127</sup>.

Los Grimm relatan que, un buen día, Caperucita Roja es enviada por su madre a llevar un trozo de torta y una botella de vino a su abuela, quien se encuentra “enferma y débil”. La madre previene a la niña sobre el comportamiento que debe observar al estar en público: “cuando salgas a la calle, ve *encantadoramente recatada* [*hübsch sittsam*] y no te desvíes de tu camino”<sup>128</sup>. En el bosque, Caperucita encuentra al lobo... pero en esta ocasión la fiera le incita directamente a desobedecer las instrucciones maternas. “Caperucita”, le dice el animal, “fíjate en las flores tan bonitas que hay por todas partes [...] Vas completamente ensimismada, como si fueras a la escuela y, sin embargo, se puede pasar muy bien aquí fuera, en el bosque”. La niña mira entonces a su alrededor. Tentada por el brillante sol y “el suelo cuajado de preciosas flores”, se adentra en la espesura con la intención de recoger un ramillete que planea obsequiar a su abuela<sup>129</sup>.

El lobo aprovecha para adelantarse a su presa. Haciéndose pasar por Caperucita, consigue acceder a casa de la abuela, a quien zampa “sin decir una palabra”<sup>130</sup>. Después, al igual que en la versión de Perrault, viste las ropas de la anciana, se coloca su cofia en la cabeza y se mete en su cama. Llegado el momento, tras las consabidas consideraciones de Caperucita en torno a la apariencia del animal, salta sobre ella y la engulle en un solo bocado. Es en este punto donde encontramos nuevos elementos en la reelaboración del relato efectuada por los Grimm. El lobo regresa a la cama y comienza a roncar sonoramente. Justo en ese momento pasaba un cazador frente a la casa que, alertado por los ronquidos, entra y le descubre. El juicioso hombre piensa que la abuela probablemente yace en la panza de la fiera, de modo que la abre con una tijera en vez de dispararle, sustrayendo primero a Caperucita y después a la anciana, quien “estaba aún viva pero apenas si podía respirar”. Una vez libre, la niña corre a buscar unos pedruscos, con los cuales rellenan las tripas del lobo. Cuando éste despierta e intenta levantarse de un salto, “las piedras pesaban tanto que cayó como un saco y se mató”<sup>131</sup>.

Caperucita aprende la lección y piensa para sus adentros: “Jamás en tu vida volverás a apartarte de tu camino cuando vayas sola por el bosque, si tu madre te lo ha prohibido”<sup>132</sup>. Los Grimm, empero, no se conformaron con dar muerte al lobo sólo en una ocasión. Cuando, más adelante, un segundo lobo pretende entablar conversación con la niña y apartarla de su camino, Caperucita le ignora y sigue adelante rumbo a casa de la abuela sin desviarse. Avisada por su nieta sobre el daño que les acecha, la vieja tiende una trampa al animal, quien cautivado por cierto olor a comida termina por ahogarse en una artesa. “Y Caperucita”, concluyen los Grimm, “volvió feliz a su casa, sin que nadie le hiciera daño”<sup>133</sup>.

La orientación didáctica que los hermanos Grimm imprimieron a la historia salta a la vista. La niña es *expresamente instruida* por su madre para observar ciertas normas de conducta en el

<sup>125</sup> La jurisprudencia de la época igualmente suponía que, dada la naturaleza *voluptuosa* y *proclive al pecado* de la mujer, la responsabilidad de cualquier forma de violencia sexual perpetrada contra su persona debía, en principio, ser atribuida a ésta. *Idem*, pp. 334-341.

<sup>126</sup> Chase, Richard y Teasley, David, “Little Red Riding Hood: Werewolf and prostitute”, *Historian*, Vol. 57, Núm. 4, 1995, pp. 769-770 y 777.

<sup>127</sup> Véase Zipes, Jack, “The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood”, cit., p. 32.

<sup>128</sup> Grimm, Jacob y Wilhelm *Rotkäppchen*, en IBID, *Kinder und Hausmärchen*, Frankfurt am Main, Insel, 1974, vol. 1, p. 176.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 179.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 180.

ámbito público. Este mandato es quebrantado al momento en que Caperucita, a sugerencia del lobo, abandona el sendero en pos de las delicias que ofrece el bosque. Al ser devorada y posteriormente rescatada, la niña aprende que la autoindulgencia sensual debe ser reprimida y que, para ello, tiene que sujetarse a los parámetros de responsabilidad establecidos por los adultos. En esencia, *Rotkäppchen* es, como apunta Jack Zipes “una justificación de la ley y el orden contra la autonomía individual y la imaginación” dirigida ante todo a las mujeres, puesto que “la salvación sólo viene bajo la forma de un patriarca masculino que patrulla el bosque y controla las revoltosas fuerzas de la naturaleza”<sup>134</sup>. Los Grimm extendieron así el prejuicio cultural según el cual se supone que la mujer se encuentra afectada por una debilidad (física y mental) que le es con-natural, a partir de lo cual es dable llegar a la siguiente conclusión normativa: para una niña siempre será más seguro permanecer inmóvil que correr cualesquiera aventuras, que están reservadas exclusivamente para la iniciativa masculina.

En *The Handmaid's Tale*, Margaret Atwood hace explícita la opresiva retórica patriarcal que subyace a la historia de Caperucita Roja. Al igual que la protagonista del cuento de hadas, tanto Offred como el resto de las mujeres destinadas a la reproducción son identificadas mediante el *pecaminoso* color de su atuendo. “Todo, salvo las aletas alrededor de mi rostro, es rojo”, explica y, a continuación, precisa: “el color de la sangre que nos define [a las Doncellas]”<sup>135</sup>. Para obligarlas a hacer el mínimo ejercicio físico que las autoridades de Gilead consideran conveniente con miras al embarazo, sobre las Doncellas recae la responsabilidad de comprar las provisiones cotidianas, de modo que cuando salen a la calle suelen llevar una canasta bajo el brazo<sup>136</sup>. Visualmente, por tanto, son un triste remedo de Caperucita Roja. Al mirar reflejada en un espejo su imagen así ataviada, Offred reconoce que se ha convertido en “una sombra distorsionada, una parodia de algo, una especie de figura de cuento de hadas en una capa roja, descendiendo hacia un momento de despreocupación que es igual al peligro”<sup>137</sup>.

Cabe subrayar la equivalencia que Offred plantea entre el descuido (*carelessness*) y el peligro (*danger*). Hemos visto que, en las versiones que Perrault y los hermanos Grimm elaboraran del cuento, la ignorancia sobre la naturaleza e intenciones del lobo desata desastrosas consecuencias para la niña. Una escena retrospectiva en *The Handmaid's Tale* nos muestra que Offred también es responsable hasta cierto punto de los sucesos que se abaten sobre ella, aunque en un sentido totalmente distinto a aquel planteado por los aludidos autores. Siendo una persona privilegiada en el contexto de la sociedad estadounidense -blanca, clase media, con formación universitaria-, Offred pasó por alto la exclusión y la violencia padecidas por otras mujeres y, con ello, contribuyó a acelerar el advenimiento de Gilead. En las propias palabras que Atwood le atribuye:

Vivíamos, como de costumbre, ignorando. Ignorar no es lo mismo que la ignorancia, uno necesita esforzarse en ello.

Nada cambia instantáneamente: en una bañera que se calienta gradualmente puedes ser hervido hasta morir antes que lo sepas. Por supuesto, en los periódicos aparecían historias sobre cuerpos en zanjas o en los bosques, aporreados hasta la muerte o mutilados, abusados (como solían decir), pero trataban acerca de otras mujeres, y los hombres que hacían tales cosas eran otros hombres. Ninguno de ellos era un hombre que conociéramos. Las historias de los periódicos nos parecían sueños, pesadillas que eran soñadas por otros. Qué horribles, solíamos decir, y ciertamente lo eran, pero eran horribles sin llegar a ser creíbles. Eran demasiado melodramáticas, tenían una dimensión ajena a nuestras vidas.

Nosotros éramos las personas que no estábamos en los periódicos. Vivíamos dentro de los espacios en blanco en los márgenes de lo impreso. Eso nos daba mayor libertad.

Nosotros vivíamos en los huecos entre las historias<sup>138</sup>.

En vista de tal confesión, Peter Stillman y Anne Johnson sostienen que Offred es básicamente culpable de una “complicidad del ignorar” (*complicity of ignoring*), esto es, una activa negligencia hacia las voces sufrientes de las mujeres excluidas, víctimas de la violencia patriarcal<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> Zipes, Jack, “The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood”, cit., p. 36.

<sup>135</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, cit., p. 18.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>138</sup> *Idem*, pp. 66-67.

<sup>139</sup> Stillman, Peter, y Johnson, Anne, “Identity, complicity and resistance in *The Handmaid's Tale*”, *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 2, 1994, p. 77. En términos análogos, véase Dodson, Danita, ““We lived in the blank white spaces”: Rewriting the paradigm of denial in Atwood's *The Handmaid's Tale*”, *Utopian Studies*, Vol. 8, Núm. 2, 1997, pp. 80 y ss.

Cuando tuvo entre sus manos la agencia política que le hubiese permitido dispensar un sesgo distinto al rumbo de la historia, Offred optó por entregarse a un agradable letargo. Tardíamente –una vez sometida al yugo de Gilead– recuerda que, siendo estudiante, las “películas del resto del mundo” que mostraban “mujeres en largas faldas o baratos vestidos de algodón con estampados, cargando haces de leña, o canastos, o cubetas de plástico con agua desde un río u otro, con bebés colgando de ellas en chales o redecillas” le parecían “confortables y ligeramente aburridas” al grado en que la hacían “sentirse adormilada”<sup>140</sup>. La aquiescencia que Offred presta al patriarcado mientras no le afecta directamente acarrea, a mediano plazo, un inmenso coste sobre su libertad personal. Años después, habiendo sido reclutada entre las Doncellas, Offred se ha convertido en una de esas mujeres del Tercer Mundo a las que no prestaba atención: mero objeto de curiosidad antropológica para un grupo de turistas japoneses que desean fotografiarla y, con descaro, preguntan si su condición le permite ser feliz<sup>141</sup>.

Fiel a la estructura del texto distópico –que, como hemos dicho, ordinariamente abre adoptando como escenario la sociedad injusta–, Atwood hace a Offred iniciar su aventura *dentro* del vientre del lobo. El Comandante que la posee, de hecho, aparece ante sus ojos envuelto en los rasgos de la fiera: “párpados azules caídos, orejas echadas atrás, pelillos erizados” y “un destello de dientes desnudos”<sup>142</sup>. Gilead ya ha devorado a Offred. El periplo que le condujo hasta las fauces de la bestia, por tanto, está circunscrito al ámbito de la memoria. Recordando, Offred nos hace saber que también tiene una madre quien, en los tiempos anteriores a Gilead, le instara a seguir cierto *camino* vital en comunión con las aspiraciones y tesis feministas. “Admiraba a mi madre en algunos aspectos”, admite Offred, “aunque las cosas entre nosotras nunca fueron fáciles [...] Ella esperaba vindicar su vida y las decisiones que tomé a través de mí. Yo no quería vivir mi vida en sus términos. Yo no quería ser el retoño modelo, la encarnación de sus ideas”<sup>143</sup>. Para Offred, la lucha por la emancipación femenina era, en última instancia, una causa que le resultaba ajena.

La madre, por el contrario –a fin de cuentas, veterana activista de los derechos de la mujer– tiene plena conciencia de que ninguna libertad es conquistada gratuitamente. “Ustedes las personas jóvenes”, reprocha a su hija, “no aprecian las cosas [...] No saben por lo que tuvimos que pasar, para que ustedes llegaran al lugar en que ahora están”<sup>144</sup>. Atwood advierte de este modo a sus lectores y lectoras que Gilead comienza ahí donde algunas mujeres se niegan a asumir la responsabilidad que les corresponde en el reconocimiento, conservación y ampliación de sus libertades. Al igual que Caperucita, Offred debe aprender dolorosamente las secuelas que derivan de mostrar complacencia frente al *lobo* patriarcal. Sin embargo, a diferencia de aquella niña ilusa, la salvación de Offred está en la espontaneidad sensual que Perrault y los hermanos Grimm pugnaban por reprimir. Las flores que son la pérdida de Caperucita constituyen para Offred un principio de liberación. Los apetitos que Gilead había adormecido en ella renacen a la vista de la exhuberancia estival y, a la par que éstos, sobreviene el deseo de recuperar el control sobre su vida. Paseando por el jardín de Serena Joy, la Esposa del Comandante al que ha sido destinada, reflexiona: “Hay algo subversivo acerca de este jardín de Serena, una sensación de cosas en estallido ascendente, hacia la luz, como apuntando a decir: Todo lo que es silenciado clama por ser escuchado, así sea calladamente”<sup>145</sup>.

Ya he apuntado que, a la postre, Offred consigue eludir a sus celadores. Auxiliada por un grupo de resistencia que se hace llamar *The Underground Femaleroad* (El Camino Femenino Subterráneo) –reducto utópico que confiere a *The Handmaid's Tale* el perfil de una distopía crítica–, la heroína de Atwood traspone las fronteras de Gilead<sup>146</sup>. Para ese entonces, Offred ha asimilado la dura lección de Gilead y se niega a cobijarse nuevamente bajo el silencio. Perrault y los hermanos Grimm nos contaron (parafraseando a Jack Zipes) *las congojas y tribulaciones* de Caperucita Roja. Offred no permite que el patriarcado le arrebatase una vez más la palabra, y es ella misma

<sup>140</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, cit., pp. 127-128.

<sup>141</sup> *Idem*, pp. 38-39.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 161. Otras versiones contemporáneas de Caperucita Roja también han perseguido desarticular el trasfondo patriarcal del relato enfatizando la potestad que la mujer goza sobre su cuerpo y, consecuentemente, sobre sus preferencias eróticas. Véase, a modo de ejemplo, Carter, Angela, “The Company of Wolves”, en *IBID, The Bloody Chamber and Other Stories*, Londres, Vintage, 2006, pp. 129-139.

<sup>146</sup> La denominación del colectivo que contribuye a la liberación de Offred alude claramente a *The Underground Railroad* (El Ferrocarril Subterráneo), nombre con el que se conoció una organización clandestina de cuño abolicionista, organizada en los Estados Unidos durante el siglo XIX con objeto de ayudar a los esclavos de las plantaciones situadas en el sur de dicho país a escapar y así conseguir su libertad.

quien cuenta –en primera persona– su historia y la registra en un conjunto de cintas magnetofónicas<sup>147</sup>. Desea divulgar su experiencia porque intuye que, en alguna medida, ésta ha sido compartida por muchas mujeres a lo largo de los siglos y, peor aún, que corre el riesgo de repetirse cualquier mañana. “Continúo con esta triste, hambrienta y sórdida, esta renqueante y mutilada historia, porque quiero que ustedes la escuchen”, declara. Y, a continuación, promete prestar atención a los testimonios de otras mujeres a quienes ella, desde la frivolidad y ensimismamiento de su posición social aventajada, había privado de voz: “yo escucharé la suya también si alguna vez tengo la oportunidad, si me encuentro con ustedes o consiguen escapar, en el futuro o en el Cielo o en la prisión o en la clandestinidad, en algún otro lugar”<sup>148</sup>. La solidaridad anhelada por Offred denota la madurez política que, tras la experiencia traumática que implicó su esclavitud sexual, ha alcanzado: finalmente, comprende el inmenso poder que el lenguaje adquiere mediante el ejercicio de la narración, que es capaz de convertir las palabras en poderosas armas contra toda forma de injusticia social<sup>149</sup>.

Hemos visto que, para Walter Benjamin, aquel narrador o narradora que enuncia un cuento de hadas adquiere la estatura de un *primer consejero de la humanidad*. En sus raíces, el cuento de hadas se constituyó en venero para la comunicación intergeneracional de la sabiduría colectiva. Lo mismo cabría afirmar de la distopía literaria: anticipa los tiempos difíciles y nos provee con la esperanza utópica indispensable para sobrellevar sus rigores. Concededores de tales prerrogativas del cuentista, Orwell, Atwood –y también, como argumentaré enseguida, J. K. Rowling– nos han lanzado sendas advertencias sobre los suplicios sociales que nos acecharían si permitiésemos que las palabras que hoy en día aseguran nuestra libertad fuesen confundidas o aplastadas bajo sucesivos estratos de silencio cómplice. Al teñir con sombras la maravilla, nos han obsequiado con perennes horizontes de autonomía y fraternidad que brillan sobre los respectivos mundos secundarios caídos que han creado y, desde ellos, iluminan también el nuestro.

### 3. Harry Potter y el desastre institucional

Antes he señalado que, metodológicamente, tanto la utopía como la distopía implican sendas *reconstituciones imaginarias de la realidad* encaminadas a confrontar la realidad política y social vigente con sus alternativas potenciales. Tal es la raíz del realismo inherente a todo planteamiento utópico o distópico. En este sentido, H. G. Wells llegó a afirmar que “la creación de Utopías –y su crítica exhaustiva– es el método propio y distintivo de la sociología” en tanto que esta disciplina se hace falsas ilusiones al aspirar a describir “desapasionadamente” lo que es sin considerar al propio tiempo lo que *debe ser* (*what is intended to be*). “Los sociólogos”, afirma Wells, “no pueden evitar fabricar Utopías, aunque eviten la palabra, pese a que nieguen la idea con pasión, sus mismos silencios forman una Utopía”<sup>150</sup>.

También he establecido que, en el centro de toda utopía, se encuentra una determinada concepción de la justicia y/o una específica ordenación institucional. No obstante, los juristas igualmente han asumido una actitud escéptica frente al pensamiento utópico... aunque difícilmente puedan prescindir de éste. “Una injusticia en absoluto”, habremos de convenir con Ernst Bloch, “no puede [...] ser reparada ni caracterizada si no se tiene a la vista un Derecho en absoluto, una utopía jurídica”<sup>151</sup>. El texto distópico, precisamente, encarna en su registro icónico tal *injusticia en absoluto* que trasciende las singulares miserias y pravedades de la convivencia política cotidiana. De ahí que –tal como anuncié desde el capítulo I– para una lectura cabal de cualquier distopía resulte aconsejable contrastar frente al registro icónico, además del contenido ético-político inscrito en el registro independiente, el *ideal de justicia* cuya negación o adulteración aquél nos presenta bajo una forma literaria. Hoy en día, el arreglo institucional más acabado que ha sido elaborado para asegurar la operatividad del modelo ideal de sociedad justa incorporado en los derechos humanos está resumido en la fórmula del moderno *Estado de Derecho*<sup>152</sup>, que habrá de servirnos como guía en la valoración política del mundo secundario creado por J. K. Rowling.

<sup>147</sup> Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, cit., p. 313.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 279.

<sup>149</sup> Cfr. Dodson, Danita, “‘We lived in the blank white spaces’: Rewriting the paradigm of denial in Atwood’s *The Handmaid’s Tale*”, cit., pp. 82-83.

<sup>150</sup> Wells, H. G., *An Englishman Looks at the World, Being a Series of Unrestrained Remarks upon Contemporary Matters*, Londres, Cassell, 1914, pp. 203-205.

<sup>151</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980, p. 211.

<sup>152</sup> Sobre el Estado de Derecho como modelo normativo ideal dotado de un trasfondo utópico, véase Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 4ª ed., trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2000, pp. 866- 868 y 886-890.

“El Estado de Derecho”, apunta Elías Díaz, “es la institucionalización jurídico-política de la democracia”<sup>153</sup>. Dicho en otros términos, aquél es el instrumento conceptual que convierte en *legalidad* (Constitución, leyes) el sistema de valores ético-políticos (basado en la autonomía moral) que caracteriza a la *legitimidad* requerida por ésta<sup>154</sup>. El término *legalidad* designa así al sistema normativo que conocemos como “Derecho” u “ordenamiento jurídico”<sup>155</sup>, mismo que se encuentra dotado de una coacción (es decir, una potestad para aplicar y hacer cumplir sus mandatos) positivizada (esto es, prevista en normas jurídicas promulgadas por los órganos competentes para ello), institucionalizada (puesto que posee un carácter estable) y organizada (en tanto existe un alto grado de coordinación entre el fin consistente en asegurar la observancia de las normas jurídicas y los medios empleados para alcanzarlo). La legitimidad, por el contrario, alude a los requerimientos de justicia que debe satisfacer todo orden jurídico, aunque en los hechos no necesariamente exista coincidencia entre el *Derecho que es* y el *Derecho que debe ser*. El propio Elías Díaz explica con ejemplar sencillez didáctica la mutua independencia entre ambas esferas de la juridicidad:

Algo puede ser, desde luego, injusto aunque sea legal, aunque sea Derecho; legalidad no es lo mismo que legitimidad, Derecho no es lo mismo que justicia o ética [...] Y viceversa, algo puede ser justo aunque no sea (todavía o nunca) legal. Aunque gritemos “¡no hay derecho!”, si el Derecho, contra ello, así lo afirma, eso será lo que los tribunales de Justicia, y el resto de los operadores jurídicos, de hecho (y de Derecho) aplicarán y ejecutarán; y así lo han entendido, incluso las Academias jurídicas, las Universidades, los Altos Tribunales cuando el Derecho injusto es, o ha sido (por desgracia, con bastante frecuencia), Derecho positivo. Otra cosa es que, asumiendo riesgos, algunos se rebelaran, protestaran o actuaran contra ese Derecho positivo injusto<sup>156</sup>.

Legalidad y legitimidad, por ende, atienden a realidades distintas, aunque vinculadas. Sin legalidad, la legitimidad carece de medios para hacer obedecer sus mandatos. “Por desgracia”, escribe Norberto Bobbio, “bastan las razones de peso para fundamentar racionalmente una norma, pero no para tener una cierta seguridad de su cumplimiento [...] No existe máxima moral que se respete simplemente por estar bien fundamentada [...] Para conseguir la observancia de principios morales se necesita mucho más que su justificación racional. La experiencia histórica demuestra que se requiere la amenaza de penas [...]”<sup>157</sup>. En este punto entra en juego el Derecho. Un principio ético se convierte en jurídico sólo cuando la desobediencia a las normas que lo recogen comporta consecuencias negativas para el transgresor, producidas por el ejercicio del poder coactivo.

La legitimidad requiere de la legalidad para hacerse cumplir, pero no sucede lo mismo a la inversa. La coacción, que entraña una condición necesaria para el funcionamiento de todo sistema de legalidad, es independiente de la justicia. La legalidad contemporánea es, llanamente, *Zwangsordnung*: ordenamiento coactivo, normas que se sirven del empleo de la fuerza para alcanzar sus fines<sup>158</sup>. Cuando menos en este sentido elemental, Walter Benjamin lleva razón al establecer que “el interés del Derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de salvaguardar los fines del Derecho [*Rechtzwecke*], sino por la intención de salvaguardar el Derecho mismo”<sup>159</sup>. En cuanto orden compulsivo, la legalidad es ciega frente a los argumentos éticos: tanto aquéllos sobre los que debería basarse en última instancia su legitimidad, como los que pueden hacer valer quienes la niegan. A la ley no interesa la autoridad moral que pueda asistir a quienes la incumplen. Sobre esta premisa, las correspondencias entre los ámbitos de la legalidad y la legitimidad han sido definidas por Herbert Hart en los siguientes términos:

[...] no puede discutirse seriamente que el desarrollo del Derecho, en todo tiempo y lugar, ha estado de hecho profundamente influido tanto por la moral convencional y los ideales de grupos sociales particulares, como por formas de crítica moral esclarecida, formulada por individuos cuyo horizonte moral ha trascendido las pautas corriente-

<sup>153</sup> Díaz, Elías, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en AAVV (Díaz, Elías y Colomer, José Luis, eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 75.

<sup>154</sup> *Ibidem*

<sup>155</sup> Díaz, Elías, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, p. 26.

<sup>156</sup> Díaz, Elías, *Curso de Filosofía del Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1998, p. 26.

<sup>157</sup> Bobbio, Norberto, “Paz y Derecho”, en IBID, *Teoría General de la Política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 609.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 606.

<sup>159</sup> Benjamin, Walter, “Zur Kritik der Gewalt”, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. II-1, p. 183.

mente aceptadas. Pero es posible tomar esta verdad ilícitamente, como fundamento de una proposición distinta: a saber, que un sistema jurídico *tiene que* exhibir alguna concordancia específica con la moral o con la justicia, o que *tiene que* apoyarse en una convicción ampliamente difundida de una obligación moral de obedecerlo<sup>160</sup>.

Afirmar que la legalidad y la legitimidad constituyen distintas categorías de análisis normativo no implica, por supuesto, que todo recurso a la coacción (legal) sea necesariamente injusto (o ilegítimo). Ya en el capítulo I expliqué que, teóricamente, las complejas sociedades contemporáneas han llegado a cierto consenso en torno a que, cuando la fuerza se ciñe a las exigencias de la legitimidad democrática (tanto procedimental como sustancial), su ejercicio debe considerarse justo. Tal es, en breve, la utilidad práctica que reviste la perspectiva de la legitimidad: nos provee de argumentos críticos a efecto de evaluar las articulaciones (o desajustes) entre la legalidad imperante y la justicia exigida desde presupuestos democráticos.

Por otra parte, tanto la legalidad como la legitimidad se vinculan a su vez con la *legitimación*, que radica en la comprobación de la efectividad, o grado de aceptación social, de un sistema normativo. “Legitimidad”, contrasta Elías Díaz, “puede tomarse como término equivalente al de justificación (del Derecho y del Estado); legitimación, por su parte, alude al hecho social de la aceptación o no de una legitimidad”<sup>161</sup>. En términos generales, las reglas, principios e instituciones que componen un sistema gozan de legitimación cuando son cumplidos y aceptados por sus destinatarios en función del mundo de creencias que éstos comparten; o bien, dicho en otras palabras, la legitimación depende de que las personas sometidas a las pautas de un ordenamiento dado le consideren conveniente o adecuado por su sintonía con determinados valores compartidos por ellas o porque satisface razonablemente sus intereses o necesidades<sup>162</sup>.

La mera aprobación social de un sistema normativo, empero, no justifica la obligatoriedad de las normas que lo conforman. Tristemente, la experiencia histórica acumulada por la humanidad demuestra que es posible obtener la legitimación de un sistema de legalidad merced al terror y la opresión –como sucede en las dictaduras–, en cuyo caso nos encontraríamos ante el caso de una *legitimación ilegítima*<sup>163</sup>. La legitimidad, según apunté algunas líneas atrás, representa una instancia crítica frente al Derecho injusto. Igualmente, constituye un recurso para cuestionar racionalmente las formas de legitimación de un sistema normativo determinado.

Llegados a este punto, es necesario precisar que, en orden a una tradición del pensamiento político ampliamente arraigada, cabe distinguir dos sentidos en el vocablo “legitimidad” que parecen matizar las acotaciones planteadas por Elías Díaz: por un lado, desde un punto de vista genérico, dicho término se entiende, tal cual indica el profesor español, en cuanto sinónimo de justicia o razonabilidad; por otro, en una perspectiva específica, propia del lenguaje político, se le refiere a un atributo del Estado consistente en el consenso alcanzado por una parte relevante de la población que asegure la obediencia al Derecho sin que sea necesario, salvo casos marginales, recurrir a la fuerza<sup>164</sup>. Esta segunda acepción del vocablo “legitimidad” desdibuja su distinción respecto a los contenidos conceptuales de la “legitimación” anteriormente anotados. La confusión, empero, es meramente aparente, puesto que, para efectos de la legalidad, ambas formas de concebir la legitimidad se encuentran vinculadas deónticamente al modo en que se relacionan un principio y sus corolarios: en un plano normativo, la satisfacción de los requerimientos de justicia inscritos en la ética pública ilustrada (legitimidad en sentido genérico) *debe derivar* en la construcción de consensos democráticos para la elaboración del Derecho (legitimidad en sentido específicamente político o legitimación). De cualquier manera, con miras a evitar malentendidos terminológicos, resulta preferible ceñirse a la diferenciación entre “legitimidad” y “legitimación” según lo propuesto por Elías Díaz.

Hecha esta aclaración semántica, podemos afirmar que las tres perspectivas enunciadas –legitimidad, legalidad, legitimación– concurren en el análisis del modelo jurídico-político de organización social conocido como Estado de Derecho. Este será nuestro punto de partida para

<sup>160</sup> Hart, H. L. A., *The concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 181.

<sup>161</sup> Díaz, Elías, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit., p. 26.

<sup>162</sup> Laporta, Francisco. *Entre el derecho y la moral*, 2ª ed., México, Fontamara, 1995, p. 74.

<sup>163</sup> Sobre los procesos mediante los cuales la rutinización o adaptación a lo cotidiano de cualquier forma de dominación (incluida aquella de carácter carismático) pueden desembocar en la instauración de una legitimación estable, véase Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echavarría et al, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 197 y ss.

<sup>164</sup> Véase Levi, Lucio, voz “legitimidad” en Bobbio, Norberto, Matteuci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, 12ª ed., redacción castellana de José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, México, Siglo XXI, 2002, tomo II, pp. 392 y ss. En el mismo sentido, Fernández, Eusebio, *La obediencia al derecho*, Madrid, Civitas, 1987, pp. 129-130.

continuar con el desarrollo de algunos conceptos que han sido discutidos anteriormente. Hemos establecido que los estándares de *ética pública* construidos históricamente a partir de la Ilustración (es decir, la democracia considerada como horizonte moral), exigen instituciones orientadas a la efectiva tutela de la autonomía personal (representadas principalmente en los derechos humanos), mismas que constituyen los soportes sociales para la autorrealización de cada ser humano considerado en cuanto ser de fines. También quedó asentado que, en la medida en que estas exigencias éticas resultan traducidas al ámbito *político*, la democracia requiere fórmulas de legitimidad específicas, que se manifiestan en la participación real de toda persona, primero, en el debate y solución de las decisiones colectivas y, segundo, en los resultados de la convivencia social, de modo que cualquiera tenga asegurado tanto el reconocimiento de unas libertades fundamentales que aseguren y promuevan dicha participación como la superación de un estado de carencia tal que obstaculice el ejercicio de aquéllas (porque no pueda proveer a la satisfacción de sus necesidades básicas).

Toca por tanto discernir someramente (a reserva de tratar el tema con mayor detenimiento en las páginas subsecuentes) cómo, a efecto de asegurar su cumplimiento, las referidas pretensiones éticas (libertad-igualdad, identificadas en el valor justicia) y políticas (la doble participación como síntesis del valor legitimidad), son transformadas por el Estado de Derecho, dentro del ámbito *jurídico* (esto es, con el respaldo de la fuerza coactiva de los poderes públicos), en sendas manifestaciones de legalidad. A este efecto, es indispensable en primer término subrayar que la expresión *Estado de Derecho* posee un carácter ambiguo e impreciso debido a que en su estudio confluyen algunos de los problemas más relevantes que interesan a la Filosofía Jurídica, tales como la relación entre el Derecho y el poder, o la validez del Derecho y su justicia. Al respecto, anota Gregorio Peces-Barba:

Por eso cuando se utiliza el concepto de Estado de Derecho se usa en dos sentidos diferentes, uno genérico, que supone un juicio de hecho, y otro específico que supone un juicio de valor. En el primer sentido todo Estado [...] es Estado de Derecho, porque siempre se organiza y organiza la vida social por medio del Derecho. En ese primer sentido un Estado totalitario es un Estado de Derecho, y se puede afirmar el hecho de que no cabe un Estado sin Derecho. En el segundo sentido se prescribe un determinado tipo de Estado, que es el liberal social y democrático de Derecho, que ha incorporado los valores de la ética pública ilustrada, como moralidad política, y que sólo con esos rasgos es Estado de Derecho. Supone la prescripción de unos determinados contenidos de justicia y sólo se predica de ese tipo específico de Estado<sup>165</sup>.

Para efectos de la presente investigación me ceñiré principalmente al segundo sentido que Peces-Barba atribuye a la expresión "Estado de Derecho", esto es, al tipo de ordenamiento jurídico que incorpora las exigencias de justicia derivadas de la ética pública de la modernidad<sup>166</sup>. En cuanto pauta de justicia, entonces, el Estado de Derecho debe satisfacer los siguientes cuatro requerimientos: a) *imperio de la ley* (ley como expresión de la voluntad general); b) *división de poderes* (legislativo, ejecutivo y judicial); c) *legalidad de la Administración* (actuación según ley y suficiente control judicial), y d) *tutela de los derechos fundamentales* (garantía jurídico-formal y efectiva realización material)<sup>167</sup>.

La obra de J. K. Rowling resulta especialmente adecuada para el análisis de estas cuatro exigencias básicas de un modelo jurídico ajustado a la legitimidad democrática porque no sólo se ocupa de los temas morales que constituyen tópicos usuales en la literatura infantil –la derrota del mal y el triunfo del bien–, sino que también atiende a los instrumentos *legales* que definen y caracterizan el moderno Estado de Derecho<sup>168</sup>. El nivel de detalle con el que Rowling describe las instituciones jurídico-políticas de la comunidad mágica es, precisamente, uno de los rasgos que permiten vincular la saga de Harry Potter con la tradición del género literario distópico, puesto que provee a la narrativa *potteriana* de un registro icónico contra el cual es dable contrastar, según el mecanismo argumentativo del *equilibrio reflexivo* sugerido en el capítulo I, tanto las pers-

<sup>165</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante fin de siglo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 95.

<sup>166</sup> Para una síntesis de las diversas construcciones ético-políticas que sobre el concepto comentado se han elaborado en el ámbito de la Filosofía del Derecho es recomendable la lectura de Asís Roig, Rafael, *Una aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Madrid, Universidad de Jaén/Dykinson, 1999.

<sup>167</sup> Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, 9ª ed., Madrid, Taurus, 1998, p. 44. Véase también Fernández, Eusebio, *Filosofía Política y Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1995, p. 22.

<sup>168</sup> Cfr. Hall, Susan, "Harry Potter and the rule of law: the central weakness of legal concepts in the wizard world", en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, p. 147.

pectivas de justicia esbozadas en el registro independiente como un modelo de sociedad justa que –ahora estamos en aptitud de plantearlo así– corresponda a los cuatro pilares del Estado de Derecho que hemos enunciado<sup>169</sup>.

Los fallos en el sistema normativo que regula la organización social de los magos y las magas alcanzan el corazón mismo de la legitimidad democrática. En su acepción más elemental, *democracia* significa *gobierno del pueblo*. Esto incide de forma directa en el ámbito jurídico, en tanto que una norma jurídica debe calificarse como legítima desde el punto de vista democrático sólo mientras haya sido dictada por un órgano de representación popular libremente elegido (con la salvedad de las decisiones adoptadas por el Poder Judicial que, como veremos, tiene la función de proteger al individuo frente a los excesos de las mayorías), y siempre que sus contenidos armonicen con el marco normativo dispuesto por los derechos humanos<sup>170</sup>. La ley que rige en el mundo habitado por Harry Potter no atiende a ninguno de estos extremos de la legitimidad democrática. Por consiguiente, como veremos a continuación, el universo fantástico creado por Rowling representa un magnífico laboratorio para aprender a identificar, a partir de los errores cometidos por la comunidad mágica en la constitución y desarrollo de su orden jurídico, las múltiples astucias de las que pueden valerse los autoritarismos de todo cuño para suplantar la fuerza de la razón (el Estado de Derecho fundado en la legitimidad democrática) por la razón de la fuerza (la desnuda voluntad de los poderosos).

### 3.1. Historia de la Constitución (dificilmente) republicana de la comunidad mágica

La primera condición que debe satisfacer un Estado (a secas) para ser llamado Estado de Derecho, según manifesté antes, es el *imperio de la ley*. El Estado de Derecho es, en términos capitales, una sociedad jurídicamente organizada en forma tal que el poder (político y social) se encuentra sometido a las leyes. El documento histórico fundamental para apreciar el trazo moderno de esta idea es la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* que fuera promulgada en París el 26 de agosto de 1789<sup>171</sup>. “La Ley”, dispone el artículo 6º, “es la expresión de la voluntad general”. Y la voluntad general –voluntad del *demos*, el pueblo reunido en asamblea política ya para hacer las leyes, ya para designar a los representantes que las harán– es soberana (artículo 3º). Únicamente el soberano, mediante la ley, está facultado para realizar ciertas acciones: establecer los límites mutuos de los derechos individuales (artículo 4º); prohibir las acciones perjudiciales para la sociedad (artículo 5º); definir los casos y las formas en que una persona puede ser acusada, arrestada o detenida (artículo 7º); o definir las penas que corresponden a los delitos (artículo 8º). Con ello se dibujan los rasgos que justifican la superioridad normativa de la ley: por una parte, es el “lenguaje” en el que habla el soberano; por otra (y como consecuencia de lo anterior), es el único instrumento normativo que puede interferir con la libertad de las personas<sup>172</sup>.

Si el Estado de Derecho es imperio de la ley, lógicamente habrá de ser también imperio de esa *ley fundamental* llamada Constitución. En términos muy sencillos y ciñéndome únicamente a los principales componentes del concepto –esto es, sin pretender un tratamiento exhaustivo del mismo–, definiré a la *Constitución*, desde un punto de vista material o sustancial, como una norma jurídica orientada básicamente hacia dos fines:

- a) *La regulación de la creación de leyes*. En seguimiento de Hans Kelsen, cabe distinguir un sentido *formal* y otro *material* en el término *Constitución*. Desde la perspectiva formal, la Constitución “es cierto documento solemne, un conjunto de normas jurídicas que sólo pueden ser modificadas mediante la observancia de prescripciones especiales, cuyo objeto es dificultar la modificación de tales normas”. Bajo la vertiente material, en cambio, la Constitución está formada “por los preceptos que regulan la creación de normas jurídicas generales y, especialmente, la creación de leyes”. Para Kelsen, “la Constitución en el sentido formal de la palabra no es indispensable, mientras que la Constitución material, es decir, las normas que regulan la creación de preceptos gene-

<sup>169</sup> Véase el apartado 2 del capítulo I.

<sup>170</sup> Entre las incontables fuentes que abordan esta materia, véanse Díaz, Elías, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, cit., pp. 83 y ss; Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., pp. 864 y ss; y Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, 8ª ed., Madrid, Tecnos, 2003, pp. 240 y ss.

<sup>171</sup> El aludido documento se encuentra recogido en múltiples fuentes. Para la realización de este estudio he consultado Jaume, Lucien, *Les Déclarations des Droits de l'Homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 11-16.

<sup>172</sup> Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, en *Estado, justicia, derechos*, cit., p. 107.

rales y –en el derecho moderno– las que determinan a los órganos y al proceso de la legislación, constituyen un elemento esencial de cada orden jurídico”<sup>173</sup>.

- b) *La limitación del poder.* Las dos tradiciones jurídicas surgidas a raíz de las revoluciones típicas de la modernidad –la francesa y la “americana” (estadounidense)– coinciden en atribuir a la Constitución la función de imponer límites al poder. Así, el artículo 24 de la *Declaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* de 24 de junio de 1793 –que previamente he denominado, con miras a diferenciarla del documento previo de 1789 que lleva el mismo título, como “*jacobina*”– ordena que “los límites de la función pública” deben estar “claramente determinados por la ley”<sup>174</sup>. Del mismo modo, en el ámbito estadounidense James Madison expresaba hacia 1788: “[...] si la Constitución federal fuese realmente causante de una acumulación de poderes o de una mezcla entre ellos que mostrase una peligrosa tendencia hacia ese acopio, no serían necesarios mayores argumentos para inspirar una reprobación universal del sistema”<sup>175</sup>.

Ambos aspectos se encuentran íntimamente relacionados: puesto que, por principio, el poder del Estado debe ser limitado, se precisa acotarlo mediante un sistema de competencias que determine los órganos facultados para dictar normas jurídicas, así como los procedimientos que deben seguirse para estos efectos. En vista de tales objetivos, la Constitución constituye un documento normativo que define a los órganos del Estado, los modos de su creación, sus relaciones mutuas y, lo que es más importante, su círculo de acción respecto a las personas y los actos de los gobernados y las gobernadas. En cuanto norma reguladora de otras normas jurídicas (*ley de leyes*), la Constitución no solamente establece los órganos del procedimiento legislativo, sino que, como anota Hans Kelsen, dispone también, mediante los derechos fundamentales, “el contenido de las leyes futuras”: por ejemplo, en un sentido negativo, prohíbe al Parlamento aprobar normas que restrinjan la libertad religiosa; o, en un sentido positivo, ordena que en las leyes relativas al procedimiento penal se prevea que el acusado tiene derecho a un juicio expedito y público<sup>176</sup>.

Ahora bien, desde el punto de vista de la legitimidad todo Estado que aspire a ser *justo* debe ordenar su legalidad constitucional de modo que las personas sujetas a su imperio resulten jurídicamente *iguales en la libertad* (o, para decirlo con mayor concreción, *iguales en los derechos humanos*)<sup>177</sup>. Así expresada, la exigencia de igualdad aparece en primer término como un valor negativo. “Él es un hombre como yo, y todos somos iguales”, pregunta Kelsen, “¿De dónde emana su derecho a mandarme?”. Inmediatamente responde: “Del supuesto de nuestra igualdad –ideal– puede inferirse la tesis de que nadie debe dominar a nadie”. Dicho en otro giro: *ser igualmente libres* significa *ser igualmente independientes* o ajenos a vínculos que nos sujeten al arbitrio ajeno<sup>178</sup>.

Esta norma de igualdad política puede también formularse en términos positivos, a cuyo efecto habremos de remitirnos a aquel principio democrático que postula, en obsequio de la libertad, la distribución del poder ejercido por cada cual sobre los demás bajo cuotas tan similares

<sup>173</sup> Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, 2ª ed., trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 147. En el mismo sentido, véase, del propio autor, *La garantía jurisdiccional de la Constitución (la justicia constitucional)*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 20 y ss.

<sup>174</sup> Véase *supra*, nota 139 del capítulo I.

<sup>175</sup> Madison, James, “The meaning of the maxim, which requires a separation of the Departments of Power, examined and ascertained”, en Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John, *The Federalist Papers*, edición de Clinton Rossiter, Nueva York, New American Library, 1961, p. 301. La lucha por la prerrogativa entre el rey, el parlamento y los jueces defensores del *Common Law* en Inglaterra constituye otro importante episodio en la lucha del constitucionalismo por establecer límites al poder. Sobre el proceso histórico seguido por las ideas políticas relativas al establecimiento de límites al poder durante los siglos XVI y XVII, es recomendable la lectura de Peces-Barba, Gregorio y Segura, Manuel, “La filosofía de los límites del poder”, en AAVV (Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dir.), *Historia de los derechos fundamentales. Tránsito a la modernidad, siglos XVI y XVII*, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2003, Tomo I, pp. 375-454.

<sup>176</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, cit., p. 148; *La garantía jurisdiccional de la Constitución*, cit., pp. 22 y 23. Para un desarrollo detallado de los complejos entramados deónticos que, desde el ámbito de la Teoría del Derecho, es factible apreciar en las relaciones jurídicas suscitadas a raíz de las normas que prevén derechos fundamentales, véase Alexy, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 186 y ss.

<sup>177</sup> Véase Bobbio, Norberto, “Igualdad”, en IBID, *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, pp. 56 y ss.

<sup>178</sup> Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., trad. de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Madrid, Guadarrama, 1977, pp. 15 y 16.

como sea posible. Bástenos recordar la fórmula utilizada por Jean-Jacques Rousseau para plantear el problema fundamental al que atiende el pacto constitucional de un Estado: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”<sup>179</sup>. La cuestión de la igualdad, por ende, nos conduce al problema de *la libertad en un sentido republicano* que, según advertiremos a continuación, tanto complementa las tesis liberales en sus defectos, como las corrige en sus excesos.

Con miras a dilucidar esta cuestión, parece necesario en primer lugar distinguir entre las concepciones de la libertad postuladas respectivamente por las tradiciones liberal y democrática. En el lenguaje político, según explica Bobbio, existen principalmente dos formas de entender el término libertad: a) como facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico, o por el poder estatal; y b) como potestad para no obedecer otras normas que aquéllas que la persona se ha impuesto a sí misma<sup>180</sup>. El primer significado es constante en la teoría liberal clásica<sup>181</sup>; el segundo, en cambio, es empleado por la teoría democrática<sup>182</sup>. Sobre esta base podemos asentar que un *liberal* será aquel que persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las conductas no interferidas, mientras que un *demócrata* tenderá a aumentar la participación de las personas en la elaboración de las normas jurídicas y las políticas públicas que habrán de condicionar su conducta.

Entre los discursos liberal y democrático se alza el pensamiento republicano, cuyos orígenes es posible rastrear hasta la Roma clásica. Resurgió después en el Renacimiento, época en la que adquirió especial relevancia en la obra de Niccolò Machiavelli. Más adelante, tuvo especial prominencia tanto en la Guerra Civil inglesa como durante el agitado período que culmina en la independencia de los Estados Unidos y en la Revolución Francesa. A lo largo de los siglos, esta tradición política formada bajo condiciones tan disímiles entre sí presenta como núcleo común cierta distintiva aproximación a la libertad, cuyo fundamento último reside en el ideal político de la *no-dominación*. Tal como advierte Roberto Gargarella, esta específica reivindicación de la libertad unifica sintéticamente las distintas versiones del republicanismo<sup>183</sup>. Comencemos entonces por definir cuándo entendemos que una persona se encuentra dominada por otra (u otras). En términos generales, *la dominación opera cuando una persona tiene sobre otra u otras un poder de interferencia arbitrariamente fundado*<sup>184</sup>, esto es, una potestad para realizar elecciones que no atiendan a los intereses de los afectados, según los juzgan ellos mismos<sup>185</sup>.

Una persona dominada tendrá hasta cierto punto limitado el disfrute de su dignidad. “La dominación”, detalla Philip Pettit, “[...] queda ejemplificada por la relación entre el amo y el esclavo o el amo y el siervo. Tal relación significa, en el límite, que la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las decisiones de la parte dominada: puede interferir, en particular, a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada”<sup>186</sup>. *A contrario sensu*, el republicanismo alza su voz contra el agravio inmanente a la situación de estar dominado, según destaca el mismo Pettit:

<sup>179</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, cit., libro I, cap. VI.

<sup>180</sup> Bobbio, Norberto, “Kant y las dos libertades”, trad. de Alfonso Ruiz Miguel, en *Teoría General de la Política*, cit., p. 113.

<sup>181</sup> Por ejemplo, conforme al planteamiento de John Locke, “[...] la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella [...] una libertad *para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma* [...]”. *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en IBID, *Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. IV, §22. El énfasis es propio.

<sup>182</sup> En concepto de Rousseau, “[...] la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad”. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, cit., libro I, cap. VIII. Bajo una sensible influencia rousseauiana, Kant escribe en términos análogos: “Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla [...] de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”. Kant, Immanuel, “Sobre la paz perpetua”, trad. de Joaquín Abellán, en IBID, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 149. En otro texto, Kant define igualmente la libertad jurídica como la facultad del ciudadano de “no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”. Véase “Doctrina del Derecho”, en IBID, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2002, II, §46.

<sup>183</sup> Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de Filosofía Política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 162-163.

<sup>184</sup> Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 52.

<sup>185</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>186</sup> *Idem*, p. 22.

El agravio [...] de tener que vivir a merced de otros, el de tener que vivir de manera tal, que nos volvamos vulnerables a algún mal que otro esté en posición de infligirnos arbitrariamente [...] El agravio expresado por la mujer que se halla en una situación tal, que su marido pueda pegarle a su arbitrio, sin la menor posibilidad de remediar la situación; por el empleado que no osa levantar queja contra su empleador, y que es vulnerable a un amplio abanico de abusos, insignificantes unos, serios otros, que éste pueda arbitrariamente perpetrar; por el deudor que tiene que depender de la gracia del prestamista, del banquero de turno, para escapar al desamparo manifiesto o la ruina; y por quienes dependen del bienestar público, que se sienten vulnerables al capricho de un dependiente para saber si sus hijos van o no a recibir vales de comida<sup>187</sup>.

La perspectiva liberal supone que las personas que padecen estas (o similares) circunstancias vitales conservan su libertad en tanto sus acciones no sean abiertamente coartadas u obstruidas. Sin embargo, aun cuando la interferencia del sujeto dominante jamás se actualice, se encuentran constreñidas a medrar bajo la sombra de otro, a recurrir a la astucia o la adulación –antes que a reclamar derechos– para realizar malamente sus proyectos de vida, a reducir sus expectativas de desarrollo personal a las migajas que les dispensan los arrogantes para sobrellevar su dependencia. Podemos, en este sentido, convenir con Antoni Domènech en que “quien depende *civilmente* de otro, de quien necesita el permiso para poder vivir y navegar por la vida civil está realmente falto de libertad [...] porque fácilmente es juguete o instrumento en manos de poderosos”<sup>188</sup>.

La libertad como no-dominación que postula el republicanismo, en cambio, corresponde al estatus jurídico-político que disfruta aquel que, en el seno de una sociedad, posee cierto sentido de seguridad y paridad respecto a sus congéneres<sup>189</sup>. Para ilustrar tal concepción republicana, bástenos recordar los términos en que James Harrington comparó la libertad (*libertas*) que en su época gozaban, respectivamente, un súbdito turco y un ciudadano luqués:

Porque decir que un luqués, *respecto* a las leyes de la ciudad de Lucca, no tiene mayor libertad o inmunidad que un turco *respecto* a las de Constantinopla, y decir que un luqués no tiene más libertad o inmunidad *según* las leyes de Lucca que un turco *según* las de Constantinopla, son afirmaciones muy distintas. Lo primero puede decirse de todos los gobiernos por igual; lo segundo, apenas de dos; y mucho menos de éstos, visto como es sabido que, mientras el más alto bajá (*bashaw*) usufructúa, lo mismo su cabeza que su hacienda, *a voluntad de su señor*, el luqués más insignificante que posee tierras *puede disponer libremente de ambas sin más límite que el de la ley* [...]<sup>190</sup>.

El aspecto que es preciso destacar en la comparación realizada por Harrington atañe al reproche que dicho autor acomete contra la constitución de los turcos en la medida en que sujeta el dominio sobre la *cabeza* y la *hacienda* de cada uno a la *voluntad del señor* en turno: cualquiera que sea el grado de permisividad de éste, el hecho de vivir bajo su dominación entraña una ausencia de libertad<sup>191</sup>. Por el contrario, la republicana Lucca es digna de encomio porque, pese a que el orden jurídico que regula la conducta de sus ciudadanos supone una interferencia en su esfera de actividad personal –dado que no existe Derecho sin coerción–, ésta no es arbitraria en tanto que el título de cualquier acción ejercida por las autoridades radica en la propia ley que, conforme enseña el propio Harrington, no tiene más propósito que “proteger la libertad de todo hombre privado, que por tales medios viene a ser la libertad de la república”<sup>192</sup>. Dicho en otras

<sup>187</sup> *Idem*, pp. 4-5.

<sup>188</sup> Domènech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 59.

<sup>189</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 66-67.

<sup>190</sup> Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana*, en IBID, *The political works of James Harrington* (Pocock, J. G. A., ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 170-171. Las cursivas son propias. En el pasaje citado, Harrington responde directamente a la siguiente reflexión de Thomas Hobbes: “*Atenienses y romanos* eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo. En las torres de la ciudad de Lucca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma”. Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, edición e introducción de C. B. Macpherson, Londres, Penguin, 1985, parte II, cap. XXI.

<sup>191</sup> Cfr. Skinner, Quentin, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 85-86. En el mismo sentido, véase Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 32-33.

<sup>192</sup> Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana*, cit., p. 171.

palabras, la libertad de una comunidad republicana (como totalidad) depende de que sus leyes sean adecuadas para amparar la libertad de cada ciudadano o ciudadana (en lo individual).

La libertad republicana reposa así en la potestad de cada uno para perseguir sus fines personales sin verse obstaculizado, *pero también sin que exista siquiera la posibilidad de que sus derechos sean arbitrariamente infringidos por cualesquiera sujetos dominantes*. De ahí que la libertad como no-dominación constituya un bien *social y común*, puesto que exige implicar a la sociedad entera en su tutela, y sólo es realizable para cada persona si, al propio tiempo, es asequible para toda la comunidad<sup>193</sup>. Este paradigma del bien común –es decir, de aquéllo que es útil a la comunidad entera, por contraposición a la utilidad del gobernante, a los intereses particularistas o al bien propio<sup>194</sup>– implícito en la noción de libertad como no-dominación justifica a su vez la vinculación entre los ideales republicanos y las formas democráticas. Ya en los orígenes de la moderna tradición republicana fue advertido que la mejor forma de tutelar los principios que inspiran a ésta reside en confiarlos a la participación política del conjunto de los ciudadanos y las ciudadanas. Machiavelli (incomprendido y calumniado autor que, lejos de ser un maestro de tiranos, amó y recorrió las sendas de la libertad<sup>195</sup>) sostiene en torno a esta cuestión lo siguiente:

[...] creo que se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseo de usurparla. Y, sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados [*solo desiderio di non essere dominati*], y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad. De modo que si ponemos al pueblo como guardián de la libertad, nos veremos razonablemente libres de cuidado, pues, no pudiéndola tomar, no permitirá que otro la tome<sup>196</sup>.

Naturalmente, para prestar nuestro asentimiento a este aserto es preciso discernir, como sugiere David Held, a qué se refería realmente Machiavelli cuando planteó un régimen de gobierno donde la custodia de la libertad (*la guardia della libertà*) residiera en el “pueblo” y no en los “grandes”. “Según los estándares de su época”, explica Held, “él era [...] un demócrata” puesto que “concebía la participación política en términos más amplios que la simple participación de los ricos y/o nobles en los asuntos públicos”. Machiavelli “quería que el proceso de gobierno incluyera a artesanos y a pequeños comerciantes”. Con esta finalidad concibió al “pueblo” o “la ciudadanía” compuestos por aquellos individuos “con medios ‘independientes’, de quienes se esperaba un interés sustancial en los asuntos públicos”. Por el contrario, excluyó de tales calidades a “los extranjeros, los campesinos, los sirvientes y los ‘dependientes’ (una categoría que incluía a mujeres y niños)”<sup>197</sup>. De ahí que, pese al considerable avance político que los planteamientos maquiavelianos implicaron en su tiempo, constituya un anacronismo atribuirles el carácter de antecedentes tanto de la regla de mayorías como de los derechos democráticos individuales, consolidados al margen de la clase, el género o la etnia.

De cualquier forma, el peso que la aportación maquiaveliana tiene en la tradición republicana es innegable. Una opinión análoga a la sustentada por el florentino (con los matices antes señalados) respecto al cariz que deben guardar las relaciones entre la república y la democracia fue defendida, en el contexto del proceso constituyente de los Estados Unidos, por James Madison. “[P]odemos definir como republicano”, señala en una de sus contribuciones a *The Federalist*, “o al menos conceder este nombre, al gobierno que deriva todos sus poderes directa o indirectamente del gran cuerpo del pueblo, y que se administra por personas que conservan sus cargos

<sup>193</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 124 y ss.

<sup>194</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1278b-1279a.

<sup>195</sup> Coloquialmente, el sustantivo *maquiavelismo* alude al proceder estratégico que utiliza cualquier medio, por cruel o fraudulento que sea, con el fin de servir al exclusivo provecho de un sujeto político (llámese príncipe, tirano o república). La reducción del maquiavelismo a la absoluta inmoralidad que es empleada en obsequio de los poderosos, empero, soslaya la vertiente emancipadora que innegablemente posee la obra del florentino (y, en general, todo análisis realista del fenómeno político). Rousseau percibió esto con suma claridad. “Los reyes”, escribe, “quieren ser absolutos [...] es natural que los príncipes den siempre preferencia a la máxima que les es más inmediatamente útil. Esto [...] es lo que Maquiavelo ha hecho ver con evidencia. Fingiendo dar lecciones a los reyes las da, y grandes, a los pueblos. *El Príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos”. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, cit., libro III, cap. VI. Por tanto, a efecto de evitar las confusiones que suscita la mala prensa centenaria que ha acompañado a Maquiavelo, habré de diferenciar entre *maquiavélico* y *maquiaveliano*, reservando al primer término la carga negativa.

<sup>196</sup> Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en IBID, *Tutte le opere di Nicolo Machiavelli, cittadino et segretario fiorentino, divisi in V parti, et di nuovo con somma accuratezza ristampate*, s/1, s/e, 1550, tercera parte, libro I, cap. 5.

<sup>197</sup> Held, David, *Modelos de democracia*, 2ª ed., trad. de Teresa Albero, Madrid, Alianza, 2001, p. 74.

mientras le plazca a aquél, durante un periodo limitado o mientras observen buena conducta. Es *esencial* a dicha forma de gobierno que proceda del gran cuerpo de la sociedad, no de una porción insignificante, o de una clase favorecida, pues de lo contrario un puñado de nobles tiránicos, ejerciendo su opresión mediante una delegación de sus poderes, podría aspirar a la categoría de republicano, y reivindicar para su gobierno la honorable calidad de república<sup>198</sup>.

En congruencia con esta propensión democrática, la concepción republicana del bien común –enfocada a abolir tendencialmente toda forma de dominación– resulta más exigente en lo referente a los requerimientos de participación en las deliberaciones y actividades cívicas características del autogobierno que aquella postulada desde presupuestos liberales. El bien común de los liberales consiste en una mera agregación o suma de bienes particulares. Un liberal sostendrá, en principio, que estamos legitimados para proteger nuestra libertad individual, así como nuestro bienestar y el de nuestros allegados, con independencia del resto de los miembros de la sociedad. Friedrich August von Hayek, verbigracia, considera éticamente plausible el individualismo conforme a cual los llamados “fines sociales” son “simplemente fines idénticos de muchos individuos o fines a cuyo logro los individuos están dispuestos a contribuir, en pago de la asistencia que reciben para la satisfacción de sus propios deseos”<sup>199</sup>. Incluso un liberal tan sofisticado y comprometido con la igualdad como John Rawls construye su modelo de justicia sobre la premisa de sujetos racionales “severamente desinteresados” entre sí, esto es, renuentes a sacrificar sus intereses en pro de los demás<sup>200</sup>.

Un republicano, en cambio, afirmará que sólo podemos llamarnos libres en cuanto nos implicamos en la promoción y defensa de las libertades comunes. Desde su punto de vista, las violaciones a la libertad de otros atentarán contra su propia libertad debido a que introducen en la comunidad dos auténticos estigmas políticos: la arbitrariedad y la dominación. La idea de república se encuentra centrada en una específica faceta del bien común: la libertad de todos los miembros de la comunidad. De hecho, la dominación que combate el republicanismo no sólo es de índole político-jurídica sino también económica: de ahí que muchos de sus defensores reclamen profundas reformas al sistema de propiedad, aproximándose así al socialismo<sup>201</sup>. Por tanto, aunque en determinadas ocasiones la persecución del bien común republicano exija limitar las expectativas o ambiciones individuales de algunos particulares, en términos generales constituye la primera y más relevante garantía del bienestar privado siempre que se encuentre fundada en los derechos inherentes a cada persona. Machiavelli señala al respecto:

[...] lo que hace grandes a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados [...]

Pues todas las tierras y las provincias que viven libres, en todas partes [...] hacen enormes progresos. Porque allí los pueblos crecen, por ser los matrimonios más libres y apetecibles para los hombres, pues cada uno procrea voluntariamente todos los hijos que cree poder alimentar, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número [...] pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados, y unos y otros se multipliquen asombrosamente<sup>202</sup>.

Assumiendo la debida distancia histórica –esto es, admitiendo que las libertades a las que alude Machiavelli no son idénticas a nuestros derechos humanos contemporáneos–, cabe subrayar la gran envergadura que la tradición republicana atribuye a la protección de cierta esfera de

<sup>198</sup> Madison, James, “The conformity of the Plan to republican principles: An objection in respect to the Powers of the Convention examined”, en Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John, *The Federalist Papers*, cit., p. 241. He respetado el subrayado del texto original.

<sup>199</sup> Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 60.

<sup>200</sup> Véase Rawls, John, *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999, §22.

<sup>201</sup> Cfr. Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 139 y ss.

<sup>202</sup> Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., libro II, cap. 2. Sobre las relaciones que el pensamiento maquiaveliano establece entre la libertad de todos y la libertad de cada uno, véase Viroli, Maurizio, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad. de Patrick Alfaya MacShane, Madrid, Acento, 1997, pp. 48 y ss.

independencia personal como condición para la consolidación comunitaria. Hoy en día, bajo un contexto discursivo republicano la situación privilegiada que los derechos fundamentales guardan en el ordenamiento jurídico podría explicarse, análogamente, en razón de la importancia que su garantía tiene para la comunidad: son instituciones que, como quería Machiavelli, condensan el bien común mediante el engarce del interés individual con el interés general<sup>203</sup>. A partir de esta premisa, es dable colegir un deber cívico general orientado a la constante vindicación de tales derechos porque, en última instancia, son representativos de la *república* en el sentido etimológico del término (*res publica*, la cosa pública, lo que interesa a todos).

El proyecto político subyacente a la libertad republicana se revela de esta manera a la vez antiolecionista y antiatomista<sup>204</sup>. Antiolecionista porque rechaza la reducción de los individuos a meros instrumentos de la comunidad, piezas prescindibles e intercambiables en la construcción del bienestar general. Antiatomista porque insiste en el carácter engañoso de una imagen del Estado como aparato solamente apto para garantizar la satisfacción fragmentada de los propósitos perseguidos por individuos solitarios y egoístas, que tan cara resulta a ciertas versiones (fundamentalmente conservadoras) del liberalismo. Bajo la óptica republicana, la convivencia en el seno de una comunidad política (*vivere civile*) es entendida como una realidad humana que requiere la acción colectiva (*vita activa*) con miras a armonizar, sobre la base de determinados principios de justicia –que hoy en día podemos identificar con los derechos humanos–, los intereses contrapuestos de los diversos agentes sociales<sup>205</sup>.

La constante acción conjunta en pro de las libertades, empero, requiere alguna motivación, un *espíritu público* compartido que le sirva como impulso. Tal es el fundamento de la invocación a la *virtud cívica* –rectitud del ser humano en tanto *animal político*, orientada a la realización del bien común– que frecuentemente es formulada desde las premisas del republicanismo<sup>206</sup>. Desde sus raíces humanistas, la tradición republicana cimentó el ideal de la *civitas libera*, cuya nota determinante era el autogobierno, sobre el patrón ético del *civis* o ciudadano. El *civis* se encontraba sujeto a dos valores propiamente políticos: el *negotium* (equiparable a la *vita activa*), que ordenaba una participación solícita en los asuntos públicos; y la *virtus* (o *virtù*), epítome de los talentos imprescindibles para conducir una vida consagrada al *negotium* a sus mejores resultados posibles (por ejemplo, las habilidades para prevenir la formación de facciones o evitar la corrupción). Quien ejercía la *virtus* adquiría gloria para sí mismo y para la *civitas* a la que debía su libertad<sup>207</sup>.

A la luz de estos antecedentes, Quentin Skinner define las *virtudes cívicas* como “capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de ese modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar tanto su ascenso a la grandeza como nuestra propia libertad individual”<sup>208</sup>. Brevemente, podemos explicar los fundamentos y contenidos axiológicos que hoy en día podríamos atribuir a estas *capacidades* en los términos en que lo hace Maurizio Viroli:

Para ser amada [la república] por sus ciudadanos no debe tolerar la discriminación y los privilegios, y debe permitir que participen en la vida pública. Para amar a la república [los ciudadanos] han de sentirse cercanos a ella, deben sentirla como suya, lo que significa querer a sus conciudadanos y considerarlos merecedores de respeto y compasión [...] Bien entendida, la virtud cívica es un amor a la república o a la tierra natal expresado como un vigor moral que permite a los ciudadanos actuar por el bien común y resistir a los enemigos de la libertad común [...] Si la patria es menos que una república en el sentido clásico, los ciudadanos no pueden ser virtuosos: no pueden amar a un

<sup>203</sup> Sobre la aproximación republicana a los derechos humanos, véase Barranco Avilés, María del Carmen, “El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de los derechos fundamentales”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XVIII, 2001, pp. 205-226.

<sup>204</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., p. vii.

<sup>205</sup> *Vita activa* es una expresión que se remonta a los textos agustinianos, originalmente empleada para designar una “vida dedicada a los asuntos público-políticos”, en oposición a la *vita contemplativa* cuyo objetivo era liberarse de la complicación de los negocios mundanos. Cfr. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 12 y ss. En torno a los procesos que históricamente determinaron la concatenación republicana entre el *vivere civile* y la *vita activa*, cfr. Pocock, John, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 49 y ss.

<sup>206</sup> *Idem*, p. 184.

<sup>207</sup> Skinner, Quentin, *Visions of politics II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 6-7. Véase asimismo, del propio autor, *Liberty before liberalism*, p. 61.

<sup>208</sup> Skinner, Quentin, “The paradoxes of political liberty”, en AAVV (McMurrin, S., ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City/Cambridge, University of Utah Press/Cambridge University Press, 1986, Vol. VII, p. 242.

estado que los trata de forma injusta [...] Los ciudadanos modernos también pueden amar a su república, si la república les quiere, protege sus libertades, alienta su participación política y les ayuda a hacer frente a las inevitables dificultades de la condición humana<sup>209</sup>.

Antes y ahora, las repúblicas han aspirado a forjar ciudadanos y ciudadanas virtuosos en un sentido político, esto es, comprometidos, por una parte, con la práctica del buen gobierno y, por otra, con una justicia que, actualmente, se encuentra referida a la promoción y tutela de los derechos humanos. La apelación a la virtud, empero, inevitablemente nos obliga a considerar los peligros perfeccionistas inscritos en el republicanismo<sup>210</sup>. Tal pareciera que la aspiración republicana en esta materia consiste en retornar a los postulados del perfeccionismo tradicional conforme a los cuales una comunidad política determinada estaría legitimada para promover ciertas opciones de vida buena –consideradas colectivamente valiosas– en detrimento de otras. Así lo reconoce Michael Sandel: “La política republicana es riesgosa, una política que carece de garantías. El conferir a la comunidad política privanza sobre el carácter de los ciudadanos implica aceptar la posibilidad de que las malas comunidades puedan formar malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para la formación cívica pueden reducir estos riesgos, pero no eliminarlos. Ésta es la verdad en la queja liberal acerca de la política republicana”<sup>211</sup>.

Semejante contraposición entre el ideal republicano y la tesis liberal que conceptúa la ética pública y la ética privada como esferas separadas del discurso moral es altamente debatible. Me parece que Cass Sunstein aporta un argumento decisivo a la solución de este problema simplemente situándolo en perspectiva histórica. Sunstein observa que, aunque es cierto que el pensamiento republicano clásico apeló a la virtud cívica con miras a la optimización moral y social de los distintos caracteres personales, el republicanismo contemporáneo únicamente la requiere para promover una justa deliberación puesta al servicio de individuos políticamente iguales<sup>212</sup>. Skinner, por su parte, argumenta plausiblemente que esta moderna visión republicana hunde sus raíces en la obra de Machiavelli, quien entiende la *virtù* no tanto como un deber metafísico, sino como la mejor vía para salvaguardar nuestra libertad: un interés público que, no obstante, redundaba fundamentalmente en nuestro propio provecho<sup>213</sup>. En realidad, la llamada *virtud republicana* es una mera apelación a una *ética de mínimos* que regule nuestra actividad como sujetos activos de las decisiones públicas, asegurando que éstas se ciñan a cierto marco de respeto a la dignidad, la autonomía, la seguridad, la libertad y la igualdad de los seres humanos. Es el compromiso cívico y político con estos valores el que posibilita la creación y el mantenimiento de instituciones sociales y políticas suficientemente justas que, a fin de cuentas, redundan en el beneficio privado.

Machiavelli valoraba como “tiempos dorados” aquellos en que “cada uno podía sustentar y defender la opinión que quisiera”<sup>214</sup>. La libertad republicana es un ideal comunitario pero, al propio tiempo, compatible con el pluralismo de nuestras sociedades contemporáneas. Por una parte, dicho ideal supera las limitaciones inherentes a la concepción liberal que reduce la libertad a la no interferencia de la sociedad o el poder estatal sobre las acciones individuales; por otra, reivindica la convicción según la cual toda organización estatal justa debe amparar una multiplicidad de doctrinas comprensivas<sup>215</sup>. Sobre estas coordenadas, la libertad como no-dominación se perfila como una causa común y solidaria que alcanza principalmente a aquellas personas que, en una sociedad dada, se encuentran en una situación más vulnerable o desventajosa. De esta suerte, en cuanto alternativa para la acción política el republicanismo entraña un discurso que vincula el pluralismo ético típicamente liberal con las demandas emancipadoras formuladas desde diversos movimientos sociales y doctrinas políticas de corte igualitario, entre las cuales cabe destacar el multiculturalismo, el socialismo (como establecí anteriormente) y el feminismo<sup>216</sup>. Sobre este punto volveré en los próximos capítulos.

<sup>209</sup> Viroli, Maurizio, *Por amor a la patria*, cit., pp. 228-230. El énfasis es propio. En términos análogos, véase Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*, cit., p. 166.

<sup>210</sup> Véase el análisis de las políticas perfeccionistas esbozado en el apartado 6 del capítulo 1.

<sup>211</sup> Sandel, Michael, *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 321.

<sup>212</sup> Sunstein, Cass, “Beyond republican revival”, *Yale Law Journal*, Vol. 97, Núm. 8, Julio de 1988, pp. 1550-1551.

<sup>213</sup> Skinner, Quentin, *Visions of politics II. Renaissance Virtues*, cit., p. 212.

<sup>214</sup> Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., libro I, cap. 10.

<sup>215</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 8 y ss.

<sup>216</sup> *Idem*, pp. 130 y ss.

Pese a las evidentes coincidencias que presentan el liberalismo y el republicanismo, el énfasis en el compromiso público que funda a este último representa un constante motivo de recelo entre sus detractores. Inspirados en la célebre conferencia pronunciada por Benjamin Constant ante el Ateneo de París en febrero de 1819 –*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*–, numerosos afectos al liberalismo juzgan el ideal republicano como la expresión de una nostalgia hacia (según la acertada síntesis que Antoni Domènech hace de esta clase de críticas) “la imagen de un mundo antiguo cuyos ciudadanos están energúmicamente entregados a la participación política”, inaplicable por ende en nuestras sociedades modernas compuestas “por individuos frenéticamente ocupados en sus negocios particulares”<sup>217</sup>. Es falso, empero, que el republicanismo requiera una heroica abnegación ciudadana: más bien, se trata de una doctrina política que patentiza la imprudente actitud de quien, sin prestar mayor atención a la libertad común, se ocupa sólo de sus negocios privados y abandona así a los ambiciosos su propio destino<sup>218</sup>. Curiosamente, en el mismo texto que hoy es utilizado como argumento contra la *vita activa* demandada por el republicanismo, Constant reconoce que, en orden a maximizar nuestra libertad individual, es preciso que nos hagamos cargo personalmente de la arena pública:

El peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político [...] La obra del legislador no está completa si únicamente ha llevado a la tranquilidad al pueblo [...] Las leyes] Respetando sus derechos individuales [de los ciudadanos y las ciudadanas], cuidando de su independencia, no turbando sus ocupaciones, deben sin embargo reafirmar su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y de vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas<sup>219</sup>.

El modelo republicano podría asentir a este planteamiento: no quiere fanáticos dispuestos a sacrificarlo todo por el progreso colectivo, sino simplemente ciudadanos dispuestos a movilizarse cuando cualquier miembro de la comunidad política sea víctima de la injusticia o la discriminación; cuando se aprueben leyes arbitrarias, o los principios constitucionales sean violentados. En los relatos sobre Harry Potter, la formación que Albus Dumbledore ofrece a sus pupilos –según los argumentos que adelanté en el capítulo IV y espero confirmar hacia las páginas finales– adopta precisamente este enfoque ético-político, mismo que resulta especialmente relevante en vista de la (nula) legitimidad que respalda las instituciones que conforman su registro icónico. Nuestro extenso *excursus* sobre la libertad republicana, por consiguiente, habrá de servirnos como parámetro para el análisis del ficticio proceso histórico mediante el cual la comunidad mágica estableció sus bases constitucionales.

Extrañamente, J. K. Rowling reservó este relato para la introducción de un libro sobre zoología fantástica (*Magizoology*) que es tangencial al argumento principal de la saga. A instancias de la organización benéfica *Comic Relief*, en marzo de 2001 fueron puestos a la venta dos de los libros que supuestamente forman parte del nutrido acervo bibliográfico de todo aprendiz de hechicero: *Animales fantásticos y dónde encontrarlos (AF)* –uno de los textos de lectura obligatoria para los y las estudiantes del primer curso en Hogwarts (*PF*, p. 62)–, que la escritora británica firmó bajo el pseudónimo de Newt Scamander; y *Quidditch a través de los tiempos (QT)*, obra atribuida a Kennilworthy Whisp que figura entre los fondos de la biblioteca del colegio mágico (*PF*, p. 152). Rowling narra la historia del pacto constitucional vigente en el mundo mágico en el primero de los aludidos volúmenes.

“La definición de ‘bestia’”, asienta el *profesor* Scamander en las primeras líneas de su exposición, “ha sido objeto de controversia durante siglos”. Lejos de constituir un mero problema semántico (o biológico), tal debate reviste un gran interés político para la comunidad mágica, misma que se encuentra integrada por múltiples criaturas racionales con orígenes, aptitudes e

<sup>217</sup> Domènech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad*, cit., p. 53.

<sup>218</sup> Cfr. Viroli, Maurizio, *Por amor a la patria*, cit., pp. 231-232.

<sup>219</sup> Para consultar el texto íntegro de la conferencia, véase Constant, Benjamin, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, en IBID, *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997, pp. 589-619. Asimismo, un lúcido comentario sobre la compatibilidad entre la noción republicana de libertad como no-dominación y las propuestas de liberales como Isaiah Berlin y el propio Constant está desarrollado en Barranco Avilés, María del Carmen, “Notas sobre la libertad republicana y los derechos fundamentales como límites al poder”, *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año 5º, Núm. 9, 2000, pp. 65-91.

intereses muy distintos entre sí. Tal pluralidad social orilló a los magos y las magas a buscar consensos en torno a los criterios para distinguir entre “bestias” y “seres”, reservándose este último concepto para calificar jurídicamente –según la traducción castellana– a toda “criatura digna de derechos legales y voz en el *gobierno mágico*” (AF, p. xiii). No obstante, cabe precisar que en el texto original la noción de “ser” (*being*) está trazada en términos sutilmente distintos: “*a creature worthy of legal rights and a voice in the governance [gobernanza] of the magical world*”<sup>220</sup>.

Nótese que *gobernanza* es un concepto más amplio que *gobierno* (*government*) referido, en un sentido amplio, a los procesos mediante los cuales cualquier organización es dirigida y controlada. En su específica acepción política, denota aquellos procesos de administración o liderazgo que califican la eficacia y *buena calidad* de la gestión institucional del Estado en sus relaciones con la sociedad civil y el mercado, mediadas por la participación democrática de la ciudadanía. El análisis de la gobernanza, por tanto, se centra en los actores (formales e informales) que están involucrados en el proceso de toma de decisiones públicas y en su instrumentación, así como en las estructuras (formales e informales) orientadas a la ejecución de tales decisiones<sup>221</sup>. El gobierno es apenas *uno* de los actores en la gobernanza, en cuya conformación intervienen otros factores reales de poder como son –por mencionar unos cuantos ejemplos– el ejército, los líderes religiosos y sociales, las empresas, los sindicatos o las organizaciones no gubernamentales.

La distinción entre *gobierno* y *gobernanza* revela la intencionalidad normativa inscrita en el concepto de “ser”, que abarca la totalidad de las posibilidades inscritas en la calidad de sujeto político dentro de la comunidad mágica. La trascendencia de las cuestiones que entran en juego en la discusión sobre su delimitación jurídica resulta evidente. Consciente de ello, con miras a ilustrar las enormes dificultades teóricas inscritas en la aparentemente disparatada diferenciación entre “bestias” y “seres”, Scamander invita a sus lectores a considerar, para efectos políticos, las diferencias entre tres tipos de criaturas mágicas: a) los *hombres lobo*, que son humanos la mayor parte del tiempo pero, una vez al mes, se transforman en “bestias salvajes de cuatro patas con intenciones asesinas y sin ninguna conciencia”; b) los *centauros*, que “viven en estado natural, se niegan a vestirse y rehúyen tanto a magos como a *muggles*, aunque tienen una inteligencia igual a la de ellos”; y c) los *trolls*, que “presentan una apariencia remotamente humana, caminan erguidos y pueden aprender algunas palabras simples, pero son menos inteligentes que el más tonto de los unicornios y no tienen poderes mágicos si exceptuamos su prodigiosa y anormal fuerza” (AF, p. xiii).

La historia política de la comunidad mágica es, en buena medida, un recuento de los burdos intentos por resolver este dilema constitucional. Scamander explica que Burdock Muldoon –presidente del llamado *Consejo de Magos* (órgano de gobierno que precedió al actual *Ministerio de Magia*)–, decretó hacia el siglo XIV que “cualquier miembro de la comunidad mágica que caminara sobre dos piernas sería considerado un ‘ser’, mientras que los demás seguirían siendo ‘bestias’”, tras lo cual convocó “[e]n un gesto amistoso” a todos los “seres” para que concurrieran con los magos y las magas en una asamblea que “discutiría nuevas leyes mágicas” (AF, p. xiv). Muldoon descubrió su error cuando el recinto legislativo fue invadido por duendes que llevaron consigo a todos los entes con dos piernas que pudieron encontrar, incluidas varias aves prodigiosas como los *augureys* (plumíferos de aspecto delgado y apesadumbrado, similares a buitres pequeños y desnutrados, que emiten un triste llamado cuando perciben que se aproxima la lluvia), los *diricawls* (conocidos por los *muggles* con el nombre de *dodos*, animales que erróneamente se consideran extintos dado que, según el saber científico de la comunidad mágica, en realidad poseen el don de desaparecer entre un revuelo de plumas y aparecer en otro sitio) y los *fwoopers* (pájaros africanos que exhiben un plumaje de colores intensos, cuyo canto puede provocar la locura de quien lo escucha con insistencia)<sup>222</sup>. La reunión tuvo que ser suspendida. “[L]a simple posesión de dos piernas”, precisa Scamander, “no garantizaba que una criatura mágica pudiera o quisiera interesarse por los asuntos del gobierno de los magos”. A raíz de esta desas-

<sup>220</sup> Rowling, J. K., (como Scamander, Newt), *Fantastic beasts and where to find them*, Nueva York, Scholastic, 2001, p. x.

<sup>221</sup> Para una introducción al concepto de gobernanza, véase Rhodes, R. A. W., “The new governance: governing without government”, *Political Studies*, Vol. 44, Núm. 3, 1996, pp. 652-667; y Rosenau, James, “Governance in the Twenty-First Century”, *Global Governance*, Vol. 1, Núm. 1, 1995, pp. 13-43.

<sup>222</sup> Rowling evidentemente se ha inspirado en la anécdota clásica sobre aquel grupo de filósofos que, ocupados en desentrañar el sentido de la palabra “hombre”, decidieron que significaba “bípedo implume”. Estaban muy satisfechos de esta definición hasta que Diógenes desplumó un pollo y lo arrojó, por encima de la muralla, dentro del recinto en el que deliberaban. Era indudable que aquel pollo era un bípedo implume pero que, sin embargo, no se trataba de un hombre. La definición que habían propuesto, por ende, erró en la determinación de la diferencia específica del concepto “hombre”, esto es, en establecer aquello por lo cual un hombre es lo que es, y no es otra cosa.

trosa experiencia, Muldoon “renunció a cualquier intento de integrar en el Consejo a otros miembros de la comunidad mágica que no fueran magos” (AF, p. xv).

La sucesora de Muldoon, Elfrida Clagg, dispuso que adquiriesen el estatuto de “seres” aquellas criaturas que tuviesen la habilidad de hablar el lenguaje humano. Este segundo intento también fracasó porque los duendes se apersonaron en la asamblea acompañados de *jarveys* (enormes hurones) y *trolls*, criaturas mágicas parlantes pero carentes de racionalidad y autoconciencia. Además, los fantasmas, “que habían sido apartados bajo la presidencia de Muldoon con el argumento de que no andaban, sino que se deslizaban [...] se retiraron indignados por lo que luego calificaron como ‘desvergonzado énfasis que el Consejo ponía en las necesidades de los vivos, en oposición a los deseos de los muertos’”. Asimismo, “[l]os centauros, que con Muldoon habían sido clasificados como ‘bestias’ y ahora eran definidos como ‘seres’ bajo la presidencia de la señora Clagg, se negaron a asistir al Consejo en protesta por la exclusión de la gente del agua, que sólo podía hablar en sirenio” (AF, p. xvi).

Finalmente, Scamander nos informa que en el año de 1811 Grogan Stump –quien por aquel entonces había sido nombrado ministro de Magia–, englobó en la categoría de “ser” a toda criatura que tuviera “suficiente inteligencia para comprender las leyes de la comunidad mágica y compartir parte de la responsabilidad que implica su formulación” (AF, p. xvi). A grandes rasgos, es dable advertir que la salomónica salida propuesta por Stump refleja con considerable similitud la reflexión que sobre un tema similar realizara Thomas Hobbes:

Del hecho de que la ley es una orden, y una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, por medio de la palabra, de la escritura o de algún otro argumento suficiente de la misma, podemos inferir que la orden dictada por un Estado es ley solamente para quienes tienen medios de conocer la existencia de ella. Sobre los imbéciles natos, los niños o los locos [*natural fools, children, or madmen*] no hay ley, como no la hay sobre las bestias; ni son capaces del título de justo e injusto, porque nunca tuvieron poder para realizar un pacto, o para comprender las consecuencias del mismo, y, por consiguiente, nunca asumieron la misión de autorizar las acciones de cualquier soberano, como deben hacer quienes se convierten, a sí mismos, en un Estado<sup>223</sup>.

Las dificultades en la organización jurídico-política de la comunidad mágica, empero, tampoco cesaron con esta *solución hobbesiana*. Scamander refiere que, ante una nueva reclamación de los fantasmas, que señalan la discriminación inscrita en calificar como “ser” (*being*) a quien evidentemente “había sido” (*has-been*), Stump se vio orillado a seccionar el Departamento de Regulación y Control de las Criaturas Mágicas en tres áreas: la División de Bestias, la División de Seres y la División de Espíritus (AF, p. xvi, nota al pie 2). Por otra parte, algunos “extremistas” se empeñaron en clasificar a los *muggles* como “bestias” (AF, p. xvii), en tanto que los centauros y la gente del agua rechazaron el atributo de “seres” y solicitaron ser considerados como “bestias” a efecto de impedir cualquier posible influencia de los magos y las magas en el gobierno de sus asuntos (AF, p. xvii, nota al pie 3). La nueva categoría ni siquiera pudo ser aplicada de manera uniforme: determinadas criaturas inteligentes –como las acromántulas (arañas monstruosas), las mantícoras (híbridos con cabeza humana, cuerpo de león y cola de escorpión) o las esfinges (fieras con cabeza humana y cuerpo de león)– fueron clasificadas como “bestias” en atención a la ausencia de control que presuntamente ejercen sobre “sus brutales instintos” (AF, p. xviii).

Pese a las razones que anteriormente se han expuesto sobre la pertinencia de llevar las obras literarias hasta el análisis de los problemas políticos, quizás algún lector aún objete el empleo de este relato concreto como medio para exponer la estructura de un pacto constitucional republicano. Los seres asombrosos que Rowling coloca en el universo de Harry Potter, argumentará, son meras entelequias, amables embustes nacidos de la fecunda fantasía de una novelista que en modo alguno pueden equipararse a los seres humanos. No obstante, si hacemos un esfuerzo de imaginación y nos situamos –como exige la lectura de toda narrativa maravillosa– en el contexto de un mundo ajeno a nuestra realidad física y biológica, bajo el que efectivamente convivan espectros, centauros, acromántulas y duendes, estos seres ficticios sin lugar a dudas reunirían las propiedades que sustentan el principio de dignidad humana<sup>224</sup>.

<sup>223</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cit., parte II, cap. XXVI.

<sup>224</sup> Cfr. Eco, Umberto, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, 3ª ed., trad. de Ricardo Pochar, Barcelona, Lumen, 1993, pp. 186 y ss.

En apoyo de esta hipótesis, cabe recordar la añeja noción de *persona* que, desde una perspectiva epistemológica, postulara John Locke al afirmar que ésta consiste en “un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa presente en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de la conciencia que posee, que es algo inseparable del pensamiento y que [...] le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”<sup>225</sup>. Rowling atribuye a múltiples criaturas mágicas (incluidos los fantasmas) una autoconciencia perdurable análoga a la descrita por Locke, dado lo cual pueden *hipotéticamente* considerarse personas, con todas las consecuencias éticas, políticas y jurídicas que de ello se desprenden. Para llegar a esta conclusión, bástenos invocar el poder cognitivo de la fantasía que traté en el capítulo III. Puesto que la dignidad se predica de todo ser racional, si conviviéramos con criaturas mágicas dotadas de entendimiento y voluntad, habríamos de reconocer en ellas los mismos principios éticos que justifican la atribución de unos derechos fundamentales a los seres humanos<sup>226</sup>. Según Immanuel Kant:

No basta con que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, cualquiera que sea el fundamento en que nos apoyemos, si no tenemos razón suficiente para atribuirla asimismo a todos los seres racionales, pues como la moralidad nos sirve de ley en cuanto que somos seres racionales, tiene que valer también para todos los seres racionales, y puesto que sólo puede derivarse de la propiedad de la libertad, ésta tiene que ser demostrada como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales<sup>227</sup>.

Luego, tomándonos seriamente el contexto imaginario de las novelas sobre Harry Potter cabe concluir que la Constitución de la comunidad mágica entraña una injustificada dominación de los brujos y las brujas sobre los demás colectivos de criaturas mágicas. El imperio de la ley asentado sobre tal Constitución no expresa jurídicamente el requerimiento de igual libertad y, en esta medida, carece de legitimidad democrática y republicana. Primero –esto es lo más obvio– porque la *ley de leyes* de la sociedad mágica no representa, como proclama el artículo 6º de la *Declaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* de 1789 (y el Preámbulo de la *Constitución Española*), una expresión de la voluntad popular en cuya elaboración hubiesen participado libremente los ciudadanos y las ciudadanas del mundo mágico, ya sea en forma personal o a través de sus representantes. La autonomía moral, que faculta a las personas para decidir el rumbo de su vida por sí mismas, funda a su vez la *soberanía popular* que otorga al conjunto de integrantes de una comunidad política el poder para participar en los procesos de decisión pública: lo que a todos interesa, por todos debe ser resuelto. Estos principios ético-políticos que norman las leyes ordinarias también rigen –y con mayor razón– para la *ley de leyes*. En consecuencia, pese a que la comunidad mágica posee una Constitución y un Derecho propios, su organización jurídico-política no puede evaluarse como un Estado de Derecho. “Si la ley”, escribe Elías Díaz, “no posee ese origen democrático, podrá haber después imperio de la ley (de esa ley no democrática) pero nunca Estado de Derecho”<sup>228</sup>.

En segundo término, a consecuencia de la *exclusión* en la *estipulación* del pacto constitucional que sufrieron los mencionados colectivos, tampoco fueron *incluidos* en los *contenidos* de éste. Los magos y las magas reservaron para sí la facultad de decidir el ámbito de libertad que gozaría el resto de las criaturas mágicas, y ciertamente no fueron muy generosos al respecto. Rowling nos informa sobre un *Código de Uso de la Varita Mágica* cuya cláusula tercera dispone: “El uso de la varita mágica no está permitido a ninguna criatura no humana” (CF, p. 123). Si nos colocamos en el supuesto de una comunidad integrada por seres que viven –y sobreviven– mediante el empleo de poderes maravillosos, semejante disposición resulta profundamente injusta: mientras que la Confederación Internacional de Magos reconoció a los humanos un derecho a “llevar una varita en todo momento” desde el año de 1692 (QT, p. 34, nota al pie 2), la potestad para hacer magia y desarrollar todas las técnicas que ésta requiere se encuentra vedada para las restantes criaturas.

<sup>225</sup> Locke, John, *An essay concerning human understanding*, edición con introducción, aparato crítico y glosario de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, Libro II, cap. XXVII, §9.

<sup>226</sup> Sobre la expresión de situaciones relevantes para los horizontes emancipadores de los derechos humanos mediante la descripción de la opresión sufrida por pueblos y razas imaginarias en la literatura infantil, véase Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves: the literary and historical contexts of J. K. Rowling’s antislavery campaign”, en *Reading Harry Potter*, cit., pp. 111 y 112.

<sup>227</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 2004, p. 131. En seguimiento de esta tradición ilustrada, Adela Cortina sugiere atribuir la titularidad de los derechos fundamentales a *todo ser que posea competencia comunicativa o que podría poseerla*. Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 247.

<sup>228</sup> Díaz, Elías, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, cit., p. 84.

Además de esta opresión generalizada, diversos grupos de criaturas mágicas padecen formas específicas de violencia orquestada por el grupo dominante. Los gigantes fueron exterminados en Gran Bretaña (OF, p. 446), y los sobrevivientes confinados a las montañas, donde sueñan con adquirir algún día “derechos y libertad” (CF, p. 613). El Ministerio de Magia posee la titularidad de las tierras de los centauros (OF, p. 777), y les ha clasificado jurídicamente como “híbridos” dotados de una “inteligencia cuasihumana” (OF, p. 776). La autonomía de los elfos domésticos, según el testimonio de Dobby, ha sido negada hasta convertirlos en “los parias, los esclavizados, la escoria del mundo mágico” (CS, p. 155). Inclusive los duendes, con independencia del relevante papel que juegan en el tráfico económico mediante la administración de las instituciones bancarias, reivindican aquellas “libertades” que les han sido negadas “durante siglos” (OF, p. 95). Prácticamente ningún colectivo de criaturas mágicas distinto al que conforman los humanos goza de la libertad republicana que debería garantizarles la Constitución.

La pretendida igualdad constitucional entre las distintas criaturas, por tanto, constituye una proclama vacía, aunque útil para la consolidación del señorío disfrutado por el grupo hegemónico. En el vestíbulo del Ministerio de Magia, los magos y las magas erigieron una fuente –posteriormente arrasada en una escaramuza entre Dumbledore y Voldemort, y sustituida por una masiva y tétrica escultura durante el ascenso del régimen fascista instaurado por este último en el mundo mágico– formada por un grupo de “estatuas doradas, de tamaño superior al natural” que representaban a un “mago de aspecto noble”, una “hermosa bruja”, un centauro, un duende y un elfo doméstico. Harry Potter constata con indiferencia que estos tres últimos “miraban con adoración a la bruja y al mago” (OF, p. 137). Un segundo vistazo sobre las esculturas, empero, le revela que la *Fuente de los Hermanos Mágicos* esconde un descarado engaño: no le parece probable que a los duendes y los centauros “los pillaran contemplando con tanto embeleso a ningún humano” (OF, p. 167). Dumbledore manifiesta la misma opinión tras la pérdida del monumento: “La fuente que hemos destruido esta noche”, manifiesta a Harry, “era una mentira. Nosotros, los magos, llevamos demasiado tiempo maltratando a nuestro prójimo y abusando de él” (OF, p. 859).

La forma en que la dominación política imperante en la comunidad mágica fue interiorizada en el orden jurídico-constitucional podría por tanto calificarse como una *autocracia*. La diferenciación, para efectos analíticos, entre ésta y la democracia usualmente se encuentra basada en un criterio procedimental que atiende al modo de producción de las normas jurídicas. Si, desde el punto de vista democrático, es políticamente libre el individuo que está sujeto a normas jurídicas en cuya creación participa, entonces –a contrario sensu, conforme indica Hans Kelsen– bajo la autocracia “los súbditos se encuentran excluidos de la creación del ordenamiento jurídico, por lo que en ninguna forma se garantiza la armonía entre dicho ordenamiento y la voluntad de los particulares”. Así definidas, por supuesto, la democracia y la autocracia no se encuentran realmente referidas a la descripción de las constituciones históricamente dadas, sino que más bien deben interpretarse como *tipos ideales* de organización política. “Cada Estado”, explica Kelsen, “representa una mezcla de elementos de ambos, de tal manera que algunas comunidades se acercan más al primero de estos polos, y otras al segundo. Entre los dos extremos existe una multitud de etapas intermedias, la mayoría de las cuales no posee una designación específica”<sup>229</sup>.

Es innegable que en el régimen constitucional de la comunidad mágica prevalece el *principio autocrático*. No obstante, también es preciso reconocer que en el periodo histórico durante el cual transcurre la última etapa de la evolución jurídico-política narrada por Rowling –esto es, en el ficticio siglo XIX de la comunidad mágica–, el pacto constitucional encabezado por Stump hubiese encajado perfectamente con el *espíritu de los tiempos*. En el mundo real, las constituciones de las democracias censitarias operantes en aquella época proclamaron unos *derechos universales* referidos solamente al sujeto varón, ciudadano, blanco, alfabetizado y propietario. Conforme a este modelo, los seres humanos fueron “iguales” entre sí en cuanto identificados con los individuos que reunieran las cualidades anotadas. Bajo el universo de las democracias censitarias *muggles*, lo mismo que en el mundo mágico, fueron excluidos de la participación en la vida pú-

<sup>229</sup> Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, cit., p. 337.

blica –y, consecuentemente, de la formación del Derecho– importantes colectivos: los esclavos<sup>230</sup>, las mujeres<sup>231</sup>, los trabajadores<sup>232</sup>.

Las democracias censitarias estructuraron una pretendida “universalidad” de los derechos sobre la base exclusiva (y excluyente) de un grupo de sujetos privilegiados, *inter pares*, es decir, reservada para quienes contaban con los medios para imponerse sobre los sujetos dominados y, a raíz de ello, se consideraban colectivamente como iguales. Tales democracias, por supuesto, no pueden llamarse *libres* desde premisas republicanas. La libertad republicana no puede subsistir ahí donde existe desigualdad de poder o, dicho sea en otras palabras, donde algunas personas tengan más poder (económico, político o social) que otras. La igualdad en derechos es condición de la libertad republicana. Tener una libertad igual a la de los demás quiere decir que gozamos las concretas libertades –de opinión, prensa, reunión, asociación e iniciativa económica, entre otras– que poseen las otras personas, y que estamos en aptitud de ejercer cada una de ellas.

La tragedia política del mundo mágico reside en haber mantenido las condiciones de exclusión propias de las democracias censitarias hasta nuestros días. De ahí que la creación de Rowling constituya un reflejo de lo que fuimos y, en alguna medida, de lo que aún somos. La democracia es un proceso histórico mensurable desde la crítica libremente ejercida. Armados con un mínimo de honestidad intelectual, seremos capaces de reconocer las graves insuficiencias latentes en sus orígenes censitarios, así como sus progresos y los lastres que todavía la obstaculizan al día de hoy: las desigualdades fácticas en la protección de los derechos y libertades, pero también –y sobre todo– en la participación en los resultados económicos, sociales y culturales de la convivencia social, tanto a escala interna como en la esfera global. Tristemente, las ricas democracias occidentales de nuestros días han erigido –según la afortunada expresión de Étienne Balibar– *fronteras interiores* que mantienen al margen (esto es, *marginalizan*) a sus propios centauros, gigantes y elfos domésticos, personificados en las masas de excluidos sujetos a una condición de extrema vulnerabilidad: desempleados permanentes, pobres estancados en la miseria y miembros de grupos étnicos desaventajados, entre otros. Pese a su condición formal de ciudadanos y ciudadanas, los integrantes de estos colectivos realmente constituyen *no-sujetos*, personas prescindibles porque la sociedad no las necesita, apartadas de la distribución de bienes sociales por no satisfacer los niveles de consumo o mérito requeridos por los principios elegidos para tal adjudicación<sup>233</sup>. Por lo visto, los magos y las magas imaginados por Rowling aprendieron las artes de su injusta dominación mediante la observación de aquellos despreocupados *muggles* que, sin rubor alguno, son capaces de afirmar la libertad como valor jurídico-político central y, al propio tiempo, no dar relevancia a su necesaria universalidad, como tampoco a su funcionalidad real, conformándose con permitir que muy pocos (entre los que, evidentemente, se cuentan ellos mismos) accedan a su disfrute.

### 3.2. Los avatares de la democracia: secretos, medias verdades y mentiras

Entre las muchas definiciones de la voz *democracia*, Norberto Bobbio afirma preferir aquélla que presenta dicho régimen político como un “poder en público”, expresión sintética que engloba “todos aquellos mecanismos institucionales que obligan a los gobernantes a tomar sus decisiones a la luz del día y permiten a los gobernados ‘ver’ cómo y dónde se toman dichas

<sup>230</sup> El caso de los Estados Unidos de América es paradigmático: no fue sino hasta el 27 de junio de 1872, tras una sangrienta guerra civil, que fue aprobada la Enmienda XV al texto constitucional estadounidense, por virtud de la cual se estableció la prohibición de negar el ejercicio del sufragio por motivos raciales o de servidumbre previa.

<sup>231</sup> Para una síntesis del papel histórico jugado por los movimientos feministas en la afirmación de la igualdad jurídica y política de las mujeres en Europa, cfr. Anderson, Bonnie y Zinsler, Judith, *Historia de las mujeres: una historia propia*, trad. de Beatriz Villacañas, Barcelona, Crítica, 1991, Vol. 2, pp. 397 y ss. En el caso específico de los derechos de participación política, véase Miyares, Alicia, “Sufragismo”, en AAVV (Amorós, Celia, coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Comunidad de Madrid/Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 69-85.

<sup>232</sup> En torno a la lucha obrera y los esfuerzos socialistas en pro del sufragio universal, véase Abendroth, Wolfgang, *Historia social del movimiento obrero europeo*, 2ª ed., Barcelona, Laia, 1983, pp. 22 y 23.; y González Amuchastegui, Jesús, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 1989, pp. 146-170.

<sup>233</sup> Cfr. Balibar, Étienne, “The Nation Form: History and Ideology”, trad. al inglés de Chris Turner, en Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, class. Ambiguous identities*, Londres, Verso, 1991, pp. 94-95. Véase también, del propio autor, “Inégalité, fractionnement social, exclusion. Nouvelles formes de l’antagonisme de classe?”, en AAVV (Affichard, J. y De Foucauld, J. B., eds.), *Justice sociale et inégalité*, Paris, Esprit, 1992, pp. 149-161. Para un comentario sobre las tesis de Balibar, es recomendable la lectura de De Lucas, Javier, “Entre los márgenes de la legitimidad. Exclusión y ciudadanía”, *Doxa*, Núm. 15-16, 1994, pp. 360-362.

decisiones<sup>234</sup>. La publicidad constituye un soporte irremplazable del engranaje institucional que permite operar la llamada *responsabilidad social* de los agentes políticos, esto es, la sujeción de todo proceder inscrito en el espacio público al escrutinio y crítica de cualquier ciudadano o ciudadana. En principio, todo poder que se ejerce de manera encubierta –o *invisible*–, amén de crear un ambiente muy hostil para el florecimiento de las aptitudes esenciales al funcionamiento de la soberanía popular (tales como la deliberación, la elección y la decisión), obstaculiza el desarrollo del juicio político sobre las decisiones públicas<sup>235</sup>. Específicamente, son tres las instituciones que asientan esta visibilidad requerida por la democracia en el ejercicio del poder público: el parlamento, el poder judicial y la prensa<sup>236</sup>.

La exigencia de claridad en el desempeño del poder posibilita la instauración de controles eficaces sobre éste. El llamado *principio de publicidad*, por consiguiente, constituye uno de los pilares insoslayables no sólo de la democracia, sino también del Estado de Derecho. En palabras de Immanuel Kant: “Si en el derecho público, prescindiendo [...] de toda *materia* [...], aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia”<sup>237</sup>. La reflexión kantiana fue una de las primeras en abordar la profunda relación existente entre la ética pública y la publicidad (*Publizität*) al establecer como condición necesaria –aunque no suficiente– para considerar justo un principio normativo su carácter público. El propio Kant escribe al respecto:

[...] se puede denominar *fórmula trascendental* del derecho público a la siguiente proposición: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”. No hay que considerar este principio como un mero principio *ético* [...] sino que hay que considerarlo también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Un principio que no pueda manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer *secreto* para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que amenaza a todos<sup>238</sup>.

Dicho brevemente: si admitimos que el poder político debe someterse al imperio de un ordenamiento jurídico que, a su vez, es fruto de la libre deliberación entre sujetos autónomos (personas que *piensan por sí mismas*), habremos de conceder también que es necesario que ésta se desarrolle dentro de un marco en que prime el uso público de la razón. La obligación de mantener una norma en secreto implica que ésta no es general ni libremente aceptable por su valor intrínseco<sup>239</sup>. Kant entiende la publicidad como principio de ordenación jurídica y método de la Ilustración, confiriéndole así el estatuto –según explica Jürgen Habermas– de una “esfera de raciocinio” cuya función política reside en servir como mediadora entre el Estado y la sociedad<sup>240</sup>. Sobre la base de esta premisa kantiana resulta patente que, desde la perspectiva de la legitimidad, el fin perseguido por la condición de publicidad consiste en proveer a los miembros de una comunidad política de instrumentos racionales para valorar las distintas concepciones de la justicia (así como los principios normativos que éstas generan) por las que pueden optar, a efecto de que su aceptación constituya el resultado de un acuerdo entre quienes efectivamente adquieren derechos y asumen deberes con base en ellas<sup>241</sup>. El hecho de que el modelo de justicia preponderante pueda ser debatido en público, asimismo, trae aparejadas sustanciales ventajas desde la perspectiva de la legitimación, puesto que asegura en alguna medida la estabilidad de la cooperación social<sup>242</sup>.

<sup>234</sup> Bobbio, Norberto, “Democracia y conocimiento”, trad. de Alexéi Julio Estrada, en *Teoría General de la Política*, cit., p. 418.

<sup>235</sup> Cfr. Del Águila, Rafael, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 310-311 y 352.

<sup>236</sup> De Lucas, Javier, “Democracia y transparencia. Sobre poder, secreto y publicidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo VII, 1990, p. 133. Véase asimismo, del propio autor, “De secretos, mentiras y razones del Estado”, *Claves de Razón Práctica*, Núm. 52, Mayo de 1995, p. 23.

<sup>237</sup> Kant, Immanuel, “Sobre la paz perpetua”, cit., p. 181.

<sup>238</sup> *Idem*, pp. 181-182.

<sup>239</sup> Cfr. Del Águila, Rafael, *La senda del mal*, cit., p. 311. En términos análogos, Thompson, Dennis, *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, trad. de Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 169.

<sup>240</sup> Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de Antoni Domènech, Barcelona, Gustavo Gili, 2002, p. 137.

<sup>241</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, cit., §23.

<sup>242</sup> *Ibidem*

A partir de la composición entre ambas perspectivas, las bondades de la publicidad bajo contextos democráticos son apenas disputables. Ello no obsta, empero, para que la ejecución de dicho principio arrastre consigo numerosas complicaciones prácticas. Rafael del Águila resume admirablemente el mayor escollo que enfrenta el principio de publicidad cuando asevera que la transparencia total “sólo es compatible con una política que se desarrolle en un contexto completamente racional y perfectamente consensual”<sup>243</sup>. El componente estratégico –o, como también se le ha denominado, *adversarial*– que informa toda actividad política supone cierta prudencia en la gestión de la información resultante de la competencia con los antagonistas exteriores (por ejemplo, en el caso de un Estado frente a otros) y también con los contrincantes interiores (verbigracia, en el supuesto de la oposición frente al gobierno)<sup>244</sup>. A este orden de la *prudencia política* pertenecen conductas tales como el decir y el callar, el hablar a media voz o la elección del momento oportuno para tratar un tema.

La acción política requiere en ocasiones ciertas zonas de opacidad para asegurarse los fines hacia los cuales está encaminada. “Decir siempre la verdad”, advertía en 1640 Diego Saavedra Fajardo al *príncipe político*, “sería peligrosa sencillez, siendo el silencio el principal instrumento de reinar”<sup>245</sup>. Durante siglos –con especial proliferación a lo largo del Renacimiento y el Barroco–, los tratados de política no pudieron prescindir de un capítulo sobre las razones que amparan tal *silencio* en torno a los asuntos de gobierno y las circunstancias en que guardarlo está justificado<sup>246</sup>. El paso del tiempo no ha menguado la actualidad de esta tradición del pensamiento político. Hoy como siempre, el poder es evasivo frente a la publicidad y, en la pugna por mantener cierto privilegio sobre la información que concierne a los asuntos públicos, no duda en acogerse lo mismo al sigilo más hermético que a la mentira. Tales recursos del quehacer político, empero, merecen una evaluación distinta desde la perspectiva de la ética pública, dado lo cual los trataré por separado.

“El secreto”, apunta Elias Canetti, “ocupa la misma médula del poder. El acto de *acechar*, por su naturaleza, es secreto”. Ver, pero no ser visto: tal es, en términos muy gráficos, la principal ventaja estratégica que adquiere quien “se esconde o se mimetiza y no se da a conocer por movimiento alguno”<sup>247</sup>. No es éste, sin embargo, el único beneficio que alcanza el ocultamiento. Mientras que el saber divulgado carece de valor –porque, como su nombre lo indica, pertenece al *vulgus*–, el secreto vuelve precioso aquello que recoge en su seno. Nuevamente Canetti: el depositario de un secreto es “guardián de un tesoro” tanto más valioso cuanto “está *dentro de él*”<sup>248</sup>. No es casual que la voz *secreto* provenga del verbo latino *secernere*, cuyo significado es separar o segregar. El secreto es un conocimiento intencionadamente reservado para un círculo exclusivo de iniciados y, en esta medida, comprende cierta inaccesibilidad que linda con el misterio (μυστήριον).

Misterio y secreto comparten el prestigio que dimana lo sagrado, aunque no lo hacen en idénticos términos. La materia del misterio es lo que no se puede conocer (*ignorabilis*); la del secreto, en cambio, aquello que no se conoce porque se pretende que no se debe conocer (*ignotus*)<sup>249</sup>. Para la eficacia social (y política) del secreto, entonces, es indispensable la concurrencia de dos condiciones: primero, la discriminación de cierto conocimiento a favor de unos pocos; segundo, la relación dialéctica entre los custodios de aquél y quienes son marginados de su usufructo. Tal como hace notar Javier de Lucas, paradójicamente “no hay secreto [...] si el otro no sabe que lo hay, hasta el punto de que para la importancia del secreto es vital el número de los que saben que existe el secreto sin participar de él”. Por eso surge, de un lado, el vínculo de com-

<sup>243</sup> Del Águila, Rafael, *La senda del mal*, cit., p. 304.

<sup>244</sup> Para una aproximación clásica a este problema, véase Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, en IBID, *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli, cittadino et segretario fiorentino, divisi in V parti, et di nuovo con somma accuratezza ristampate*, cit., segunda parte, cap. XIX, donde dicho autor advierte que “un príncipe debe tener dos temores: uno hacia dentro, ante sus súbditos; otro hacia fuera, ante los extranjeros poderosos”.

<sup>245</sup> Saavedra Fajardo, Diego, *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, reproducción facsimilar de la edición milanese de 1642, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1985, Empresa XLIII.

<sup>246</sup> Además del texto citado de Saavedra Fajardo –cuya Empresa LXII trata prolijamente sobre la utilidad política del disimulo y el secreto– véase, a modo de ejemplo entre la profusión de documentos históricos que abordan el tema, Settala, Lodovico, *Della Ragion di Stato*, en AAVV (Caramella, Santino y Croce, Benedetto, eds.), *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza, 1930, Libro II, cap. XIII.

<sup>247</sup> Canetti, Elias, *Masa y poder*, trad. de Horst Vogel, Madrid, Alianza/Muchnik, 2005, p. 342.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 349.

<sup>249</sup> De Lucas, Javier, “Secretos de Estado”, *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año IV, Núm. 7, Enero de 1999, p. 41.

plicidad entre quienes comparten el conocimiento vedado y, de otro, la hostilidad hacia quien intente desvelarlo sin la aquiescencia de sus depositarios<sup>250</sup>.

Al ingresar en la dinámica de la convivencia política y la competencia por espacios de poder, los secretos –constituidos ya en *arcana imperii*– conservan y potencian ambas características: aíslan a sus detentadores con la prerrogativa del saber exclusivo y excluyente, al tiempo que promueven el antagonismo entre diversas fuerzas e intereses contendientes. Canetti advierte lúcidamente que las dictaduras descansan sobre “la fuerza concentrada del secreto”: el poder autocrático tiende a maximizar los afectados por el conocimiento que aquél entraña y a reducir el número de sus detentadores<sup>251</sup>. No obstante, la disciplina hermética engendra sus propios antagonistas. Al lado de los *arcana imperii* suelen florecer los *arcana seditiois*. Tanta sagacidad como Canetti muestra Bobbio al afirmar que “[d]onde existe un tirano, hay un complot, y si no lo hay, se inventa”<sup>252</sup>.

El pensamiento político en boga durante el Renacimiento y el Barroco justificó el uso del secreto en la esfera pública por dos motivos: primero, por la prevención frente a la posibilidad de que los adversarios políticos llegaran a *saber demasiado* sobre la elite en turno; segundo, por el prejuicio que supone en el vulgo *poco entendimiento* respecto a la actividad política, mismo que funda el imperativo de salvaguardar ésta de los peligros inherentes a su escaso criterio<sup>253</sup>. Resulta evidente, entonces, que los *arcana imperii* contravienen el ideal democrático de la igualdad de condiciones en el conocimiento de los asuntos públicos para que todos participen de forma paritaria en el ejercicio del poder<sup>254</sup>. Cesare Bonesana, Marqués de Beccaria, resumió inmejorablemente la contraposición entre ambos extremos al calificar el secreto como “el más fuerte escudo de la tiranía”<sup>255</sup>.

En cuanto principio normativo, empero, la publicidad también está sujeta a limitantes. Bajo ciertas condiciones, el recurso al secreto no es una práctica incompatible con la democracia. De hecho, por lo que atañe al ámbito privado del individuo, dicho régimen político suele asumir –en obsequio de las demandas liberales o republicanas– el secreto a modo de regla y conferir a la publicidad la calidad de excepción<sup>256</sup>. La democracia liberal presupone la máxima libertad de las personas individualmente consideradas y ordena en consecuencia que éstas sean protegidas, en su esfera privada, de un excesivo control por parte de los poderes públicos. El ideal de la libertad republicana entraña una restricción parecida –aunque matizada por sutiles diferencias– sobre la intromisión estatal en lo concerniente al individuo: quien no está sujeto al dominio arbitrario de persona alguna, lógicamente debe disponer para sí de un espacio íntimo, oculto frente a la indiscreción ajena. En los regímenes totalitarios sucede exactamente lo contrario: campea una absoluta transparencia (léase, una ausencia de secreto) en la vida privada respecto al poder estatal. Para mostrar a sus lectores el sufrimiento que acarrea la absoluta visibilidad frente a todas las miradas, George Orwell imaginó a Winston Smith bajo la vigilancia perenne de las *telepantallas* (*telescreens*)<sup>257</sup>; y Aldous Huxley hizo peligrar a Helmholtz Watson por haber escrito unos versos sobre la soledad<sup>258</sup>. Históricamente, la distopía literaria ha insistido en hacer ostensible la necesidad de guarnecer la intimidad como condición de bienestar personal.

En la esfera pública opera el principio inverso: la publicidad es la regla, pero el secreto puede resultar excepcionalmente legítimo cuando –como asienta Bobbio– “garantiza un interés protegido por la Constitución sin afectar otros intereses igualmente garantizados”<sup>259</sup>. Tal es el caso, en los Estados democráticos contemporáneos, de las funciones atinentes a la seguridad ciudadana

<sup>250</sup> *Idem*, pp. 39-40.

<sup>251</sup> Canetti, Elias, *Masa y poder*, cit., pp. 349-350.

<sup>252</sup> Bobbio, Norberto, “Democracia y secreto”, trad. de José Fernández Santillán, en *Teoría General de la Política*, cit., p. 434.

<sup>253</sup> *Idem*, pp. 433-434.

<sup>254</sup> *Idem*, p. 438. Véase, en el mismo sentido, De Lucas, Javier, “De secretos, mentiras y razones del Estado”, cit., p. 24.

<sup>255</sup> Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, reproducción facsimilar de la traducción madrileña de 1822, a cargo de la Imprenta de Alban, México, Porrúa, 1997, cap. XV.

<sup>256</sup> Para una breve aproximación a la delimitación, desde la óptica de la Teoría del Derecho, del principio de publicidad bajo contextos democráticos, véase Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas”, *Doxa*, Núm. 14, 1993, pp. 77-83.

<sup>257</sup> Cfr. Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, cit., p. 744.

<sup>258</sup> Huxley, Aldous, *Brave New World*, cit., pp. 157-158. Sobre el papel que juega el elemento *visual* en las dos novelas aludidas, véase Varrichio, Mario, “Power of images/Images of power in *Brave New World* and *Nineteen Eighty-Four*”, *Utopian Studies*, Vol. 10, Núm. 1, 1999, pp. 98-114.

<sup>259</sup> Bobbio, Norberto, “Democracia y secreto”, cit., p. 447.

la defensa nacional. “[L]a democracia”, añade el profesor italiano, “excluye en principio el secreto de Estado, pero su utilización, mediante la institución de los servicios de seguridad, que actúan en silencio, es justificada como un instrumento necesario para defender, en última instancia, la [misma] democracia”<sup>260</sup>. Una vez admitida esta excepción al principio de publicidad, podremos convenir en que *lo que resulta incompatible con la democracia no es la utilización estratégica de secretos en el ámbito público, sino que éstos escapen al Derecho (esto es, al imperio de la ley)*<sup>261</sup>. Puesto que el secreto debe ser restringido a la protección del orden constitucional, es preciso que exista una expresa previsión legislativa al respecto, cuyos requerimientos han sido notablemente resumidos por Javier de Lucas<sup>262</sup>: a) la indicación expresa del carácter excepcional y provisorio del secreto; b) la limitación de las materias objeto de éste a lo estrictamente necesario; c) la tasación que impida una extensión del secreto a otros supuestos; d) la delimitación temporal de su empleo, y e) la regulación de sus restringidos depositarios.

Ahora bien, el embuste requiere una valoración separada del secreto: no podemos atribuir las mismas consecuencias a un *poder que se oculta* que al *poder que oculta algo*<sup>263</sup>. Una larga tradición intelectual ha sido forjada en torno a este tema. Aristóteles, por ejemplo, previene a sus lectores sobre el empleo de falacias o artificios para “engañar al pueblo” en cuanto “con el tiempo, de falsos bienes surge necesariamente un verdadero mal”<sup>264</sup>. Machiavelli, por el contrario, recomienda al príncipe aprender las astucias de la zorra, y “ser un gran simulador y disimulador”, porque “los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar”<sup>265</sup>. En términos similares –pese a las innegables discrepancias que mantiene con los planteamientos maquiavélicos– Jean Bodin nos remite a la autoridad de Platón y Jenofonte, quienes permitían a los “magistrados y gobernadores” mentir como se hace “con los niños y con los enfermos”, colmándolos de “buenas palabras y promesas”<sup>266</sup>. Esta comparación es bastante elocuente: para justificar sus falsedades, el poder autocrático suele argumentar que la ciudadanía carece de la madurez necesaria para comprender la cosa pública (como los menores de edad), o es incapaz de soportar la luz de las verdades políticas (como las personas enfermas)<sup>267</sup>. Al margen de los requerimientos democráticos, los móviles que amparan el secreto y la mentira tienden a coincidir.

No acometeré con toda profundidad este debate debido a que, como bien señala Javier de Lucas, a partir de los presupuestos éticos que fundan las democracias contemporáneas cabe deducir en forma aplastante el rechazo a la mentira política<sup>268</sup>. Hemos dicho que la esfera pública constituye un ámbito de deliberación del que ha de emanar nuestro orden jurídico-político autónomamente construido. Luego, asumir la posibilidad del engaño supone, a su vez, admitir la intromisión de una forma soterrada de heteronomía que pondría en tela de juicio los propios cimientos de la esfera pública. La mentira desvirtúa el principio de autonomía moral que funda la democracia: impide tanto la formación del conocimiento a partir del cual los ciudadanos y las ciudadanas pueden ejercer libremente su voluntad soberana, como la posibilidad misma de control del poder. Éticamente, la democracia sólo es concebible bajo la premisa que Condorcet enunciara en los siguientes términos: “la verdad siempre es útil para el pueblo”<sup>269</sup>. Las razones que sostienen tal aserto no han perdido vigencia:

Para que una nación esté bien gobernada es necesario o que el jefe de gobierno cumpla por sí mismo sus funciones, o que confíe sus intereses a hombres ilustrados y virtuosos [...] De otra forma, el príncipe y la nación serán igualmente presa de gentes interesadas en mantenerlos a ciegas para conducirlos con mayor comodidad. Pero, ¿qué medio tiene un príncipe para distinguir unos de otros? No escoger más que aquéllos que piensen que la verdad no puede ser perjudicial y que se debe permitir la discusión de todas las opiniones [...] Concluamos, pues, *que de todos los errores perjudiciales, la opinión*

<sup>260</sup> *Idem*, p. 448.

<sup>261</sup> De Lucas, Javier, “Secretos de Estado”, cit., p. 51.

<sup>262</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>263</sup> De Lucas, Javier, “De secretos, mentiras y razones del Estado”, cit., p. 24.

<sup>264</sup> Aristóteles, *Política*, cit., 1297a y ss.

<sup>265</sup> Machiavelli, Niccolò, *Il Príncipe*, cit., cap. XVIII.

<sup>266</sup> Bodin, Jean, *Les six livres de la republique, ensemble une apologie de René Herpin*, París, Jacques de Puys, 1581, Libro IV, cap. VII. Sobre la fundamentación platónica de la *noble mentira*, véase *supra*, el inciso 4.1.1.

<sup>267</sup> Cfr. Bobbio, Norberto, “Democracia y conocimiento”, cit., p. 421.

<sup>268</sup> De Lucas, Javier, “De secretos, mentiras y razones del Estado”, cit., p. 25.

<sup>269</sup> Condorcet, *Dissertation philosophique et politique, ou Réflexions sur cette question “S’il est utile aux hommes d’être trompés”*, s/l, s/e, 1790, p. 51.

que asegura que hay errores útiles para los hombres es la más peligrosa y compendia a todas las demás<sup>270</sup>.

Condorcet niega radicalmente la legitimidad de cualquier falsedad inscrita en la esfera pública. Desde su punto de vista, quienes aducen la conveniencia de embromar a la “opinión pública”<sup>271</sup> se hacen pasar por “prudentes médicos que engañan a sus enfermos para curarlos con mayor seguridad” cuando en realidad son “charlatanes que suben a los escenarios para vender sus drogas”, verdaderos estafadores que “tratan de redoblar las tinieblas” con el fin de “procurarse apoyos, evitarse enemigos y así reinar con mayor seguridad”<sup>272</sup>. Nótese que, para Condorcet, la prohibición de la mentira en el ámbito de la convivencia política responde al ideal ilustrado que prefigura una ciudadanía informada y razonable como freno frente a cualquier arbitrariedad perpetrada desde las instancias del poder. A partir de esta premisa, se comprende la necesidad de proveer información oportuna y veraz a ciudadanos y ciudadanas cuya *opinión*, una vez sometida al debate público, había sido elevada a criterio para evaluar los actos de gobierno.

Desde el punto de vista cognitivo, toda *opinión* es *doxa* (δόξα) y no *epistème* (ἐπιστήμη): una *convicción* frágil y variable o, si se prefiere, un mero *parecer* al cual es dable oponer la solidez del conocimiento científico<sup>273</sup>. No obstante, en el ámbito político la opinión no entraña un saber tan devaluado como pudiera parecerlo desde el punto de vista meramente semántico. Fue John Locke quien le confirió cierta dignidad al establecer la *ley de la opinión o la reputación* (*Law of Opinion or Reputation*) como una categoría normativa paralela a la *ley divina* y la *ley civil*<sup>274</sup>. Para Locke, tal *ley de la opinión* es auténtica “medida común de la virtud y del vicio”<sup>275</sup> cuya obligatoriedad deriva de “un tácito y secreto consenso”<sup>276</sup> entre los “hombres particulares que carecen de la autoridad para hacer leyes, [y] especialmente de aquéllo que es tan necesario y tan esencial a toda ley, que es el poder para hacerla efectiva”<sup>277</sup>.

La opinión a la que alude Locke, entonces, no es *pública* en sentido estricto: no surge del debate ciudadano, ni influye sobre las autoridades estatales. Sin embargo, ya se encuentra epistemológicamente diferenciada del puro prejuicio y sienta las bases para que, en la Inglaterra de finales del siglo XVII y en la Francia del siglo XVIII, la expresión *opinión pública* fuera empleada por vez primera para designar dos fenómenos relacionados entre sí<sup>278</sup>: por una parte, los dictámenes *del público* sobre los asuntos generales y, por otra, las valoraciones que aquél refiere a la cosa pública. “*Público*”, por ende, no es únicamente el *sujeto*, sino también el *objeto* de tal locución. Afirmamos que una opinión es pública no sólo porque pertenece al público (puesto que se encuentra difundida entre muchos) y es ejercida a la vista de todos (*es publicada*, dada a conocer públicamente), sino también porque implica objetos y materias que son de naturaleza pública<sup>279</sup>.

Ya he señalado que la democracia es, en su acepción más sencilla, un *gobierno del pueblo sobre el pueblo*. Un desglose de los contenidos de este enunciado revela que, bajo un sistema democrático, el pueblo será, en una parte, *gobernado* y, en otra parte, *gobernante*<sup>280</sup>. Las modernas democracias indirectas únicamente atribuyen esta última calidad al pueblo cuando, durante los episodios electorales, ejerce el derecho al voto. Entonces es cuando la opinión del público adquiere mayor valor político en cuanto instrumento para guiar y controlar el gobierno. La teoría democrática contemporánea concibe las elecciones como un medio cuyo fin es el *gobierno de la opinión*, es decir (según lo expresa Giovanni Sartori), “un gobernar que ampliamente responde y corresponde a la opinión pública”<sup>281</sup>. De ello se sigue –como esbozara Condorcet en el año de

<sup>270</sup> *Idem*, pp. 60-61. He respetado el énfasis que aparece en el original.

<sup>271</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>272</sup> *Idem*, pp. 57-58.

<sup>273</sup> Cfr. Sartori, Giovanni, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, 6ª ed., trad. de Ana Díaz Soler, Madrid, Taurus, 2003, pp. 69-70.

<sup>274</sup> Locke, John, *An essay concerning human understanding*, cit., Libro II, cap. XXVIII, §7.

<sup>275</sup> *Idem*, Libro II, cap. XXVIII, §11.

<sup>276</sup> *Idem*, Libro II, cap. XXVIII, §10.

<sup>277</sup> *Idem*, Libro II, cap. XXVIII, §12.

<sup>278</sup> Cfr. Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, cit., pp. 124-136.

<sup>279</sup> Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González y María Cristina Pestellini, Taurus, 2003, pp. 84-85. Véanse también Rodríguez Uribes, José Manuel, *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 75-81, y Zimmerling, Ruth, “El mito de la opinión pública”, *Doxa*, Núm 14, 1993, pp. 99-100.

<sup>280</sup> Véase *supra*, apartado 4 del capítulo I.

<sup>281</sup> Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, cit., p. 83.

1778- que, para que sean libres las primeras, es menester que también goce de libertad la segunda. “A la democracia representativa”, asienta Sartori, “le es suficiente, para existir y funcionar, que el público tenga opiniones *suyas*, nada más, pero, atención, nada menos”<sup>282</sup>.

La opinión pública no es *innata e indivisa*, sino que surge de la interacción entre distintos flujos informativos. El uso del lenguaje coloquial puede en este caso inducir a error, puesto que la expresión “opinión pública” despierta cierta impresión de unicidad cuando en realidad está referida a un *haz* o *espectro de opiniones* que, en última instancia, abarca la totalidad de las posturas públicamente sustentadas en torno a los asuntos que atañen a la cosa común<sup>283</sup>. Justamente, una democracia abierta, pluralista y representativa está caracterizada por el hecho de que en su seno coexisten, con respecto a todas las cuestiones políticas, diferentes opiniones que una multitud de sujetos o actores, individuales o colectivos, sostienen públicamente. Parecería más plausible, por tanto, hablar de “opiniones públicas” en plural<sup>284</sup>.

Resumiendo: con miras a su adecuado funcionamiento, la democracia representativa requiere el sustento de la(s) libre(s) opinión(es) pública(s) y ésta(s), a su vez, necesita(n) para formarse la garantía del principio de publicidad. En cuanto ejercicio colectivo de autogobierno, la democracia demanda que la ciudadanía –al amparo del requerimiento de publicidad– esté informada acerca de los diferentes programas políticos asumidos por los candidatos y las candidatas interesados en ocupar cargos públicos, así como de aquellos datos atinentes a la vida pública que, en último término, componen elementos de juicio útiles para la evaluación de las prácticas del gobierno. En las sociedades contemporáneas, la prensa organizada (incluidos en ella, evidentemente, los *mass media* electrónicos) es la principal institución que desempeña este cometido<sup>285</sup>. Idealmente, la relevancia democrática que revisten los servicios informativos descansa sobre esta función. No obstante, debemos reconocer que los *mass media* constituyen al día de hoy un ruedo discursivo impregnado por el poder que, parafraseando a Habermas, ha derivado hacia la *pérdida de la inocencia* (kantiana) del principio de publicidad<sup>286</sup>.

Dentro del espectro que conforman las numerosas opiniones públicas, cabe distinguir entre aquéllas de índole *endógena* (efectivamente atribuibles al público) y aquéllas de carácter *exógeno* (recibidas del poder político o de los medios de información de masas). Las primeras –*opiniones autónomas*– constituyen el fundamento sustantivo y operativo de la democracia; por el contrario, las segundas –*opiniones hetero-dirigidas*– entrañan la posibilidad de una degradación de este sistema político en tanto que pueden enajenar uno de los instrumentos fundamentales de los que dispone el *demos* para desempeñar su función gobernante<sup>287</sup>. Esta distinción analítica implica reconocer la capacidad que poseen los medios informativos para degenerar el juego democrático ya *subinformando*, ya *desinformando*. La *subinformación* consiste en la provisión de información insuficiente; mientras que la *desinformación* radica en la distorsión informativa: “dar noticias falseadas”, apunta Sartori, “que inducen a engaño al que las escucha”<sup>288</sup>. Teóricamente, cierto equilibrio entre las opiniones autónomas y las hetero-dirigidas puede garantizarse merced a la existencia de una prensa libre y múltiple, que represente a diversas voces y goce de un elevado grado de independencia (económica y jurídica) frente al Estado. “Cuando se concede a cada persona el derecho a gobernar la sociedad”, escribe esperanzadoramente Alexis de Tocqueville, “es necesario reconocer su capacidad tanto para elegir entre las diferentes opiniones que agitan a sus contemporáneos, como para apreciar los distintos hechos a partir de cuyo conocimiento puede guiarse”<sup>289</sup>.

Esta capacidad de discernimiento político pre-supuesta por Tocqueville, empero, requiere un constante –y, en ocasiones, agotador– ejercicio del pensamiento crítico por parte de todos y cada uno de los miembros del *demos*. La mínima tolerancia al secreto ilegítimo o la mentira en el espacio público puede marcar el inicio de una *pendiente resbaladiza* que concluya en un absoluto divorcio entre el discurso político y la realidad. La tradición distópica ha lanzado constantes advertencias sobre la amenaza para el autogobierno que entraña *bajar la guardia* en esta materia tan delicada. Desde la repugnante labor de adulteración histórica desempeñada por Winston

<sup>282</sup> Sartori, Giovanni, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, cit., p. 70.

<sup>283</sup> Zimmerling, Ruth. “El mito de la opinión pública”, cit., p. 102-104.

<sup>284</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>285</sup> Fiss, Owen, *The irony of free speech*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 50.

<sup>286</sup> Véase Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, cit., p. 17.

<sup>287</sup> Sartori, Giovanni, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, cit., pp. 69-71.

<sup>288</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>289</sup> Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, París, Pagnerre, 1848, I, II, cap. XI (vol. II, p. 17).

Smith en el Ministerio de la Verdad<sup>290</sup> hasta las purgas informativas que Margaret Atwood describe como uso político corriente en la República de Gilead<sup>291</sup>, pasando por la cinica dominación de las agencias publicitarias prevista por Frederick Pohl y Cyril Michael Kornbluth en el imperio del consumismo que ambos proyectaron en *The Space Merchants* (1953)<sup>292</sup> o la aparatosa cobertura en directo de la persecución y fingida ejecución de Guy Montag en *Fahrenheit 451* (1954)<sup>293</sup>, la manipulación de la opinión pública ha sido exhibida como uno de los mayores espantos políticos de nuestros días.

La defectuosa –dada su índole excluyente– democracia imperante en el mundo mágico también se encuentra sujeta a los avatares tanto de la ausencia de publicidad en la actuación de los poderes estatales como de la constitución de una opinión pública eminentemente hetero-dirigida. Por lo que respecta a la primera cuestión, cabe destacar dos líneas narrativas en los relatos sobre Harry Potter: por un lado, la disposición, libre de cualquier restricción jurídico-política, que el Ministerio de Magia ejerce sobre la información relativa a las actividades criminales perpetradas por Lord Voldemort tras su retorno; por otro, la campaña (des)informativa contra el joven hechicero y Albus Dumbledore que inician las autoridades con miras a desacreditarlos ante sus conciudadanos y conciudadanas, puesto que ambos personajes insisten en anunciar a la comunidad mágica la reconstitución del poder del Señor Oscuro con miras a prevenirla sobre la violencia que ello inevitablemente suscitara.

Hacia el final de la cuarta novela, Cornelius Fudge –el ministro de magia– recibe, gracias al testimonio de Harry Potter, la noticia de que Voldemort ha recuperado sus dotes y que ha reunido de nueva cuenta a los *mortifagos*, pero se resiste a dar crédito a la historia contada por el muchacho (o, cuando menos, a abrir una investigación que pudiese esclarecer cualquier atisbo de verdad en sus palabras). “Este niño”, manifiesta a Dumbledore, “ya se vio envuelto en una historia ridícula al final del curso anterior... Los cuentos que se inventa son cada vez más exagerados, y tú te los sigues tragando”. Inmediatamente después, ante la presión que sobre él ejerce Minerva McGonagall (profesora de Transformaciones en Hogwarts y responsable de la casa de Gryffindor), concluye violentamente: “¡Me parece que estáis decididos a sembrar un pánico que desestabilice todo lo que hemos estado construyendo durante años!”. Al escuchar estas palabras en boca del ministro de magia, Harry constata, apesadumbrado, que “lo que en aquel momento tenía ante él era un mago pequeño y furioso que se negaba rotundamente a aceptar cualquier cosa que supusiera una alteración de su mundo cómodo y ordenado” (CF, pp. 612-613).

Durante el siguiente curso escolar (correspondiente a la quinta novela), el Ministerio de Magia –pese a cualquier evidencia en contra– niega sistemáticamente el regreso de Voldemort y sus secuaces. Sin embargo, no se limita a *ocultar* estos hechos, sino que además *ataca mediáticamente* a Harry y Dumbledore por intentar llevarlos hasta el conocimiento del público. *El Profeta* (*Daily Prophet*), principal periódico de la comunidad mágica, insiste en retratar a Harry como “un personaje de chiste”, “un pobre iluso que sólo quiere llamar la atención y que se cree un gran héroe trágico o algo así [...] un niño estúpido, un poco ridículo, que va por ahí contando cuentos chinos porque le gusta ser famoso y que se hable de él” (OF, pp. 83-84). Dumbledore no corre con mejor *suerte mediática*, según refiere Remus Lupin:

Están intentando desacreditarlo –explicó Lupin– ¿No leíste *El Profeta* la semana pasada? Dijeron que no lo habían reelegido para la presidencia de la Confederación Internacional de Magos porque está haciéndose mayor y está perdiendo los papeles, pero no es verdad; los magos del Ministerio no lo reeligieron después de que pronunciara un discurso anunciando el regreso de Voldemort. Lo han apartado del cargo de Jefe de Magos del Wizengamot, es decir, el Tribunal Supremo de los Magos, y ahora están plan-teándose si le retiran también la Orden de Merlín, Primera Clase (OF, p. 105).

La gravedad política de los problemas que padece Dumbledore puede ser apreciada en toda su violencia en tanto el lector es advertido –por boca de Sirius Black– que su origen se encuentra en los intentos realizados por el director de Hogwarts *para propagar la noticia de que Voldemort ha vuelto* (OF, p. 105). A raíz de ello es posible inferir que el Ministerio de Magia controla los medios de comunicación de masas, mismos que han sido reducidos a instrumento de la propaganda gubernamental. La instrumentalización política que Fudge ejerce sobre *El Profeta* es signo de la disfuncionalidad latente en la organización jurídico-política de los magos y las magas. El Ministe-

<sup>290</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, cit., pp. 764 y ss. (capítulo 4).

<sup>291</sup> Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*, cit., pp. 315-316.

<sup>292</sup> Pohl, Frederick y Kornbluth, Cyril Michael, *The Space Merchants*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

<sup>293</sup> Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Londres, Corgi, 1968, pp. 128 y ss.

rio de Magia, como atinadamente indica Benjamin H. Barton, está exento de supervisión por parte de sus propios gobernados “porque los magos (a semejanza de nosotros, los pobres *muggles*) típicamente dependen de la prensa para obtener información fuera de su experiencia cotidiana”<sup>294</sup>. Luego, la comunidad mágica carece de una importante herramienta para el control democrático del poder público.

Pero aún hay más. Con miras a asegurar que Dumbledore mantendrá la discreción que exige el Ministerio de Magia, Fudge designa a Dolores Umbridge –subsecretaria del ministro– como *Suma Inquisidora de Hogwarts*. Pese a que el veterano mago debe someter todos sus actos al escrutinio de esta funcionaria, la censura que Umbridge ejerce sobre Harry Potter resulta todavía más brutal. Durante una clase, Umbridge discute con Harry en relación a Voldemort, y la bruja decide castigarlo por “divulgar mentiras repugnantes y asquerosas” relacionadas con el hecho de que “cierto mago tenebroso ha resucitado” (*OF*, pp. 279 y 256). El castigo que recibe el joven se encuentra claramente vinculado con el imaginario kafkiano<sup>295</sup>: Harry debe escribir una y otra vez *no debo decir mentiras* con una pluma que le entrega Umbridge, cuya propiedad mágica consiste en emplear la sangre de quien escribe como tinta, al tiempo que graba las palabras escritas, “como trazadas por un bisturí”, en la mano del infortunado o infortunada que la emplea (*OF*, pp. 279-280).

La injerencia del Ministerio de Magia en la formación de la opinión pública no se detiene en la campaña de descrédito instaurada contra Harry y Dumbledore (o en la tortura que sobre el muchacho ejerce reiteradamente Dolores Umbridge), sino que incluso alcanza el extremo de *prohibir el acceso a la información* sobre los hechos relacionados con Voldemort que ambos denunciaban. Puesto que *El Profeta* guarda silencio en torno a tales sucesos, Hermione insta a Harry Potter para que publique su versión de los hechos en *El Quisquilloso* (*The Quibbler*)<sup>296</sup>, una revista abiertamente sensacionalista publicada por el padre de una alumna de la casa de Ravenclaw, Luna Lovegood. Al día siguiente en que la entrevista es puesta en circulación, Dolores Umbridge, en su calidad de Suma Inquisidora de Hogwarts, expide el siguiente decreto:

#### POR ORDEN DE LA SUMA INQUISIDORA DE HOGWARTS

Cualquier estudiante al que se sorprenda en posesión de la revista *El Quisquilloso* será expulsado del Colegio. Esta norma se ajusta al Decreto de Enseñanza n.º. 27. Firmado: Dolores Umbridge. Suma Inquisidora (*OF*, p. 600).

La vulneración de relevantes principios que informan el sistema democrático de gobierno –la libertad de pensamiento, la libertad de expresión y el llamado *poli-centrismo* (esto es, aquella estructura de los medios de comunicación que se apoya en múltiples centros de opinión y difusión informativa)<sup>297</sup>– en la sociedad mágica es evidente. Sin embargo, el dilema ético que plantea la situación política descrita por J. K. Rowling en el enfrentamiento protagonizado, en un bando, por Harry y Dumbledore; y, en el otro, por el Ministerio de Magia y algunos de sus funcionarios, no admite una solución sencilla. Cornelius Fudge sostiene en un principio que no está dispuesto a permitir que los profesores de Hogwarts consigan “*sembrar pánico*” en forma tal que desequilibre la paz social alcanzada por la comunidad mágica. Fudge, aparentemente, se encuentra ante un conflicto de *razón de estado* que lo coloca ante la disyuntiva de emplear los medios más eficaces a su alcance, aunque puedan ser moralmente condenables, para preservar la estabilidad imperante en la convivencia entre los magos y las magas.

*A giant in might, where might is right* (un gigante en el poder, donde el poder es derecho). Tal es la descripción del *Leviathan* –la ballena– que sella la antología de citas con la que Herman Melville encabeza *Moby Dick* y, sin duda, también la que mejor se ajusta a su homóloga hobbesiana –la *civitas*– cuando es apreciada bajo la norma de la razón de estado<sup>298</sup>. La definición clásica de dicha norma fue acuñada por Giovanni Botero en *Della Ragion di Stato* (1589), obra en que aparece perfilada como aquella “noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar” (*notizia di mezi atti a fondare, conservare, e ampliare*) un “dominio firme sobre los pueblos” (*do-*

<sup>294</sup> Barton, Benjamin H., “Harry Potter and the Half-Crazed Bureaucracy”, *Michigan Law Review*, Vol. 104, Núm. 6, Mayo de 2006, p. 1534.

<sup>295</sup> Me refiero, evidentemente, al relato que lleva por título *In der Strafkolonie* (*En la Colonia Penitenciaria*).

<sup>296</sup> Aunque la palabra *quisquilloso* guarda cierta semejanza gráfica con el término inglés *quibbler*, sus contenidos no se corresponden cabalmente. *Quisquilloso* es aquella persona que repara en quisquillas (pequeñeces). *Quibbler*, en cambio, es quien argumenta sobre cuestiones triviales, pero también aquel razona sobre la base de sofismas o equívocos.

<sup>297</sup> Cfr. Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, cit., pp. 96 y ss.

<sup>298</sup> Melville, Herman, *Moby Dick*, edición de Charles Child Walcutt, Nueva York, Bantam, 1981, p. 11.

*minio fermo sopra popoli*)<sup>299</sup>. Coartada premoderna del recurso al secreto y la mentira en la esfera pública, la razón de estado constituye a la necesidad política en argumento justificante de la inmoralidad en los medios empleados con miras a alcanzar los fines perseguidos por quienes gobiernan sobre una comunidad determinada. Machiavelli –un autor cuya influencia fue decisiva en el desarrollo de la tradición del pensamiento político enfocada a la razón de estado– declara en este sentido que al “organizador prudente” de una república, “aunque le acusen los hechos, le excusan los resultados” (*accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi*), toda vez que “cuando éstos sean buenos [...], siempre le excusarán” porque “se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer”<sup>300</sup>.

Las razones de estado no han desaparecido de nuestro horizonte histórico. Para mostrar la permanencia de los problemas inscritos en el discurso de la razón de estado, hoy en día podemos recurrir al imaginario sartreano: al igual que en los tiempos en que escribía Machiavelli, Jean Paul Sartre nos muestra en su universo dramático que los políticos contemporáneos no pueden eludir la responsabilidad de, cuando menos ocasionalmente, tener “las manos sucias” y sumergirse “hasta los codos” en “la mierda y la sangre”, toda vez que resulta imposible “gobernar inocentemente”<sup>301</sup>. Inspirado en Sartre, Dennis Thompson (entre otros autores) ha reenfocado la cuestión hacia las democracias contemporáneas y ha rebautizado la razón de estado (a secas) como *el problema de las manos sucias democráticas* (también conocido sencillamente como *el problema de la razón de estado democrática*). Según Thompson, bajo contextos democráticos cabe distinguir dos supuestos cuando un funcionario obra inmoralmente en nombre del interés público: primero, si obtiene el consentimiento de los ciudadanos, no resulta responsable de sus actos a título personal; segundo, si actúa al margen de dicha anuencia, violenta el proceso democrático y debilita las condiciones del discurso ético que funda dicho régimen político<sup>302</sup>.

La primera hipótesis reviste mayor interés en tanto que su aceptación nos llevaría concluir, como lo hace el propio Thompson, que “las manos sucias democráticas son menos malas que las manos lisa y llanamente sucias”<sup>303</sup>. Bajo esta perspectiva, si los funcionarios “actúan con el consentimiento democrático de los ciudadanos, entonces no se les puede imputar más responsabilidad que a éstos”<sup>304</sup>. Contrariamente a lo que he venido argumentando hasta ahora, la aquiescencia ciudadana –previa, concomitante o posterior al acto evaluado<sup>305</sup>– justificaría entonces ciertas excepciones a un modelo de justicia fundado en los derechos humanos (verbigracia, con objeto de proteger la seguridad colectiva o el bien público), y la ética pública resultaría dividida en dos esferas diferenciadas: una que evaluase las acciones públicas desde la perspectiva del estado de cosas que pudiesen desencadenar sobre la comunidad política, y otra que atendiese a los principios normativos inscritos en los aludidos derechos. Así, en cuanto ciudadanos o ciudadanas co-responsables en la preservación de la comunidad, perennemente nos encontraríamos en el filo de la distinción weberiana entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad*.

Para Weber, “[h]ay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) ‘el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios’, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción”<sup>306</sup>. Desde esta segunda perspectiva –conocida asimismo como *ética consecuencialista*–, la medida de la bondad o corrección de nuestra conducta consiste en el grado en que alcanza o produce las mejores conse-

<sup>299</sup> Botero, Giovanni, *Della ragion di Stato*, en IBID, *Della ragion di Stato e Delle Cause della Grandezza delle Città*, Bologna, Arnaldo Forni, 1990, I, 1. En términos parecidos, Settala distingue entre dos clases de razones de estado: “una que enseña los medios adecuados para conservar la forma de una república, y otra que los aplica”. La primera es “el hábito o facultad de conocer los medios y modos convenientes para establecer o conservar cualquier forma de república”; la segunda consiste en “el hábito y facultad de poner en obra tales medios y modos”. Settala, Lodovico, *Della Ragion di Stato*, cit., Libro I, cap. I.

<sup>300</sup> Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., libro I, cap. 9.

<sup>301</sup> Me refiero a aquel impresionante pasaje de *Les mains sales* (“Las manos sucias”) en que el líder revolucionario Hoederer confronta al joven comunista Hugo, cuya *pureza de principios* le parece “una idea de fakir y de monje” que “sirve de pretexto para no hacer nada”. Sartre, Jean Paul, *Les mains sales: pièce en sept tableaux*, Paris, Gallimard, 1978, Cuadro V, Escena III.

<sup>302</sup> Cfr. Thompson, Dennis, *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, cit., pp. 25-26.

<sup>303</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>304</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>305</sup> *Idem*, pp. 40 y ss.

<sup>306</sup> Weber, Max, “La política como vocación”, en IBID, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2002, p. 165.

cuencias posibles (por ejemplo, dentro del ámbito político, según la paz, la felicidad, la igualdad o la riqueza que puedan obtenerse mediante la acción evaluada)<sup>307</sup>. El consecuencialismo organiza la acción pública flexiblemente, conforme a pautas prudenciales o estratégicas. Sobre esta base, algunas posturas consecuencialistas consideran aceptable cierta suerte de inmoralidad, considerada *propia* de la función pública, que no está orientada hacia los objetivos personales de quien la comete, sino que se encuentra motivada por la búsqueda del bien común.

Llevar la separación entre la ética de la convicción (o *deontológica*) y la actividad política hasta ese extremo, empero, conlleva una radicalización de las premisas consecuencialistas difícilmente sostenible. Aunque Weber se inclinó preferentemente por la ética de la responsabilidad, jamás afirmó que ésta fuera incompatible con los principios de una ética de la convicción. Los principios éticos no conducen indefectiblemente a la esclerotización de la acción política. “[U]n hombre de convicciones”, aclara Francisco Laporta, “no tiene que ser dogmático ni fanático; puede ser autocrítico con ellas y tenerlas siempre sometidas a un claro examen racional”<sup>308</sup>. Además, los derechos humanos representan un límite infranqueable en este ámbito, que nunca debe ser superado pese a que un político o gobernante regule su actuación conforme a la ética de la responsabilidad.

Para efectos de una valoración de las circunstancias en que J. K. Rowling coloca a Cornelius Fudge, esto significa que los principios anteriormente mencionados (libertad de pensamiento, libertad de expresión y *poli-centrismo*), entre otros cánones éticos que regulan la actividad política (en forma destacada, los contenidos valorativos de los derechos humanos), pueden ajustarse a las necesidades de los tiempos –puesto que, como toda creación humana, se encuentran sujetos a un proceso dinámico de evolución– sin que ello implique una justificación de *bandazos arbitrarios* o *caprichosos* en las actitudes ético-políticas. Por el contrario, el político que norma su acción pública conforme a una ética de responsabilidades puede encontrar mayores dificultades para encuadrarla dentro de un marco valorativo en vista del fenómeno conocido como *heterogénesis de los fines*: las decisiones públicas se encuentran gobernadas por un amplio margen de incertidumbre en los resultados, puesto que producen efectos no queridos (e incluso contrarios a los queridos) que no se encontraban previstos (y que, en algunos casos, es imposible prever) originalmente<sup>309</sup>.

Las acciones de Fudge, por consiguiente, resultan inaceptables tanto desde el punto de vista de la democracia como desde las exigencias inherentes al modelo de Estado de Derecho: sobre la base de la máxima que reza que *el fin justifica los medios*, el ministro de magia no sólo atropelló principios fundamentales del juego democrático, sino que atentó contra la dignidad de Harry y Dumbledore al instrumentalizarlos con miras al *turbio* (calificativo que empleo intencionadamente como antónimo de las voces *claro* o *transparente* en el sentido democrático antedicho) objetivo de mantener una estabilidad social que, por otra parte, parece difícilmente asequible ocultando a la población las operaciones de una peligrosa organización criminal que, al paso del tiempo, arroja la comunidad mágica hacia una crispada situación de guerra civil cuya amenaza se cierne también sobre los *muggles*, encarnada en toda suerte de desastres y atrocidades: desde la caída de un puente que despeña docenas de automóviles a las profundidades del río que corre debajo, hasta violentos asesinatos en que la víctima aparece “en una habitación cerrada con llave por dentro” para desconcierto de la policía (*MP*, pp. 9 y ss.).

En suma, es cierto que las reglas modernas aplicables al juego político (verbigracia, la publicidad, la deliberación, o la legalidad) se encuentran, bajo la óptica de la responsabilidad, sujetas a interpretaciones prudenciales que dependen de bienes y valores distintos a la justicia (por ejemplo, la necesidad o la excepcionalidad). Incluso un liberal como John Locke previó la conveniencia de un *poder de prerrogativa* que confiere a su titular –generalmente, el órgano ejecutivo del gobierno– la facultad de “actuar a discreción para el bien público”<sup>310</sup>. No obstante, el modelo de Estado de Derecho no permite, en obsequio de la democracia, que dichas interpretaciones sean ejercidas en forma incontrolada: más bien, a la inversa, les somete a la disciplina de la racionalidad (mediante el escrutinio judicial) y del pluralismo (por vía de la vigilancia parlamentaria).

<sup>307</sup> Laporta, Francisco, *Entre el derecho y la moral*, cit., p. 130.

<sup>308</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>309</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>310</sup> Locke, John, *The second treatise of government*, cit., cap. XIV, §159-160. Dos elementos son constantes en los distintos planteamientos sobre poderes discrecionales del Estado: por un lado, la *libertad* conferida a un órgano público para elegir entre distintas opciones respecto a determinadas materias; por otro, la delimitación de dicha libertad dentro de un *marco normativo*. No debe confundirse, entonces, la propuesta lockeana de un poder facultado para actuar a discreción en pro del bien común (*Power to act according to discretion, for the public good*) con una autorización para la actuación arbitraria de los agentes públicos.

Tales controles –como veremos en su oportunidad– no existen en la comunidad mágica, pero ello no obsta para que concluyamos, frente a aquellos políticos que eligen actuar como el ministro de magia y los teóricos que optan por justificarlos (puesto que contamos con diversos especímenes de unos y otros), proclamando la vigencia del añejo argumento kantiano que tiende a la complementariedad entre los principios y las responsabilidades (o, dicho sea en términos más generales, entre la *ética* y la *política*):

No puede existir [...] ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica [...] La política dice: “Sed astutos como la serpiente”. La moral añade (como condición limitativa): “y cándidos como las palomas”. [...] El dios-término de la moral no cede ante Júpiter (el dios-término del poder), pues éste está todavía bajo el destino, es decir, la razón no tiene suficiente luz para dominar la serie de causas antecedentes que, siguiendo el mecanismo de la naturaleza, permitan con seguridad anticipar el resultado feliz o desgraciado de las acciones y omisiones de los hombres [...] Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella [...] la política es toda la sabiduría práctica y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ahora bien, yo puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un *moralista político*, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado<sup>311</sup>.

Por lo que atañe al segundo problema que destacué en este mismo inciso –la crítica contra la formación de una opinión pública hetero-dirigida–, Rowling previene a sus lectores sobre los peligros subyacentes al depósito de una confianza ilimitada sobre los profesionales de la información, fundamentalmente, mediante la representación satírica de Rita Skeeter, una reportera del diario *El Profeta*. La primera aproximación a este personaje genera en el lector la impresión de una profesional autónoma, comprometida con las responsabilidades democráticas que entraña el ejercicio del periodismo. Arthur Weasley –padre de Ron y funcionario del Ministerio– comenta que la periodista gusta de “husmear” en busca de “líos ministeriales” para “informar en el periódico”, mientras que su hijo Bill –quien también trabaja como funcionario en el banco Gringotts– apunta que “Rita Skeeter nunca deja bien a nadie” (CF, pp. 140-141). Tal pareciera que, en la comunidad mágica, el poder público respondiera a las aspiraciones ilustradas de publicidad, desnudo ante una libertad de expresión y prensa capaz de denunciar cualquier abuso o corrupción.

No obstante, el desarrollo del relato pronto desmiente esta impresión inicial, y lo que parecía empeño democrático termina por manifestarse como mera marrullería mediática. En la sociedad mágica es plenamente aplicable la crítica con la cual Javier de Lucas arremete contra nuestras modernas *democracias televisivas*: la ilusión de la máxima transparencia, con su catarata de denuncias y escándalos, en ocasiones opera contra el juego democrático al convertir el espacio público en espectáculo<sup>312</sup>. El ímpetu efectista que mueve a Skeeter se hace evidente en la entrevista que sostiene con Harry Potter cuando éste sorpresivamente –y contra su voluntad– es elegido como contendiente en el Torneo de los Tres Magos. Harry repara pronto en que Skeeter cínicamente pasa por alto sus declaraciones, adornándolas –o, de plano, tergiversándolas– a su antojo. La *pluma a vuelapluma* (*Quick-Notes Quill*) que emplea la reportera construye historias totalmente apartadas de los acontecimientos *reales* que conforman la fábula:

–Probando: mi nombre es Rita Skeeter, periodista de *El Profeta*.

Harry bajó de inmediato la vista a la pluma. En cuanto Rita Skeeter empezó a hablar, la pluma se puso a escribir, deslizándose por la superficie del pergamino:

*La atractiva rubia Rita Skeeter, de cuarenta y tres años, cuya despiadada pluma ha pinchado tantas reputaciones demasiado infladas...*

–Divinamente –dijo Rita Skeeter una vez más.

[...]

–Bien, Harry, ¿qué te decidió a entrar en el Torneo?

<sup>311</sup> Kant, Immanuel, “Sobre la paz perpetua”, cit., p. 170-172.

<sup>312</sup> De Lucas, Javier, “De secretos, mentiras y razones del Estado”, cit., p. 26.

-Eh... -volvió a vacilar Harry, pero la pluma lo distraía. Aunque él no hablara, se deslizaba por el pergamino a toda velocidad, y en su recorrido Harry pudo distinguir una nueva frase:

*Una terrible cicatriz, recuerdo del trágico pasado, desfigura el rostro por lo demás muy agradable de Harry Potter, cuyos ojos...*

[...]

-¿Piensas que el trauma de tu pasado puede haberte empujado a probarte a ti mismo, a intentar estar a la altura de tu nombre? ¿Crees que tal vez te sentiste tentado de presentarte al Torneo de los Tres Magos porque...?

-Yo no me presenté -la cortó Harry, empezando a enfadarse.

-¿Recuerdas algo de tus padres?

-No.

-¿Cómo crees que se sentirían ellos si supieran que vas a competir en el Torneo de los Tres Magos? ¿Orgullosos? ¿Preocupados? ¿Enfadados?

Harry estaba ya realmente enojado. ¿Cómo demonios iba a saber lo que sentirían sus padres si estuvieran vivos? Podía notar la atenta mirada de Rita Skeeter. Frunciendo el entrecejo, evitó sus ojos y miró las palabras que acababa de escribir la pluma.

*Las lágrimas empañan sus ojos, de un verde intenso, cuando nuestra conversación aborda el tema de sus padres, a los que él a duras penas puede recordar.*

-¡Yo no tengo lágrimas en los ojos!- dijo casi gritando (CF, pp. 272-273).

Para el alivio de Harry, Dumbledore interrumpe la entrevista. Sin embargo, esto no es óbice para que Skeeter publique su *historia*, "que resultó ser no tanto un reportaje sobre el Torneo como una biografía de Harry bastante alterada". El artículo de Skeeter provoca "ardores en el estómago" de Harry suscitados por la "vergüenza", puesto que "lo retrataba diciendo un montón de cosas que él no recordaba haber dicho nunca", transformando sus interjecciones vacilantes "en frases prolijas y empalagosas" (CF, p. 281). A partir de ese momento, Skeeter emprende una campaña de acoso sobre el joven hechicero y quienes le rodean, bajo la que ninguna faceta de sus vidas escapa a la vivisección periodística. El mundo de Harry Potter se superpone así a la sociedad *pesadillesca* descrita por George Orwell en *Nineteen Eighty-Four*. Mientras que, en la Oceanía sometida al arbitrio del Gran Hermano, la vida de Winston Smith es escrutada por las *telepantallas*; en los jardines de Hogwarts Rita Skeeter se transforma clandestinamente en un escarabajo -contra las normas que ordenan a los magos y las magas que adquieren esta habilidad registrarse ante las autoridades correspondientes- para penetrar a hurtadillas en la intimidad de sus víctimas y, después, ventilarla groseramente en *primicias* que la exhiben bajo su aspecto más grotesco (CF, pp. 629-630). Uno y otro escenario, empero, presentan una importante diferencia: mientras que en Oceanía la finalidad de la vigilancia es el control *per se*, en Hogwarts tiene por objeto satisfacer las demandas del gran teatro mediático.

Más adelante, entre los perjudicados por el ejercicio sesgado del periodismo que realiza Skeeter también se encuentran Hagrid (por su ascendencia entre los gigantes), Hermione (por haber importunado a la reportera en cierta ocasión) e incluso, póstumamente, Dumbledore. Hermione, no obstante, consigue una *tregua mediática* para sus allegados al descubrir la forma como la periodista espía a sus víctimas. Tras amenazarla con presentar una denuncia por transformarse en escarabajo ilegalmente, Hermione la obliga a "estar calladita un año entero" (CF, p. 630). Transcurrido ese plazo, una arruinada Skeeter revelaría a la propia Hermione que el ideario que inspira al principal rotativo de la comunidad mágica se reduce, sencillamente, a consolidar (y fortalecer) el volumen de sus ventas:

-¿Quieres que escriba una crónica sobre lo que Harry dice de Aquel-que-no-debe-ser-nombrado? -le preguntó Rita a Hermione con un hilo de voz.

-Sí, exacto. La verdadera historia. Con pelos y señales. Como la cuenta Harry. Te proporcionará todos los detalles, te dará los nombres de los mortifagos no identificados a los que vio allí, te dirá qué aspecto tiene ahora Voldemort [...]

La periodista secó su mugriento impermeable sin dejar de mirar atónita a Hermione. Entonces dijo lisa y llanamente:

-*El Profeta* no lo publicará. Por si no lo habías notado, nadie se traga ese cuento chino. Todo el mundo cree que Harry delira. Pero si me dejas contar la historia desde esa perspectiva...

-¡Estamos hartos de historias sobre cómo Harry perdió la cabeza! -exclamó Hermione con enfado-. ¡De éstas tenemos demasiadas, gracias! ¡Quiero que le den una oportunidad de decir la verdad!

-No hay demanda para una historia así- repuso Rita con frialdad.

-Lo que quieres decir es que *El Profeta* no la publicará porque Fudge no lo permitirá -aclaró Hermione con fastidio.

-De acuerdo, Fudge presiona a *El Profeta*, pero a fin de cuentas viene a ser lo mismo. No publicarán una historia que dé una imagen favorable de Harry. A nadie le interesa leerla. No está acorde con el humor del público [...]

-Entonces *El Profeta* sólo sirve para contar a la gente lo que quiere oír, ¿no? -dijo Hermione en tono cáustico.

Rita volvió a enderezarse en la silla, con las cejas arqueadas, y se terminó de un trago la copa de whisky de fuego.

-A *El Profeta* sólo le interesa vender, so boba -le espetó (OF, pp. 585-586).

Los servicios informativos de la comunidad mágica, en resumen, están afectados por tres grandes vicios: primero, el control que los poderes públicos ejercen sobre ellos; segundo, la violación a la privacidad de las personas en que incurrir de manera constante y, por último -íntimamente vinculado con el anterior- los criterios mercantiles que norman su actuación. Dejando a un lado el primer aspecto -que ya ha sido tratado-, la cuestión de las invasiones mediáticas a la intimidad nos remonta a aquella institución jurídica que Samuel Warren y Louis Brandeis exquisitamente definirían como *el derecho a que nos dejen en paz (the right to be let alone)*, a conservar para nosotros aquello que es "susurrado en el gabinete" y evitar que sea "proclamado por los tejados"<sup>313</sup>. Aunque el ordenamiento de la comunidad mágica prevé algunos medios para proteger dicho derecho -en forma destacada, el registro de los *animagos* y las *animagas* ante una agencia pública, el Departamento Contra el Uso Indevido de la Magia (PA, pp. 292-293; CF, pp. 427-428)-, éstos son a todas luces insuficientes. La protección de la intimidad de las personas requiere como mínimo, según apuntan los mismos Warren y Brandeis, la previsión de la reparación de daños en todos los supuestos y, en los casos especialmente graves, una acción preventiva que impida que la vulneración a la vida privada sea consumada<sup>314</sup>.

La situación del mundo mágico nos muestra asimismo que la prensa puede estar constreñida no sólo por el poder estatal, sino también por la estructura económica en la cual se encuentra inserta. Owen Fiss formula un diagnóstico puntual sobre este problema: al igual que otros empresarios, "los propietarios de periódicos, de televisiones o emisoras de radio buscan maximizar los ingresos y minimizar los costes [...] quieren obtener un beneficio, y sus decisiones acerca de qué debe ser objeto de información y cómo debe informarse están determinadas en gran medida por ese deseo"<sup>315</sup>. Pensemos, por ejemplo, en el impacto que la publicidad ejerce sobre los servicios informativos. Las empresas de los medios de comunicación tienden a cuidar que el contenido de la información que proveen incrementa, y no impida, la venta de los productos anunciados. Bajo la presión de la mercadotecnia, tales empresas intentan atraer a determinadas "audiencias objetivo" que se definen en función de su poder adquisitivo y su susceptibilidad ante las campañas publicitarias. Evidentemente, no existe una relación necesaria entre tales estrategias de ventas y la provisión al electorado de información pertinente para adoptar decisiones libres y sensatas sobre los asuntos que atañen a la cosa pública. Los mecanismos del mercado no están proyectados para satisfacer plenamente las exigencias democráticas. De ahí que, a la par del deber *negativo* a cargo de las agencias estatales consistente en respetar la libre expresión de ideas en una prensa plural, resulte indispensable instrumentar un deber *positivo* orientado a corregir las desviaciones que, con relación a la provisión de información oportuna y veraz, la economía de mercado imprime sobre los regímenes democráticos. Fiss lleva razón al establecer que, en esta materia, el Estado "debe actuar como un poder de contrapeso muy necesitado, para neutralizar la distorsión del debate público atribuible al mercado y así preservar las condiciones esenciales de la democracia"<sup>316</sup>.

<sup>313</sup> Warren, Samuel y Brandeis, Louis, "The right to privacy", *Harvard Law Review*, Vol. IV, Núm. 5, Diciembre de 1890, p. 95. En realidad fue el juez Thomas A. Cooley quien por vez escribiera sobre un "derecho a ser dejado en paz", pero corresponde a Warren y Brandeis el mérito de haber asentado sus bases institucionales como instrumento jurídico para la protección de la intimidad de la persona.

<sup>314</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>315</sup> Fiss, Owen, *The irony of free speech*, cit., p. 52. Véase también, del propio autor, "Why the State", *Harvard Law Review*, Vol. 100, Núm. 4, Febrero de 1987, pp. 787 y ss.

<sup>316</sup> *Idem*, p. 788.

Puesto que ninguno de estos deberes –tanto el negativo como el positivo– es satisfecho por la autocracia imperante sobre la comunidad mágica, podemos concluir que, en lo referente al estatuto jurídico-político de la prensa, los magos y las magas están sujetos al yugo totalitario. “El objeto ideal de la dominación totalitaria”, enseña Hannah Arendt, “no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad empírica) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)”<sup>317</sup>. Los regímenes totalitarios engendran voluntades adulteradas y enjauladas que no pueden escapar del engaño propagandístico y, por lo tanto, generan una opinión que está *en el público*, pero que de ninguna manera es *del público*<sup>318</sup>. De manera similar, la sociedad en que Harry Potter se desenvuelve, entre el secreto impuesto por los poderes públicos y las astucias mercantiles que norman el obrar de los representantes de los medios de comunicación, impide la verificación de lo verdadero y, de esta forma, atrofia la libertad de opinión. También en el mundo mágico *la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud, y la ignorancia es la fuerza*<sup>319</sup>. Resta preguntarnos hasta qué punto las sociedades en las que vivimos son, en estos aspectos, realmente distintas de aquella dibujada por J. K. Rowling (o George Orwell).

### 3.3. Las veleidades de la ley mágica

El contraste conceptual entre el *gobierno de los hombres* y el *gobierno de las leyes* constituye un lugar común en la Filosofía Política mediante el cual se pretende significar que, ante la imposibilidad de establecer una garantía firme de que el gobernante, a título personal, actuará de manera prudente, justa y sabia –a fin de cuentas, *sobre los corazones nadie manda*–, corresponde al Derecho la función de proteger a la persona frente a las posibles arbitrariedades de quien ejerce el poder. La distinción entre ambas modalidades del “*gobierno*” encuentra uno de sus fundamentos más difundidos en aquel pasaje de la *Política* en que Aristóteles declara que el punto de partida de su investigación reside en discernir “si acaso conviene más ser gobernados por el mejor hombre que por las mejores leyes”, puesto que “a los que opinan que lo conveniente es la monarquía les parece que las leyes dicen sólo lo general, pero no dan disposiciones para los casos concretos; y, como cualquier arte, resulta ingenuo mandar según la letra de las normas”. El Estagirita responde a quienes sostienen semejante parecer que “también los gobernantes deben tener esa razón general”, amén de que “es mejor aquello a lo que no se asocia lo pasional que aquello a que le es algo connatural”: la superioridad del aludido *gobierno de las leyes* radica, por tanto, en que el influjo de las pasiones “no se encuentra” en la legislación, mientras que “toda alma humana lo tiene necesariamente”<sup>320</sup>.

Las fuentes de esta conocida tesis aristotélica, en realidad, pueden remontarse a la filosofía platónica. En palabras de George Sabine: “La diferencia fundamental entre la teoría de la *República* y la de *Las Leyes* consiste en que el estado ideal de aquella es un gobierno ejercido por hombres especialmente seleccionados y preparados, sin la traba de ninguna norma general, en tanto que el estado que se bosqueja en la última de esas obras es un gobierno en el que la ley es suprema, y tanto el gobernante como el súbdito están sometidos a ella”<sup>321</sup>. Tanto la argumentación de Aristóteles como la evolución apreciable en el pensamiento de Platón reflejan la utilidad del concepto de un *gobierno de las leyes* como instrumento discursivo para limitar la voluntad arbitraria de las autoridades. Tal es el fundamento de la relevancia que, también para efectos prácticos, reviste la distinción teórica entre uno y otro modelo, misma que fue evidenciada por James Harrington en los siguientes términos:

[...] si la libertad de un hombre consiste en el imperio de su razón, la ausencia de ella le envilecería en la esclavitud de sus pasiones; así como la libertad de una república consiste en el imperio de sus leyes, la ausencia de ellas le corrompería en la codicia de los tiranos. Éstos son, en mi concepto, los principios sobre los cuales Aristóteles y Tito Livio [...] fundaron su aserto en torno a que una república es un imperio de leyes y no de hombres<sup>322</sup>.

<sup>317</sup> Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, 1976, p. 474.

<sup>318</sup> Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, cit., p. 100.

<sup>319</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, cit., p. 745.

<sup>320</sup> Aristóteles, *Política*, cit., 1286 a.

<sup>321</sup> Sabine, George, *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 61.

<sup>322</sup> Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana*, cit., p. 170.

La tradición republicana reconoce que el imperio de la ley, en cuanto sirve a la proscripción de toda forma injusta de dominación, entraña una de las condiciones esenciales de legitimidad del Estado. En las páginas previas hemos establecido que la libertad como no-dominación dispone un estatus subjetivo e intersubjetivo que provee a toda persona de una percepción de independencia e inmunidad frente a otros seres humanos, de forma que los espacios para el ejercicio de la autonomía moral no residan en manos ajenas, ni dependan de la gracia de terceros. La libertad como no-dominación procura así a la persona una situación de seguridad en la convivencia social: cada uno sabe a qué atenerse, puede calcular las consecuencias jurídicas de sus actos y prever los beneficios que obtendrá del ejercicio de sus derechos. Machiavelli refiere que la “utilidad común que se deriva de la vida en libertad” (republicana) radica en poder gozar de nuestros bienes “sin sospecha alguna” y sin aprensión por la propia persona<sup>323</sup>. Aproximadamente dos siglos después, Montesquieu manifestaría una opinión similar a la del florentino: “La libertad política de un ciudadano depende de esa tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad [*cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté*]. Y para que exista esa libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”<sup>324</sup>.

El imperio de la ley es la herramienta normativa que sirve al Estado de Derecho para la realización de dicha *seguridad*, esto es, del valor específico de aquellos ordenamientos jurídicos enfocados a crear un ámbito de confianza o ausencia de temor en las relaciones sociales para una efectiva realización de la autonomía moral, de modo que ésta sea garantizada frente a la violencia (potencial o real) que puedan ejercer los demás. La seguridad jurídica, por consiguiente, es el criterio del que se sirve la ética pública para hacer posible la libertad a través del Derecho<sup>325</sup>. Dicho valor se concreta en dos vertientes, una *subjetiva* y otra *objetiva*<sup>326</sup>. Su *dimensión subjetiva* se manifiesta en la apacibilidad o el sosiego que una persona obtiene a partir de la certeza del Derecho, en tanto proyección sobre las situaciones individuales de las garantías englobadas bajo la *dimensión objetiva*. Esta segunda dimensión de la seguridad jurídica se encuentra conformada por exigencias de *corrección estructural* (formulación adecuada de las normas del ordenamiento jurídico) y *corrección funcional* (cumplimiento del Derecho por sus destinatarios y, especialmente, por los órganos de su aplicación). Entre las condiciones de corrección estructural, según enseña Antonio Enrique Pérez-Luño, se cuentan las siguientes<sup>327</sup>:

- a) *lex promulgata*, que ordena la publicación de las normas jurídicas para que la ley sea conocida por sus destinatarios, quienes de otra forma no podrían cumplirla<sup>328</sup>;
- b) *lex manifesta*, que alude a la necesidad de que las normas sean comprensibles y rehúyan las expresiones ambiguas, equívocas u oscuras que puedan confundir a quienes deben observarlas<sup>329</sup>;
- c) *lex plena*, que señala entre los objetivos primarios del Derecho la formulación de soluciones a los problemas que plantea la convivencia humana y, consecuentemente, ordena evitar, en la medida de lo posible, la existencia de vacíos normativos (lagunas);
- d) *lex stricta*, que reserva a la ley, en cuanto norma general y promulgada por el Parlamento, la definición de los aspectos básicos del estatus jurídico de los ciudadanos (por ejemplo, los derechos y libertades fundamentales, las causas de responsabilidad criminal y los supuestos de exigibilidad de las prestaciones personales y patrimoniales);

<sup>323</sup> Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., libro I, cap. 16.

<sup>324</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, en IBID, *Œuvres de Monsieur de Montesquieu, nouvelle édition, revue, corrigée & considérablement augmentée par l'auteur*, Londres, Nourse, 1767, Vol. I-II, libro XI, cap. VI.

<sup>325</sup> Peces-Barba, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 246.

<sup>326</sup> Cfr. Pérez Luño, Antonio-Enrique, *La seguridad jurídica*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 20 y ss. Para una síntesis de estos conceptos, véase, del mismo autor, “Seguridad jurídica”, en AAVV (Garzón Valdés, Ernesto y Laporta, Francisco, eds.), *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Boletín Oficial del Estado, 1996, pp. 483 y 484.

<sup>327</sup> Pérez Luño, Antonio-Enrique, *La seguridad jurídica*, cit., pp. 23 y ss.

<sup>328</sup> “[S]in leyes escritas”, advierte el Marqués de Beccaria, “no tomará jamás una sociedad forma fija de gobierno, en donde la fuerza sea un efecto del todo y no de las partes: en donde las leyes inalterables [...] no se corrompan pasando por el tropel de los intereses particulares”. A continuación, pregunta a sus lectores: “¿Pues cómo resistirán las leyes a la fuerza inevitable del tiempo de las pasiones, si no existe un estable monumento del pacto social?”. Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, cit., cap. V.

<sup>329</sup> Según el mismo Beccaria, “es un mal [...] cuando las leyes están escritas en una lengua extraña para el pueblo, que lo ponga en la dependencia de unos pocos, no pudiendo juzgar por sí mismo cuál será el éxito de su libertad o de sus miembros en una lengua que forma de un libro público y solemne uno cuasi privado y doméstico [...]”. *Ibidem*.

- e) *lex previa*, que manda la sujeción de la conducta humana exclusivamente a aquellas normas que hayan sido dictadas con suficiente anticipación, de manera que siempre sea posible prever los efectos de los comportamientos jurídicamente regulados (prohibición de retroactividad), y
- f) *lex perpetua*, que dispone la estabilidad del Derecho como un presupuesto básico para generar un clima de confianza en sus contenidos.

Sin embargo, las amenazas contra la propia seguridad no provienen exclusivamente de otros ciudadanos y ciudadanas, sino también –y sobre todo, como lo demuestra la insistencia moderna en la limitación del poder público– de aquellas agencias legislativas, administrativas y judiciales que pueden afectar con sus actos normativos nuestras vidas y nuestras haciendas<sup>330</sup>. Los requerimientos objetivos de corrección estructural y funcional de las normas jurídicas atienden a la idea de imperio de la ley en su sentido más fuerte, que se traduce en la exigencia de que *también las autoridades, y no sólo nuestros conciudadanos, se sometan a normas jurídicas preestablecidas*. A la luz de la exigencia de seguridad jurídica, el imperio de la ley ordena que todo acto de ejercicio de autoridad sea realizado *según la ley*: el poder público debe sujetarse al Derecho<sup>331</sup>.

El sufrimiento que acarrea la incertidumbre respecto a las facetas fundamentales de nuestra existencia –el sustento, la integridad física, la expresión de nuestras ideas o incluso la conservación de la vida misma– es un tema persistente en la distopía literaria. Las distopías clásicas de Orwell, Huxley y Zamyatin hicieron hincapié en los peligros provenientes de unos poderes públicos liberados de cualquier control normativo o institucional. Hacia las últimas décadas del siglo XX, en cambio, el énfasis se trasladó hacia la arbitrariedad desplegada por las grandes empresas, con la connivencia (o frente a la impotencia) del Estado<sup>332</sup>. Tomemos por caso *He, She and It*, de Marge Piercy; y *The Parable of the Sower*, de Octavia Butler. Piercy describe un escenario en que veintitrés mega-corporaciones se han repartido el mundo, ocupando enclaves “en cada continente y en las plataformas espaciales”. Desaparecidos los Estados nacionales, las compañías conservan una “paz corporativa” sembrada de “redadas, asesinatos” y “escaramuzas”<sup>333</sup>, al tiempo que deciden sobre criterios exclusivamente vinculados con la eficacia empresarial sobre la vida y el destino de sus empleados y empleadas (por ejemplo, Shiva, la protagonista, pierde la custodia de su hijo por no haber ascendido con suficiente rapidez en el escalafón laboral)<sup>334</sup>. Butler, por su parte, retrata unos Estados Unidos en los que los poderes públicos todavía existen, aunque bajo una disciplina neoliberal que los convierte en meros comparsas de las corporaciones que saquean los recursos naturales, privatizan pueblos enteros y esclavizan a quienes son incapaces de solventar las deudas que hubiesen asumido con ellas. Unos Estados Unidos llamados a “ser parcelados como fuente de trabajo y terrenos baratos”, cuyas ciudades sobrevivientes están sentenciadas a convertirse en “colonias económicas” de quienquiera que pueda pagar su precio<sup>335</sup>.

Tanto las distopías clásicas como aquéllas más recientes que han adoptado el giro crítico al que me referí anteriormente, condenan de este modo los –así llamados por Luigi Ferrajoli en obsequio del legado kantiano– *poderes salvajes*. “[M]iramos”, escribe Kant, “con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales”<sup>336</sup>. El tinte eurocentrista que trasuda esta reflexión debe ser obviado para, en cambio, concentrarnos en el fondo del concepto propuesto: al margen de la ley, la libertad adquiere perfiles feroces que dificultan o impiden una convivencia racional. La libertad salvaje es inevitablemente el poder del más fuerte. La distopía clásica se interesó más por los poderes salvajes de índole *pública*: Estados donde la seguridad no es entendida como una precondición de la libertad republicana de los ciudadanos, sino como garantía de estabilidad en el dominio ejercido por las clases hegemónicas. La distopía crítica, por el contrario, ha preferido enfocarse en los poderes salvajes de índole *privada*, esto es, aquellos macropoderes económicos que, en ausencia de límites y controles legales, tienden a desarrollarse con dinámica propia, arrollando los

<sup>330</sup> Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., p. 124.

<sup>331</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>332</sup> Cfr. Moylan, Tom, “‘The moment is here... and it's important’: State, agency and dystopia in Kim Stanley Robinson’s *Antartica* and Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, en AAVV, *Dark horizons*, cit., pp. 135-136.

<sup>333</sup> Piercy, Marge, *He, She and It*, Nueva York, Ballantine, 1993, p. 3.

<sup>334</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>335</sup> Butler, Octavia, *Parable of the Sower*, Londres, The Women’s Press, 1995, p. 119.

<sup>336</sup> Kant, Immanuel, “Sobre la paz perpetua”, cit., p. 153.

principios de transparencia y concurrencia, los intereses públicos y, en general, los derechos sociales<sup>337</sup>.

Más cercano a las distopías clásicas en este aspecto, el mundo mágico desconoce el imperio de la ley en cuanto instancia limitativa de la arbitrariedad en la actuación de los poderes públicos. Cierta proceso penal instaurado contra Harry Potter permite al lector advertir que la comunidad mágica vive bajo un estado de constante incertidumbre (hecho que incide en la dimensión subjetiva de la seguridad jurídica) en la medida en que sus autoridades manipulan arbitrariamente la ley y no sujetan a ella su actuación (lo cual vulnera la dimensión objetiva del aludido principio normativo, tanto en su vertiente de corrección estructural como en la atinente a la corrección funcional).

Rowling cuenta que, conforme a lo dispuesto por el artículo 3º del *Decreto para la Moderada Limitación de la Brujería en Menores de Edad* expedido en 1875, los magos y las magas menores de diecisiete años tienen prohibido realizar conjuros fuera del recinto escolar, so pena de ser expulsados de Hogwarts. Asimismo, en términos de la Sección 13 del *Estatuto Internacional del Secreto de los Brujos*, se considera una falta grave realizar cualquier actividad mágica que entrañe un riesgo de ser advertida por *muggles* (CS, pp. 25-26). Tales normas sobresalen en el entramado narrativo del registro icónico porque, durante las vacaciones escolares previas al quinto curso, Harry ejecuta un hechizo en Privet Drive (esto es, en presencia de *muggles*) para salvar a su primo Dudley del mortal ataque de unos *dementores* –violentas criaturas cuya función en el gobierno mágico describiré algunas páginas adelante–, tras lo cual es llevado a juicio bajo la acusación de haber violentado ambas regulaciones.

Rowling tiene buen cuidado de avisar a sus lectores que la cláusula siete del Decreto primeiramente citado exige a Harry de toda responsabilidad, en tanto ordena que “se puede emplear magia delante de *muggles* en circunstancias excepcionales”, que “incluyen situaciones en que se vea amenazada la vida de un mago o de una bruja, ellos mismos o cualquier otro mago, bruja o *muggle* que se encuentre en el lugar de los hechos” (OF, pp. 157-158). No obstante, también nos relata que el Ministerio de Magia tiene especial interés en que tal eximente de responsabilidad no se aplique a la conducta del joven hechicero, dado que, según expliqué en el apartado previo, mientras que los representantes de aquél sostienen que Voldemort ha muerto, Harry y Dumbledore pretenden dar a conocer a la opinión pública la realidad de su retorno, dado lo cual las autoridades mágicas persiguen silenciarlos por cualquier medio. Para los fines del Ministerio, es conveniente que Harry sea encontrado culpable de haber quebrantado las referidas leyes y, a resultas de esto, sea condenado a la expulsión de Hogwarts y a una especie de destierro de la comunidad de magos y magas mediante la incautación y destrucción de su varita mágica (OF, pp. 35-36 y 41). Durante el proceso, Harry es asistido por Dumbledore, quien sostiene con el acusador público –representado por Cornelius Fudge– el siguiente debate:

–Y todavía no me he metido con lo que hace [Harry] en el colegio.

–Pero como el Ministerio no tiene autoridad para castigar a los alumnos de Hogwarts por faltas cometidas en el colegio, la conducta de Harry allí no viene al caso en esta vista –sentenció Dumbledore con mayor educación que nunca, pero con un deje de frialdad en la voz.

–¡Vaya! –exclamó Fudge–. ¡Así que lo que haga en el colegio no es asunto nuestro! ¿Eso crees?

–El Ministerio no tiene competencia para expulsar a los alumnos de Hogwarts, Cornelius, como ya te recordé la noche del dos de agosto –dijo Dumbledore–. Y tampoco tiene derecho a confiscar varitas mágicas hasta que los cargos hayan sido comprobados satisfactoriamente, como también te recordé la noche del dos de agosto. Con tus admirables prisas por asegurarte que se respete la ley, creo que tú mismo has pasado por alto, sin querer, eso sí, unas cuantas leyes.

–Las leyes pueden cambiarse –afirmó Fudge con rabia.

–Por supuesto que pueden cambiarse –admitió Dumbledore inclinando la cabeza–. Y, por lo visto tú estás introduciendo muchos cambios, Cornelius. ¡Porque, en las pocas semanas que hace que se me pidió que abandonara el Wizengamot [tribunal mágico], se juzga en un tribunal penal un simple caso de magia en menores de edad! (OF, p. 159)

<sup>337</sup> Para una tipología de los poderes salvajes, véase Ferrajoli, Luigi, *El garantismo y la Filosofía del Derecho*, trad. de Gerardo Pisarello et al, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000, pp. 126 y ss.

En la argumentación de Dumbledore es conveniente destacar, cuando menos, tres aspectos: primero, la referencia a que el Ministerio excedió el ámbito de sus atribuciones en dos ocasiones (inicialmente, al pretender expulsar a Harry del colegio y, después, al confiscar su varita antes de que los jueces hubiesen conocido la acusación formulada en su contra y escuchado su defensa); segundo, la alusión a que, al obrar de esta forma, el ministro ha “pasado por alto” algunas leyes; y, tercero, la insinuación de que la ley había sido reformada después de los hechos (ocurridos “la noche del dos de agosto”) a efecto de que las faltas cometidas por Harry (un menor de edad) fueran juzgadas por un tribunal penal, esto es, como si se tratase de delitos. Con relación al primer problema, anteriormente señalé que una de las funciones primordiales de la Constitución consiste en definir las competencias de los órganos del Estado. Aquella característica de la ley fundamental también es atribuible a la totalidad del ordenamiento jurídico. El Derecho, en efecto, no se reduce a un conjunto de normas de conducta, sino que es una unión de éstas y de *normas de competencia* (esto es, *normas que confieren poderes*)<sup>338</sup>. En general, es dable identificar tres clases de normas de competencia<sup>339</sup>: a) aquéllas que definen o constituyen el *órgano* que puede ejercer la competencia (quién tiene el poder para adoptar decisiones o dictar normas, qué propiedades ha de tener y cómo debe estructurarse), sea el jefe del Estado o del gobierno, el Tribunal Supremo, un alcalde, el Parlamento mismo o incluso los particulares<sup>340</sup>; b) aquéllas que establecen con razonable precisión el ámbito de actividad previsto para un órgano o institución determinado, de manera tal que sea posible identificar cuando una norma o decisión lo exceden en tanto se ocupan de *materias* extrañas a la competencia atribuida; y c) aquéllas que establecen los *procedimientos* (legislativos, administrativos y judiciales) para la toma de decisiones o la creación de las normas jurídicas correspondientes.

En breve, las normas de competencia crean los órganos del poder público, señalan las materias en las que pueden intervenir y establecen los procedimientos para que actúen. En su expresión más genuina, el imperio de la ley exige a dicho poder que obre con sometimiento a dichos entramados normativos, a raíz de lo cual adquiere el cariz de una imprescindible garantía de la seguridad jurídica: saber de antemano *quiénes* representan al Estado, *qué* están jurídicamente facultados a hacer, *cómo* han de actuar y *cuáles* son los trámites que norman su actuación supone un alto grado de certidumbre para el desarrollo de la vida social. Los actos realizados por los órganos del Estado que ignoren cualquiera de estas normas son *jurídicamente nulos*: resultan en mandamientos hueros, carentes de fuerza vinculante, en virtud de lo cual los afectados por ellos deben tener acceso a un procedimiento para que así sea declarado<sup>341</sup>. Esta es la razón por la que Dumbledore reproche burlescamente a Cornelius Fudge la “prisa” que observó para sancionar a Harry. Existe una abierta incompatibilidad entre el “respeto por la ley” y el hecho de que los poderes públicos “pasen por alto” las normas que delimitan su esfera de atribuciones: los actos así ejecutados son susceptibles de anulabilidad.

Por otra parte, Rowling provee una serie de datos indicativos de un incumplimiento sistemático de las leyes por parte del Ministerio de Magia. La hora y el lugar de la vista son cambiados a última hora sin que Harry sea debidamente notificado (OF, p. 144), con el evidente objeto de que éste no pueda comparecer ante sus juzgadores para refutar las acusaciones formuladas en su contra. Somos informados sobre la existencia de un *Estatuto del Wizengamot* que establece “el derecho del acusado a presentar testigos para defender su versión de los hechos” (OF, p. 152), pero tampoco Dumbledore es avisado sobre los cambios en la agenda del tribunal, y sólo asiste puntualmente a la vista debido a un “providencial error” que le hace llegar al Ministerio “con tres horas de antelación” (OF, p. 149). No obstante, la falta más grave en que incurren los funcionarios del Ministerio con relación al proceso de Harry es revelada mucho después: Dolores Umbridge confiesa que fue ella quien, con el propósito de orillar al muchacho a incurrir en una infracción de la ley que lo desacreditara, envió a Privet Drive los *dementores* que le atacaron y que estuvieron próximos a dar muerte a su primo (OF, p. 768). Una elemental intuición de justicia nos indica que los agentes gubernamentales deben tener proscrita la *provocación* de delitos como instrumento para el desempeño de sus funciones. En la más elemental perspectiva hobbesiana, la legitimidad del Estado está fundada en las funciones de tutela de la vida y la seguridad de las personas; lue-

<sup>338</sup> Cfr. Hart, H. L. A., *The concept of law*, cit., pp. 77 y ss.

<sup>339</sup> Cfr. Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., pp. 122-123.

<sup>340</sup> Los sujetos privados están dotados, por ejemplo, de competencia para celebrar contratos, formar sociedades u otorgar testamentos.

<sup>341</sup> Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., p. 124. Véase también Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, cit., pp. 189 y ss.

go, la incitación a conductas delictivas contradice su razón de ser, colocándolo al nivel de los mismos delincuentes<sup>342</sup>.

Semejantes atropellos de las exigencias de corrección funcional de la ley nos conducen al segundo punto que he sugerido acentuar en el razonamiento de Dumbledore. Para su análisis, es necesario considerar, a la par que la acusación de éste –el “apresurado” ministro de magia “pasó por alto” la ley–, la respuesta de Cornelius Fudge: “Las leyes pueden cambiarse”. El aserto de Fudge resulta francamente escandaloso dentro de los parámetros del Estado de Derecho, puesto que supone una vulneración a importantes requerimientos de corrección estructural de las normas jurídicas (básicamente, aquéllos expresados en las condiciones de *lex previa* y *lex perpetua*). El ministro de magia concibe la ley como un instrumento veleidoso y maleable al servicio de las agencias del poder público. La tutela de la libertad republicana, por el contrario, exige que la totalidad de las herramientas empleadas en las funciones estatales –por obvias razones, empujando con la ley– sean, dentro de lo posible, *no manipulables*. Desde las premisas republicanas, no debe permitirse a nadie la utilización a capricho personal de los mandatos legales. Según explica Philip Pettit:

Los legisladores que pueden hacer leyes sin estar sometidos a ellas [...] tendrán poder arbitrario. Asimismo, los legisladores que pueden hacer leyes retrospectivas, o leyes que, como el derecho de gracia [*bill of attainder*], se apliquen a individuos o familias particulares, serán capaces de interferir, más o menos arbitrariamente, en las vidas de las gentes. Y análogamente, los administradores o jueces que pueden elegir a su capricho la aplicación de las leyes que no han sido promulgadas, o que pueden explotar la oscuridad o inconsistencia de la ley en beneficio propio, serán representantes de un régimen arbitrario. Si las restricciones del imperio de la ley son quebradas, el derecho se convierte en teatro de operaciones de la voluntad arbitraria de las autoridades<sup>343</sup>.

La prohibición de la retroactividad de la ley descuelga entre los mecanismos que evitan la manipulación del ordenamiento jurídico por parte de los poderes públicos. En sentido estricto, la *retroactividad* consiste en la proyección del ámbito temporal de las normas jurídicas a hechos o conductas que se sitúan por entero en el pasado, previamente a su promulgación<sup>344</sup>. Dicho en otro giro, una norma jurídica cae en el supuesto de retroactividad cuando no es aplicada únicamente a conductas o hechos posteriores a su publicación y entrada en vigor, sino que incluye en el ámbito de su regulación los sucesos anteriores a su existencia jurídica.

La proscripción de la retroactividad de las normas jurídicas adquirió la caracterización con que le conocemos hoy en día al amparo del clima cultural de la Ilustración, que reputó como una conquista irrenunciable del proceso racionalizador de la convivencia política que las consecuencias jurídicas de un acto siempre fueran determinadas *ante* y no *ex post facto*. Bajo el contexto iluminista algunos teóricos infirieron que, con miras a asegurar la imparcialidad del Derecho, era indispensable que, en orden a la creación de la ley, fueran indeterminados lo mismo los hechos (*abstracción*) que las personas (*generalidad*) que fueran objeto de su regulación. La satisfacción de estas condiciones legales, empero, únicamente es asequible en tanto las normas actúen *pro futuro*, pues si operasen *pro praeterito* incidirían sobre situaciones y/o comportamientos plenamente determinados y susceptibles de identificación<sup>345</sup>.

Este requisito de la legislación es particularmente relevante en materia penal. Ya Thomas Hobbes manifestó en el siglo XVII que “[u]na pena es un daño inflingido por la autoridad pública sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley”; de modo que “el daño inflingido por un hecho realizado antes de existir una ley que lo prohibiese, no es castigo sino acto de hostilidad, porque con anterioridad a la ley no existe transgresión de la ley”<sup>346</sup>. En consecuencia, “ninguna ley promulgada después de realizado un acto, puede hacer de éste un delito”, mientras que por el contrario, “cuando la ley que prohíbe un

<sup>342</sup> Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cit., Parte II, cap. XVII.

<sup>343</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., p. 174.

<sup>344</sup> Cabe distinguir la *retroactividad estricta* o *auténtica* de la *retroactividad impropia*, que abarca hechos o conductas iniciados en el pasado cuya realización se prolonga hasta el presente. Véase Pérez Luño, Antonio Enrique, *La seguridad jurídica*, cit., p.91.

<sup>345</sup> *Ibidem*. Sobre la función igualadora que desempeñan los principios de abstracción y generalidad de la ley, véase también Bobbio, Norberto, “¿Gobierno de los hombres o de las leyes?”, en *IBID, El futuro de la democracia*, 2ª ed., trad. de José F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

<sup>346</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cit., Parte II, cap. XXVIII.

acto se hace antes que el hecho se realice, quien realiza el hecho queda sujeto a la pena ulteriormente establecida”<sup>347</sup>. En términos parecidos se pronuncia Beccaria:

[...] sólo las leyes pueden decretar las penas de los delitos; y esta autoridad debe residir únicamente en el legislador, que representa toda la sociedad unida por el contrato social. Ningún magistrado (que es parte de ella) puede con justicia decretar a su voluntad penas contra otro individuo de la misma sociedad. Y como una pena extendida mas allá del límite señalado por las leyes contiene en sí la pena justa, y otra más en la extensión; se sigue, que ningún magistrado bajo pretexto de celo o bien público, puede aumentar la pena establecida contra un ciudadano delincuente<sup>348</sup>.

La exigencia de irretroactividad de la ley penal tradicionalmente ha sido expresada mediante el *dictum* latino que reza *nulla poena, nullum crimen sine praevia lege poenali* (nula es la pena y nulo es el crimen sin previa ley penal)<sup>349</sup>. Dicho principio se encuentra recogido en el artículo 8º de la *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* de 1789 –“nadie puede ser castigado más que en virtud de una ley establecida y promulgada anteriormente al delito”– y, con mayor radicalidad, en la subsecuente *Déclaration* del 24 de junio de 1793 –“una ley que castigase delitos cometidos antes de su existencia sería una forma de tiranía; el efecto retroactivo dado a la ley sería un delito” (artículo 14)–. Cabe aclarar, empero, que la exigencia de *lex praevia* se refiere solamente a la ley propiamente *penal*, es decir, desfavorable al reo (*in malam partem*). Respecto a las leyes que le son favorables no opera la prohibición de retroactividad. El motivo de esto estriba en que racionalmente no es justificable un agravamiento en las consecuencias jurídicas de una conducta que no se encuentre legalmente predeterminado (bien porque dicha conducta no fuese considerada delito al tiempo en que fue cometida, bien porque sea sancionada con mayor severidad después de su consumación) puesto que a nadie puede exigirse que arregle sus actos conforme a normas que no han sido publicitadas; del mismo modo que tampoco puede evidenciarse la necesidad de mantener el rigor de una pena que, tras su imposición, sea atenuada en la misma ley (¿por qué castigar duramente una conducta que, con el paso del tiempo, aparece tratada con mayor indulgencia por el propio Derecho?). Luego, la ley penal más favorable al reo debe prevalecer respecto a la desfavorable (*favor rei*), con independencia de que sea más antigua o nueva que ésta<sup>350</sup>.

El tercer tema que subrayé en la disertación de Dumbledore atiende precisamente a la concreción penal de la condición de irretroactividad de la ley. Rowling también aporta información a partir de la cual es posible inferir un agravamiento retroactivo en la responsabilidad de Harry por haber realizado magia en presencia de *muggles*. En principio, Harry recibe una citación para asistir el día doce de agosto a una vista disciplinaria ante Amelia Bones, jefa del Departamento de Seguridad Mágica quien, tras interrogarlo, debía decidir sobre su permanencia en Hogwarts y la conservación (o destrucción) de su varita mágica (*OF*, pp. 41 y 132). La vista, empero, no se ciñe a los términos de dicha citación, y Harry es juzgado por el máximo tribunal de la sociedad mágica, una institución dotada de competencia incluso para imponer penas de cadena perpetua en Azkaban (*OF*, p. 147). Tal es la razón por la que Dumbledore fustiga a Cornelius Fudge: las radicales reformas que, tras “la noche del dos de agosto”, éste introdujo en la legislación del mundo mágico facultaron al mencionado tribunal penal para conocer (con todo el rigor que ello trae aparejado) “un simple caso de magia en menores de edad”.

Las observaciones de Dumbledore en torno a los tres problemas destacados respecto al proceso iniciado contra Harry Potter representan una breve muestra de la arbitrariedad que el Ministerio de Magia es capaz de desplegar debido a la ausencia del imperio de la ley en la comunidad mágica. Existen otros ejemplos de esta propensión arbitraria, como los sucesivos *Decretos Educativos* expedidos por Dolores Umbridge en su calidad de Suma Inquisidora de Hogwarts, que no he abordado con todo detalle debido a que su materia se ciñe básicamente a cuestiones de organización escolar. No obstante, es necesario hacer mención a dos de ellos: el *Decreto 26*, previamente citado, que prohíbe la circulación de cierto número de *El Quisquilloso*; y del *Decreto 24*, que proscribe todas las organizaciones, sociedades, equipos, grupos y sociedades estudiantiles que no contaran con el beneplácito de la propia Inquisidora y que, en esta medida, limita la libertad de asociación.

<sup>347</sup> *Idem*, Parte II, cap. XXVII.

<sup>348</sup> Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, cit., cap. III.

<sup>349</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 381.

<sup>350</sup> *Idem*, p. 382.

Más allá de los razonamientos judiciales de Dumbledore, pocos argumentos poseen tanta fuerza persuasiva sobre la trascendencia de la seguridad jurídica como los devastadores efectos que, según Rowling, se surten en la vida de Harry debido al inicuo comportamiento de sus acusadores: aunque finalmente es absuelto, en tanto el proceso está abierto el joven mago siente que la vista “llenaba cada partícula de su cerebro” y se piensa “incapaz de soportarlo” (OF, p. 131); tiene el estómago revuelto y, cuando intenta comer, le parece estar masticando “un trozo de alfombra” (OF, p. 132); en la fecha de la comparecencia, no puede contener “un grito de asombro” cuando entra en la sala del tribunal, una “enorme mazmorra” donde el acusado ocupa una silla dotada de “reposabrazos cubiertos de cadenas” que le provocan mareos (OF, p. 147).

El relato *judicial* de Rowling nos inserta así en una peculiar faceta de la mentalidad utópica/distópica orientada hacia la aplicación (imaginaria) de cualesquiera instituciones jurídico-políticas, de manera que el lector se encuentre en aptitud de percibir vivamente los efectos que traería aparejada su puesta en práctica<sup>351</sup>. En la angustia que sofoca a Harry se descubren los íntimos vínculos entre las dos dimensiones de la seguridad jurídica: las condiciones objetivas de certidumbre que califican el imperio de la ley salvaguardan a las personas del padecimiento –eminentemente subjetivo– de los horrores kafkianos descritos por Rowling. Aunque es cierto que el imperio de la ley no asegura, por sí mismo, la subsistencia de las libertades y la desaparición de toda desigualdad, es preciso reconocer que, sin él, las libertades y la igualdad son ilusorias. La preexistencia de un tejido institucional que provea seguridad es lo que las hace posibles. Este componente de seguridad inherente a la ley bajo el modelo de Estado de Derecho permite a las personas ser conscientes de que no tienen libertades sólo hoy y en virtud de una *generosa* concesión del poder público, sino que pueden actuar con la certidumbre de que mañana tales libertades no les serán arrebatadas, que permanecerán a pesar de todo porque se hallan *jurídicamente blindadas*. La certidumbre suministrada por el imperio de la ley proyecta hacia el futuro los ideales de libertad e igualdad republicanas, pese a que no los sustituya<sup>352</sup>.

No obstante, puedo prever que habrá algún lector que, contagiado por las ansiedades propias de los tiempos que corren, considere razonable la actuación del Ministerio de Magia: las amenazas que se ciernen sobre las sociedades contemporáneas (el terrorismo, el narcotráfico o la delincuencia organizada, entre otras *calamidades* prolijamente documentadas), argumentará, requieren sacrificar la ley cuando estorbe a la eficacia de un buen gobierno interesado en la armonía social, de modo que la saga de Harry Potter no hace sino reflejar una urgente necesidad social de nuestros días. Para responder –así sea en forma breve– a los razonamientos de este tipo, me gustaría dejar apuntado que una inseguridad jurídica como la prevaleciente en la comunidad mágica no sólo encarna toda índole de peligros para la libertad de los ciudadanos y las ciudadanas, sino que, paradójicamente, también obstaculiza la labor de las mismas autoridades que la promueven.

“El mundo mágico dibujado por Rowling”, manifiesta sobre esta cuestión Susan Hall, “[...] desconoce el imperio de la ley [...] el Ministerio de Magia, que gobierna la comunidad mágica, ejerce amplios poderes discrecionales que no se encuentran sujetos a revisión mediante procedimiento legal alguno. Los funcionarios del Ministerio disfrutan un elevado nivel de inmunidad respecto a la rendición de cuentas con relación a sus actos. Todos estos factores generan una peligrosa inestabilidad que pocos entre aquellos a quienes se ha confiado oficialmente el gobierno de la sociedad mágica son capaces de reconocer, ya no digamos de sofocar”<sup>353</sup>. Una seguridad que no se dirija hacia la garantía de la igual libertad carece de valor: Rousseau nos advirtió que en los calabozos se vive tranquilo, pero que semejante tranquilidad se gana a punta de miseria<sup>354</sup>; en términos similares, Kant nos previno sobre la trampa que encierra la duradera paz que ofrecen los cementerios<sup>355</sup>. Aquel que quiera vivir seguro, entonces, que primero se ocupe en proteger la libertad, puesto que una vez que ésta es amparada por el Derecho, sin duda alguna, se erige la más vigorosa paz social.

<sup>351</sup> Cfr. Jouvenal, Bertrand de, “Utopia for practical purposes”, en AAVV (Manuel, Frank, ed.), *Utopias and utopian thought*, Londres, Condor Books, 1973, pp. 219-220.

<sup>352</sup> Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., p. 128.

<sup>353</sup> Hall, Susan, “Harry Potter and the rule of law”, cit., pp. 147-148. En términos similares, véase Fishman, Joel, “Punishment in Harry Potter’s novels”, *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, p. 454.

<sup>354</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, cit., libro I, cap. IV.

<sup>355</sup> Kant, Immanuel, “Sobre la paz perpetua”, cit., p. 141.

### 3.4. La tiranía del Ministerio de Magia

Conjuntamente con el imperio de la ley, un Estado de Derecho exige *división* (o separación) de poderes más *legalidad* y *fiscalización de la Administración*. La *división de poderes* es una construcción artificial de instituciones políticas destinada a definir con claridad al órgano legislativo en cuanto origen de la ley<sup>356</sup>. A grandes rasgos, la creación de las leyes corresponde a dicho órgano, mientras que su aplicación compete a los órganos ejecutivo (en la ejecución de normas generales) y judicial (en la solución jurídica de controversias). Elías Díaz resume en términos fundamentalmente negativos el contenido específico de este principio jurídico-político:

[...] no podrán ser considerados legisladores, en sentido estricto y formal, los órganos ejecutivos, a pesar de sus facultades normativas, ni tampoco los órganos judiciales del Estado; [...] los titulares de los poderes legislativo y ejecutivo no podrán juzgar, ni inmiscuirse indebidamente en la función judicial; y [...] los encargados de la función ejecutiva no suplantarán a los órganos legislativos ni a los judiciales<sup>357</sup>.

La separación de poderes es el resultado histórico de la lucha contra el absolutismo de los reyes en nombre de los derechos del pueblo. “Para que no se pueda abusar del poder”, señala Montesquieu en una frase que recoge la médula del sistema, “es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder” (*le pouvoir arrête le pouvoir*)<sup>358</sup>. El legislativo se constituyó así en un órgano *popular* –conformado por el pueblo o por los representantes de éste– en contraste con el ejecutivo (la Administración, el gobierno), identificado con el rey. El llamado poder judicial, finalmente, obtuvo su independencia –garantizada mediante su exclusiva sujeción a la ley y, de manera destacada, a la Constitución, que le desvincula de las órdenes o instrucciones de otros órganos<sup>359</sup>– como una instancia de contrapeso a los poderes legislativo y ejecutivo: la función judicial, además de estar dirigida a resolver jurídicamente (y, por ende, de manera pacífica) los conflictos, propende a impedir arbitrariedades y abusos sobre la persona por parte de los otros dos poderes.

El poder legislativo está limitado por la Constitución y por los tribunales, que velan por que las leyes se ajusten a los procedimientos y contenidos constitucionales (en especial, a los derechos fundamentales). Mientras el origen popular del poder legislativo es una garantía frente al absolutismo, la dictadura y el totalitarismo; la independencia judicial tutela al individuo frente a los excesos de las mayorías que integran o están representadas en el órgano legislador. “Asegurando la confección constitucional de las leyes”, explica Kelsen, “[...] la jurisdicción constitucional es un medio de protección eficaz de la minoría contra las invasiones de la mayoría. La democracia de la mayoría es soportable cuando es ejercida de manera regular [...] Toda minoría (de clase, nacional o religiosa) cuyos intereses son protegidos por la Constitución tiene un interés enorme en la constitucionalidad de las leyes”<sup>360</sup>. Por razones análogas, la independencia de los jueces respecto al poder ejecutivo es garantía de una justicia imparcial, no subordinada a intereses políticos contingentes<sup>361</sup>. Podemos afirmar entonces, con Luigi Ferrajoli, que conforme al principio de separación de poderes “debe haber un juez independiente que intervenga para reparar las injusticias sufridas, para tutelar los derechos de un individuo, aunque la mayoría o incluso los demás en su totalidad se unieran contra él; dispuesto a absolver por falta de pruebas aun cuando la opinión general quisiera la condena, o a condenar, si existen pruebas, aun cuando esa misma opinión demandase la absolución”<sup>362</sup>.

Desde el punto de vista republicano, la exigencia ciudadana de contribuir al bien común no constituye óbice alguno para que, en el contexto del Estado de Derecho, las minorías tengan garantizada la protección judicial de sus derechos frente a las mayorías. Philip Pettit previene sobre el frecuente error consistente en confundir los ideales republicanos con la defensa del *puño de hierro* típicamente populista: una sociedad republicana no se define sobre la base de una actuación incontestable de la voluntad popular, sino que más bien se encuentra caracterizada porque todas las acciones de gobierno sobreviven al *desafío popular* (*popular contestation*). “El

<sup>356</sup> Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., p. 106.

<sup>357</sup> Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., p. 46.

<sup>358</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., libro XI, cap. IV.

<sup>359</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, cit., p. 326.

<sup>360</sup> Kelsen, Hans, *La garantía jurisdiccional de la Constitución*, cit., pp. 99 y 100.

<sup>361</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 584.

<sup>362</sup> Ferrajoli, Luigi, “El derecho como sistema de garantías”, en IBID, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999, p. 27.

carácter no-arbitrario de las decisiones públicas”, anota Pettit, “no viene de la satisfacción de la condición de haber sido originadas mediante algún proceso de consentimiento, sino de la condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos si entran en conflicto con sus perceptibles intereses e interpretaciones”<sup>363</sup>. Este matiz, aunque tenue, resulta sumamente relevante, según puede advertirse a la luz de las siguientes consideraciones formuladas por James Harrington:

El marinero no se encomienda al mar, sino a su nave. El espíritu del pueblo no es prudente, y no puede abandonarse a su libertad, sino a leyes y preceptos promulgados; de modo que la confianza no se coloca en el espíritu del pueblo, sino en el marco de tales preceptos que, ya sean estrechos o laxos, son el buque fuera del cual el pueblo, una vez que se ha embarcado, no puede agitarse, y sin el cual no puede tener movimiento alguno<sup>364</sup>.

Aunque ciertamente existen versiones *populistas* del pensamiento republicano, también es dable encontrar en el desarrollo histórico de esta corriente del pensamiento político los principios de prevención contra la tiranía de las mayorías que usualmente se consideran patrimonio exclusivo del liberalismo: las garantías en pro de la no-dominación también entrañan el amparo contra las arbitrariedades perpetradas desde el poder dimanante del pueblo<sup>365</sup>. Podemos estar de acuerdo con Philip Pettit en que una primera condición para evitar esta forma específica de opresión reside en la dispersión del poder<sup>366</sup>. Asimismo, es necesario prever una *protección contramayoritaria* del individuo en la medida en que, como afirma el mismo Pettit, “los agentes mayoritarios ejercerán un poder más o menos arbitrario, a menos que se restrinja su voluntad”. La justificación de tal protección radica en que “la inmensa mayoría de nosotros pertenecemos a una minoría, y por lo mismo, la mayoría de nosotros tiene interés en no vivir a merced del sufragio de la mayoría en turno”<sup>367</sup>. Así, puesto que los legisladores sólo tienen permitido legislar de manera compatible con determinadas normas (los derechos fundamentales), resulta evidente que quienes juzguen si la legislación se conforma o no a esos principios no deben ser los legisladores mismos. Por otra parte, dado que los ejecutores de la ley también se encuentran vinculados a las normas existentes en el desempeño de sus funciones, por mero sentido común cabe concluir que es indispensable que no sean ellos mismos sus propios jueces. En palabras de Montesquieu:

Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor<sup>368</sup>.

Entre los principales corolarios que se desprenden del imperio de la ley y la separación de poderes contamos, justamente, la exigencia de una actuación según ley del poder ejecutivo. Los requerimientos de legalidad y fiscalización de la Administración están orientados a reducir al máximo los márgenes de discrecionalidad en la actuación administrativa –esto es, a restringir las potestades ejecutivas que no se encuentran regladas–, con miras a vincularla hasta donde sea posible a normas preexistentes. Frente al monarca ab-soluto –*Rex legibus solutus*, el rey libre de leyes– se erige el moderno Estado de Derecho, que requiere al poder ejecutivo ajustar su proceder a la primacía de la ley. La sumisión del ejecutivo a la legalidad se encuentra asegurada fundamentalmente por dos vías: a) controles políticos confiados al Parlamento, y b) un sistema jurídico de control y responsabilidad (llamado *régimen jurídico de la Administración* o, sencillamente, *justicia administrativa*), a cargo de tribunales especiales u ordinarios<sup>369</sup>.

<sup>363</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., p. 185.

<sup>364</sup> Harrington, James, *A Discourse upon this saying: The Spirit of the Nation is not yet to be trusted with Liberty; lest it introduce Monarchy, or invade the Liberty of Conscience*, en *The political works of James Harrington*, cit., pp. 737-738.

<sup>365</sup> En un sentido histórico, cabe sostener que “[s]obre diversos telones de fondo, el pensamiento republicano se fue distanciando de su dependencia respecto a los ciudadanos virtuosos y la circunspección cívica como base de la comunidad política y comenzó a insistir en la necesidad de definir y delimitar cuidadosamente la esfera de lo político, dar rienda suelta a las energías individuales en la sociedad civil y procurar un nuevo equilibrio, avalado por la ley y las instituciones, entre el ciudadano y el gobierno”. Cfr. Held, David, *Modelos de democracia*, cit., p. 90. Véase, asimismo, Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., p. 180.

<sup>366</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>367</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>368</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., libro XI, cap. V.

<sup>369</sup> Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., p. 49. Véase también Laporta, Francisco, “Imperio de la ley y seguridad jurídica”, cit., pp. 121-124.

El hecho de que las leyes y la Administración estén sujetas al control de los tribunales arroja, como sugiere Kelsen, una nueva luz sobre los efectos de la separación de poderes. Este principio jurídico-político ordena que ninguno de los tres poderes sea controlado por los otros dos, pero también es invocado para justificar la revisión judicial de la legislación y los actos administrativos<sup>370</sup>. El principio de separación de poderes, por ende, no debe entenderse en una forma inflexible que divida las funciones del Estado en compartimentos totalmente clausurados e incommunicables. El Estado de Derecho no establece una rígida separación entre poderes, sino más bien una distribución de sus funciones necesitada de una serie de relaciones, controles e intervenciones recíprocas. “El significado histórico del principio llamado ‘separación de poderes’”, concluye Kelsen, “radica precisamente en que tal principio va contra la concentración de los poderes, más que por la separación de los mismos. El control de las funciones legislativas y ejecutivas por los tribunales, significa que las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, se combinan en la competencia de los mismos tribunales”<sup>371</sup>.

Con base en las anteriores acotaciones, el análisis del papel que juegan la separación de poderes y la legalidad de la Administración en la organización constitucional de la comunidad mágica imaginada por Rowling es relativamente sencillo, dado la prolijidad con que ésta detalla el funcionamiento de sus instituciones. El Ministerio de Magia, con sede en Londres, concentra todos los órganos del gobierno de los hechiceros y las hechiceras en el Reino Unido. “Su trabajo principal”, según explica Rubeus Hagrid a Harry, “es impedir que los *muggles* sepan que todavía hay brujos y magos por todo el país”, puesto que “todos querrían soluciones mágicas para sus problemas” (PF, p. 61). En Alemania, Andorra, Bulgaria, Burkina Faso, Noruega y otros países existen órganos de gobierno similares que, tras suscribir el *Estatuto Internacional para el Secreto Mágico* de 1692, consintieron en mantener el desconocimiento de los *muggles* sobre la existencia del mundo mágico. Al frente de cada Ministerio se encuentra un Ministro de Magia<sup>372</sup>. Rowling no especifica los mecanismos institucionales empleados para elegirle, aunque cabe suponer que en este proceso interviene de alguna manera el ejercicio del sufragio. Antes de su ingreso a Hogwarts, Hagrid explica a Harry que los magos y las magas “[q]uerían que Dumbledore fuera el ministro [...] pero él nunca dejará Hogwarts, así que el viejo Cornelius Fudge consiguió el trabajo” (PF, p. 61). Cinco años más tarde, Fudge es obligado a separarse del cargo. “Hacia dos semanas que la comunidad mágica pedía a gritos mi dimisión”, relata al primer ministro *muggle* del Reino Unido, “¡Nunca los había visto tan unidos desde que ocupé el cargo!” (MP, p. 22).

El Ministerio de Magia se encuentra dividido en siete dependencias (AF, nota al pie 9), a saber: a) Departamento de Accidentes y Catástrofes en el Mundo de la Magia (PA, p. 176; OF, p. 140; RM, p. 381); b) Departamento de Cooperación Mágica Internacional (CF, p. 39; OF, p. 140); c) Departamento de Deportes y Juegos Mágicos (CF, p. 76; OF, p. 139; QT, p. 26); d) Departamento de Misterios (CF, p. 82; OF, pp. 145 y 787 y ss.; RM, pp. 182 y 222); e) Departamento de Regulación y Control de las Criaturas Mágicas (AF, pp. xvi y ss; OF, p. 140; MP, p. 20; RM, p. 211); f) Departamento de Transportes Mágicos (CF, p. 47; OF, p. 139; RM, p. 15), y g) Departamento de Seguridad Mágica (OF, p. 140; MP, pp. 20 y 195; RM, pp. 15, 210 y 212), el que mayormente interesa para los efectos del presente estudio. En el original inglés, Rowling denomina a esta última agencia pública *Department for Magical Law Enforcement* -Departamento para la Aplicación de la Ley Mágica (por sus siglas, DALM)-, título que engloba de forma más exacta las funciones que desempeña en el contexto del gobierno mágico. A su vez, dicha agencia se encuentra seccionada en: g<sup>1</sup>) Oficina contra el Uso Indebido de la Magia; g<sup>2</sup>) Cuartel General de *Aurores* (cuerpo policial compuesto por expertos en la magia oscura); y g<sup>3</sup>) Servicios Administrativos del *Wizengamot*, tribunal supremo de la comunidad mágica (OF, p. 140).

Las instituciones encargadas de la seguridad ciudadana merecen un examen aparte. Cabe recordar que, en términos del artículo 12 de la *Déclaration* francesa de 1789, “[l]a garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; esta fuerza es instituida para beneficio de todos y no para la utilidad particular de aquellos a quienes está confiada”. Al igual que toda sociedad políticamente organizada, la comunidad mágica requiere organismos que

<sup>370</sup> Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, cit., pp. 332-333.

<sup>371</sup> *Idem*, p. 334.

<sup>372</sup> Durante la época en que Harry asiste a Hogwarts, este cargo es ejercido en Gran Bretaña, en primer término, por Cornelius Oswald Fudge, un brujo “chapucero” (PF, p. 61) al que he aludido antes en múltiples ocasiones. Es conveniente destacar que, en inglés, la voz *fudge* designa al embuste, la estafa o el comportamiento fraudulento que son encauzados a incumplir con una obligación. Después -a partir del sexto episodio- el titular del Ministerio es Rufus Scrimgeour, quien previamente había sido jefe de la Oficina de *Aurores*. Más tarde, durante el desarrollo de la guerra civil que divide la comunidad mágica, la cartera es ocupada *de jure* por Pius Thicknesse (aunque *de facto* la función es desempeñada por el propio Lord Voldemort) y, tras la conclusión del conflicto, por Kingsley Shacklebolt (uno de los integrantes de la Orden del Fénix).

desempeñen funciones de policía. Por tanto, además de los *auroros*, el DALM coordina diversas agencias policiales, entre las que contamos: g<sup>4</sup>) el Grupo de Operaciones Mágicas Especiales (PA, p. 176); g<sup>5</sup>) la Oficina Contra el Uso Indebido de Objetos *Muggles* (CS, p. 33; OF, pp. 142 y ss.), y g<sup>6</sup>) la Patrulla de Seguridad Mágica (OF, p. 144)<sup>373</sup>.

Asimismo, el DALM administra Azkaban, una prisión mágica situada en una pequeña isla perdida en el Mar del Norte (PA, p. 161; MP, p. 15). La prisión se encuentra custodiada por los *dementores*, criaturas tenebrosas que despojan a las personas de todo ensueño, sentimiento positivo o recuerdo dichoso. Remus Lupin les describe como unos seres “nauseabundos” que “[d]isfrutan con la desesperación y la destrucción ajenas, se llevan la paz, la esperanza y la alegría de cuanto les rodea” (PA, p. 160). Gracias a los *dementores*, en Azkaban “no hacen falta muros ni agua para tener a los presos encerrados, porque todos están atrapados dentro de su propia cabeza, incapaces de tener un pensamiento alegre” (PA, p. 161). Al cabo de unas semanas, la mayoría de los cautivos sujetos a la vigilancia de dichas criaturas enloquece o, sencillamente, muere tras haber perdido la voluntad de vivir (PA, p. 186; CF, p. 464). En el mundo mágico, las funciones de seguridad ciudadana devienen en práctica impune de la tortura. No debe extrañarnos que haya quien compare Azkaban con el espanto penitenciario de Abu Ghraib tras la intervención de los Estados Unidos y sus aliados en Irak<sup>374</sup>.

Los *dementores* igualmente son los ejecutores de la pena máxima prevista en el ordenamiento jurídico de la comunidad mágica. En los supuestos de delitos sumamente graves, el Ministerio de Magia tiene potestad para autorizar la aplicación del llamado “beso del *dementor*”, por virtud del cual estas criaturas “sorben el alma” del condenado. El “beso del *dementor*” constituye un castigo feroz –peor que la misma muerte–, cuya extrema crueldad se hace patente en las siguientes palabras, que Rowling pone en boca de Lupin: “Se puede vivir sin alma, mientras sigan funcionando el cerebro y el corazón. Pero no se puede tener conciencia de uno mismo, ni memoria, ni nada. No hay posibilidad de recuperarse. Uno se limita a existir. Como una concha vacía. Sin alma, perdido para siempre” (PA, p. 208). Volveré sobre la brutalidad de las penas previstas en la ley mágica en el apartado siguiente; por el momento, bástenos destacar que el Ministerio de Magia ejerce competencias típicamente judiciales, entre las que descuelga la imposición de sanciones sobre conductas delictuosas.

El *Wizengamot* tiene su sede en el propio Ministerio<sup>375</sup>. El tribunal se integra por cincuenta miembros, entre los cuales figuran múltiples funcionarios ministeriales: Amelia Bones, jefa del DALM; Dolores Umbridge, y el propio Cornelius Fudge (OF, p. 148). Según anoté algunas párrafos arriba, durante muchos años Albus Dumbledore desempeñó el cargo de Jefe de Magos del *Wizengamot*, pero el Ministerio le apartó de éste, con objeto de “desacreditarlo” después haber pronunciado “un discurso anunciando el regreso de Voldemort”, bajo el argumento de estaba “haciéndose mayor” y “perdiendo los papeles” (OF, p. 105). El ordenamiento jurídico de la comunidad mágica, por consiguiente, carece de una eficaz protección de la independencia del poder judicial respecto a la Administración. Dicha independencia exige la previsión, entre otras garantías (por ejemplo, el autogobierno del orden judicial; el nombramiento de los jueces por concurso, o la prohibición de control sobre sus orientaciones políticas con miras al ingreso en la magistratura), de la *inamovilidad judicial*: los jueces no deben ser expulsados de la judicatura salvo en los supuestos en que violen la ley<sup>376</sup>. De otra forma, tales jueces tornan en funcionarios subordinados a vínculos ideológicos o de solidaridad política con los poderes legislativo o ejecutivo, lo cual deriva en una merma de la imparcialidad necesaria para la tutela de los derechos de la persona.

Cada dependencia del Ministerio expide las leyes que regulan las materias incluidas dentro de su ámbito de competencia. Un antiguo titular de la División de Bestias del Departamento de Regulación y Control de las Criaturas Mágicas –Newt Scamander–, por ejemplo, creó el Registro de Hombres Lobo y promulgó la *Prohibición de la Reproducción Experimental de Criaturas Mágicas* (AF, p. vi; OF, p. 139); mientras que Arthur Weasley, padre de Ron y también funcionario del Ministerio, redactó una *Ley de Defensa de los Muggles* (CS, p. 191). El ejercicio de esta función

<sup>373</sup> Durante la administración de Rufus Scrimgeour, una nueva dependencia policial es agregada a esta sección del Ministerio: la Oficina para la Detección y Confiscación de Hechizos Defensivos y Objetos Protectores Falsos (MP, p. 88).

<sup>374</sup> Castro, Adam-Troy, “From Azkaban to Abu Ghraib. Fear and fascism in Harry Potter and the Order of Phoenix”, en AAVV (Lackey, Mercedes y Wilson, Leah, eds.), *Mapping the world of Harry Potter*, Dallas, Benbella Books, 2006, pp. 119-132.

<sup>375</sup> Aparentemente, Rowling creó la voz *Wizengamot* a partir del *Witenagemot* (o *Witan*), institución del medioevo anglosajón que, entre los siglos VII y XI, estuvo encargada de asesorar al rey en asuntos judiciales y administrativos. El nombre *Witenagemot* proviene del inglés antiguo: *witan* (hombre sabio) y *gemot* (asamblea).

<sup>376</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 599.

legislativa, empero, carece de cualesquiera controles democráticos. El caso del señor Weasley es muy ilustrativo sobre las condiciones en que las leyes son elaboradas y aplicadas en la sociedad mágica<sup>377</sup>. El padre de Ron tiene a su cargo –hasta la quinta entrega de la serie– la Oficina Contra el Uso Indebido de Objetos *Muggles*, dependencia obligada a evitar que las personas ajenas a la comunidad mágica accedan a toda suerte de enseres embrujados: desde teteras que cobran vida hasta collares asesinos, desde tostadores que suspiran hasta guantes dotados de pulgares móviles e inodoros regurgitantes (CS, pp. 33 y 50; OF, pp. 142-143). Sin embargo, el pasatiempo favorito del señor Weasley consiste, exactamente, en hechizar toda suerte de artefactos fabricados por los *muggles*. En los primeros capítulos de la segunda novela, Harry es rescatado del encierro al que le ha sometido Vernon Dursley por Fred, George y Ron Weasley, quienes arrancan los barrotes de su habitación con un *Ford Anglia* volador de color azul turquesa (CS, pp. 28 y ss.). Los hermanos Weasley explican a Harry que su padre embrujó el automóvil. “Sí, le vuelve loco todo lo que tiene que ver con los *muggles*”, comenta Fred, “tenemos el cobertizo lleno de chismes *muggles*. Los coge, los hechiza y los vuelve a poner en su sitio. Si viniera a inspeccionar a casa, tendría que arrestarse a sí mismo” (CS, p. 34). Más tarde, su madre –Molly Weasley– desvela que *el señor Weasley creó intencionadamente algunas lagunas legales con objeto de sustraer sus actividades recreativas de la aplicación de la ley*:

[...] Pero no os creerías las cosas que a nuestra gente le ha dado por encantar...

–¿CÓMO COCHES, POR EJEMPLO?–

La señora Weasley había aparecido blandiendo un atizador como si fuera una espada. El señor Weasley abrió los ojos de golpe y dirigió a su mujer una mirada de culpabilidad.

–¿Co-coches, Molly, cielo?

–Sí, Arthur, coches –dijo la señora Weasley, con los ojos brillándole-. Imagínate que un mago se compra un viejo coche oxidado y le dice a su mujer que quiere llevarse para ver cómo funciona, cuando en realidad lo está encantando para que vuele.

El señor Weasley parpadeó.

–Bueno, querida, creo que estarás de acuerdo conmigo en que no ha hecho nada en contra de la ley, aunque quizá debería haberle dicho la verdad a su mujer... Verás, existe una laguna jurídica... siempre y cuando él no utilice el coche para volar. El hecho de que el coche puede volar no constituye en sí...

–¡Señor Weasley, ya se encargó personalmente de que existiera una laguna jurídica cuando usted redactó esa ley! –gritó la señora Weasley-. ¡Solo para poder seguir jugando con todos esos cachivaches *muggles* que tienes en el cobertizo! ¡Y, para que lo sepas, Harry ha llegado esta mañana en ese coche en el que tú no volaste!

–¿Harry? –dijo el señor Weasley mirando a su esposa sin comprender-. ¿Qué Harry?

Al darse la vuelta, vio a Harry y se sobresaltó.

–¡Dios mío! ¿Es Harry Potter? Encantado de conocerte. Ron nos ha hablado mucho de ti...

–¡Esta noche, tus hijos han ido volando en el coche hasta la casa de Harry y han vuelto! –gritó la señora Weasley-. ¿No tienes nada que comentar al respecto?

–¿Es verdad que hicisteis eso? –preguntó el señor Weasley, nervioso-. ¿Fue bien la cosa? Qui-quiero decir –titubeó, al ver que su esposa echaba chispas por los ojos-, que eso ha estado mal, muchachos, pero que muy mal... (CS, pp. 40 y 41).

Arthur Weasley, cabe precisar, es uno de los personajes más atractivos de la narrativa *potteriana*: un hombre honesto, compasivo, generoso y valiente. El *desliz jurídico* en que incurre provoca en el lector una indulgente sonrisa de ternura; el efecto cómico del pasaje comentado es innegablemente delicioso. Sin embargo, como advirtiera Rudolf von Ihering, *ridendo dicere verum*<sup>378</sup>: riendo se dice la verdad, también en cuestiones jurídicas (aunque los profesionales del Derecho suelen hacer gala de un menguado sentido del humor) la comedia es una potente herramienta crítica. Aquello que en Arthur Weasley constituye un interés lúdico inofensivo, para el

<sup>377</sup> Cfr. Hall, Susan, “Harry Potter and the rule of law”, cit., p. 149. En el mismo sentido, Joseph, Paul R. y Wolff, Lynn E., “The law in *Harry Potter*: a system not even a muggle could love”, *University of Toledo Law Review*, Vol. 34, Núm. 2, Invierno de 2003, pp. 195-196.

<sup>378</sup> Cfr. Ihering, Rudolf von, *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz. Eine Weihnachtsgabe für das juristische publikum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

conjunto de la sociedad mágica entraña un constante riesgo de arbitrariedad fincado en una deficiente instrumentación del principio de separación de poderes que, en palabras de John Locke, fue pensado para evitar que “debido a la fragilidad de las personas (las cuales tienden a acumular poder)”, éstas cayeran tanto en la tentación de “tener en sus manos el poder de hacer leyes y el de ejecutarlas para así eximirse de obedecer las leyes que ellas mismas hacen”, como de “hacer las leyes a su medida y ejecutarlas para beneficio propio, llegando así a crearse intereses distintos de los del resto de la comunidad y contrarios a los fines de la sociedad y del gobierno”<sup>379</sup>.

La defectuosa separación de poderes que prevalece en la comunidad mágica impide asimismo el control jurisdiccional sobre la legalidad de la Administración. Dado que el Ministerio de Magia ejerce la función judicial, cualquier exceso en el ejercicio de competencias administrativas tiene asegurada total impunidad. El proceso instaurado contra Harry hace patente esta situación. En la argumentación que dirige al *Wizengamot* en defensa del muchacho, Dumbledore colige que la presencia de *dementores* en Privet Drive sólo admite dos explicaciones: a) el Ministerio instruyó a estas criaturas para que atacaran a Harry, o b) los *dementores* obraron al margen de las órdenes que les impartieron las autoridades mágicas. En uno u otro caso, aduce, es necesaria una investigación que deslinde la probable responsabilidad del Ministerio en la agresión sufrida por Harry y su primo. Este requerimiento sencillamente cae en el vacío: la confusión entre funciones judiciales y ejecutivas permite a Cornelius Fudge, sin mayor trámite, desechar esta solicitud.

–Si es cierto que los *dementores* sólo reciben órdenes del Ministerio de Magia, y si también es cierto que dos *dementores* atacaron a Harry y a su primo hace una semana, se deduce, por lógica, que alguien del Ministerio ordenó el ataque –aventuró Dumbledore con educación–. Aunque, evidentemente, esos dos *dementores* en particular podrían estar fuera del control de Ministerio...

–¡No hay *dementores* fuera del control del Ministerio! –le espetó Fudge, que se había puesto rojo como tomate.

Dumbledore, condescendiente, inclinó la cabeza.

–Entonces no cabe duda de que el Ministerio llevará a cabo una rigurosa investigación para asegurar qué hacían dos *dementores* tan lejos de Azkaban y por qué atacaron sin autorización.

–¡No te corresponde a ti decidir lo que el Ministerio de Magia tiene que hacer o dejar de hacer, Dumbledore! –exclamó Fudge, cuyo rostro estaba adquiriendo un tono morado del que tío Vernon habría estado orgulloso (OF, p. 157).

Según he señalado, Rowling relata que, meses después del desarrollo de esta escena, Dolores Umbridge corrobora las sospechas de Dumbledore. “Cornelius nunca llegó a saber que fui yo quien envió los *dementores* contra Potter el verano pasado”, asevera cínicamente la bruja, “pero de todos modos le encantó tener una excusa para expulsarlo del colegio” (OF, p. 768). Las terribles repercusiones que se desprenden de esta afirmación aparecerán con mayor claridad a la luz de un pequeño ejercicio de imaginación utópica/distópica similar al que propuse en el apartado previo. Se nos dice que Harry Potter es uno de los mejores artífices del encantamiento *patronus*, mediante el cual es posible repeler a los *dementores* (OF, pp. 150 y 737). Por eso es capaz de evitar que uno de ellos “besara” a su primo Dudley (OF, p. 27). Pero... ¿si no hubiese sido así? Si Harry, como la mayoría de los magos y magas de su edad, careciera de las habilidades para evitar que la criatura ejecutara las mortales instrucciones que había recibido, Dudley habría vivido el resto de sus días como un vegetal. La ausencia de instrumentos jurídicos para reclamar la responsabilidad de Dolores Umbridge en un suceso que puede modificar las circunstancias existenciales de una persona hasta ese extremo convierte a la hechicera –lo mismo que al resto de los funcionarios del Ministerio– en ama de la vida y la muerte de cuantos estorben a sus intereses. La narrativa de Rowling ilumina en esta forma cómo, en las sociedades donde la división de poderes y la exigencia de legalidad en la Administración carecen de soporte jurídico –en cuatro palabras, aquéllas caracterizadas por una *excesiva centralización del poder*–, nadie puede llamarse auténticamente dueño de su destino. Sobre esta base, el dominio ejercido por el Ministerio de Magia debe calificarse llanamente como una *tiranía*<sup>380</sup>.

<sup>379</sup> Locke, John, *The second treatise of government*, cit., cap. XII, §143.

<sup>380</sup> Véase Spanyol, Colette, “Harry Potter and the separation of powers: a Law and Literature review of J. K. Rowling’s *Harry Potter and the Order of Phoenix*”, *Hertfordshire Law Journal*, Vol. 3, Núm. 1, Otoño de 2005, p. 13.

Las tiranías frecuentemente se encuentran corroídas por el fenómeno de la corrupción política, y el caso del Ministerio de Magia no es la excepción. Por ejemplo, Lucius Malfoy invierte fuertes cantidades de dinero en obtener las indulgencias (y, cuando así se requiere, la *solidaridad*) de los funcionarios del Ministerio. De esta manera consigue una sentencia condenatoria en el proceso instaurado contra el hipogrifo *Buckbeak* (después llamado *Witherwings*) sencillamente porque “tiene a la Comisión [para las Criaturas Peligrosas] en el bolsillo” (PA, pp. 184 y 246)<sup>381</sup>. Más tarde, al término de la vista judicial contra Harry Potter, éste y el señor Weasley tropiezan en los pasillos del Ministerio de Magia con el señor Malfoy, quien será recibido por Cornelius Fudge para tratar ciertos “asuntos privados”. A la pregunta de Harry sobre cuáles serían los negocios existentes entre Malfoy y Fudge, Arthur Weasley responde:

Oro, supongo [...] Malfoy lleva años haciendo generosas donaciones de todo tipo. Así se congracia con la gente que le interesa... y de ese modo puede pedir favores, retrasar leyes que no le conviene que aprueben... ¡Ah, sí, Lucius Malfoy está muy bien relacionado! (OF, p. 166).

Dentro del mismo orden de sucesos, posteriormente tenemos noticia sobre un brujo llamado Willy Widdershins<sup>382</sup>, procesado por atormentar a los *muggles* con inodoros regurgitantes (una conducta delictuosa bajo el régimen jurídico de la comunidad mágica) que resulta, sin que mediara causa exculpatoria alguna, súbitamente liberado y redimido de todos los cargos en su contra. “Me imagino que debió sobornar a alguien”, explica Arthur Weasley (OF, p. 507). Cuando el mismo incidente es mencionado en relación a cierta acusación formulada por Dolores Umbridge contra Harry Potter respecto a la presunta organización, por parte de éste, de un ejército revolucionario dirigido a cimbrar la dominación burocrática que sostiene el Ministerio de Magia, se revela que Widdershins fue absuelto debido a que accedió a convertirse en informante de Umbridge. “¡Ah, de modo que por eso no lo procesaron por poner los inodoros regurgitantes!”, espeta Minerva McGonagall, “¡Qué gran ejemplo del funcionamiento de nuestro sistema judicial!”. Incluso uno de los retratos parlantes de los antiguos directores del colegio mágico que cuelgan de las paredes del despacho de Albus Dumbledore –sitio donde tiene lugar la escena–, perteneciente a un mago del que únicamente conocemos su apellido (Fortescue), se suma a la indignación de McGonagall:

–¡Escándalo! ¡Corrupción! –bramó el retrato del mago corpulento de nariz roja que estaba colgado en la pared detrás de la mesa de Dumbledore– ¡En mis tiempos el Ministerio no hacía tratos con pequeños delincuentes, no señor! (OF, p. 632)

En el pasaje comentado es posible distinguir una ironía adicional: aunque ignoramos la época durante la cual aquel ilustre personaje retratado ejerció sus funciones, Rowling provee al lector de pistas suficientes para inferir que la corrupción ha campeado en la sociedad mágica durante un periodo más o menos largo<sup>383</sup>. Los remotos signos de la venalidad imperante en la sociedad de los brujos y las brujas se hacen patentes en la Orden de Merlín, Primera Clase, concedida al abuelo de Sirius Black por los “servicios prestados al Ministerio”. Tras leer la inscripción grabada en la condecoración, Sirius apunta escuetamente: “Quiere decir que les dio mucho oro” (OF, p. 127).

Estas –y otras– prácticas corruptas que han sorprendido a ciertos comentaristas de la serie son, en realidad, un producto virtualmente congénito a la organización jurídico-política estructurada por los brujos y las brujas. En una primera aproximación al tema, cabe entender la *corrupción* como una antítesis moral de la virtud cívica típicamente republicana, esto es, como una injusta preferencia del bien propio sobre las exigencias del bien común<sup>384</sup>. La tradición republicana siempre ha sido pesimista respecto a la corruptibilidad de los seres humanos en posiciones de poder, puesto que existe una innegable tendencia a favorecer el bien propio (o el de los allegados) por encima del bien común en cuanto se presenta una oportunidad para ello<sup>385</sup>. El ejercicio

<sup>381</sup> En el original inglés, dicha institución recibe el nombre de *Committee for the Disposal of Dangerous Creatures*, esto es, “Comité para la Eliminación de las Criaturas Peligrosas”. Cfr. Rowling, J. K., *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, New York, Scholastic, 1999, p. 218.

<sup>382</sup> En inglés, el término *widdershins* alude al movimiento en sentido contrario a las manecillas del reloj o al curso del sol, mismo que se considera causa de mala suerte. *Willy Widdershins*, por tanto, es un nombre que advierte sobre el carácter torcido e infausto de su portador.

<sup>383</sup> Aas, Grethe, J. K. Rowling, *Harry Potter and contemporary society: The Harry Potter books as social criticism*, tesis mecanuscrita, Universitetet i Oslo, 2004, p. 84.

<sup>384</sup> Pocock, John, *The Machiavellian moment*, cit., pp. 184 y 185.

<sup>385</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, cit., pp. 210 y ss.

de imaginación distópica que entrañan los relatos de J. K. Rowling parece hacerse eco de las suspicacias históricamente recolectadas por esta corriente del pensamiento político. La razón de tal desconfianza es muy sencilla: ha sido empíricamente constatado una y otra vez que el defecto o (como en el caso de la comunidad mágica) la carencia de controles internos, jerárquicos o funcionales sobre los agentes públicos que operan en las instituciones estatales incentivan los usos corruptos.

Podemos, en este sentido, estar de acuerdo con Herman Heller cuando afirma que el principio de separación de poderes adquiere la forma de una "tesis sociológica de validez general" en el siguiente *dictum*: "Todo poder humano no fiscalizado se expone, tarde o temprano, al peligro de arbitrariedad no calculable"<sup>386</sup>. Esta misma idea ha sido esquemáticamente expresada por Robert E. Klitgaard mediante la siguiente *ecuación básica* que describe las *condiciones formales de la corrupción*:

Corrupción = Monopolio de la decisión pública *más* Discrecionalidad de la decisión pública *menos* Responsabilidad (en el sentido de dar cuentas) por la decisión pública [accountability]<sup>387</sup>.

Conforme a esta *ecuación*, la corrupción prospera bajo entornos en que las funciones públicas se desempeñan en régimen práctico de monopolio (personal u organizacional), con amplias facultades discrecionales (es decir, sin criterios acotados de decisión), y sin mecanismos que obliguen a la rendición de cuentas (esto es, sin la previsión de un régimen de responsabilidades judiciales y/o administrativas). Al traducir al lenguaje político los elementos referidos, inmediatamente resalta que quien toma las decisiones en régimen de monopolio personal, arbitrariamente y sin responder ante persona alguna es aquel a quien usualmente denominamos *dictador* (en el sentido contemporáneo del término) o *tirano*<sup>388</sup>. Por el contrario, un modelo de decisión pública plural y descentralizado, sometido a criterios tasados y a una fiscalización estricta es característico de una yuxtaposición entre los procedimientos democráticos y los requerimientos del Estado de Derecho, entre los cuales destaca, para efectos de vedar la corrupción, la división de poderes. Laporta señala en este sentido, con miras a erradicar las prácticas corruptas, lo siguiente:

Una consideración abstracta y general que atañe al proceso mismo de toma de decisión sería que es preciso que no haya ningún segmento de la sociedad que se sienta excluido a priori de acceder a dicho proceso, pues en ese caso la tentación de usar el atajo de la corrupción para participar en él será inmediata. La integración social es un antídoto contra la corrupción. Y por lo que más concretamente respecta a las decisiones particulares que hayan de tomar los agentes y responsables públicos en el seno de ese proceso decisorio general (sobre todo en materias de significativo contenido económico o muy relevantes por su impacto social) *es preciso, en primer lugar, evitar que la decisión tienda a concentrarse en una persona y en un momento procesal único*<sup>389</sup>.

La previsión de prácticas corruptas hace patente la importancia práctica inherente al principio de división de poderes. "Todo estaría perdido", advirtió Montesquieu, "si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos y las diferencias entre particulares"<sup>390</sup>. Casi cincuenta años más tarde, uno de los atentos lectores del Barón, James Madison, propuso recoger este principio en la Constitución de los Estados Unidos de América, argumentando que "[l]a acumulación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, en las mismas manos, sean éstas de uno, pocos o muchos; y con independencia de que sea hereditaria, autodesignada o electiva, puede con justeza afirmarse que es la misma definición de la tiranía"<sup>391</sup>. Sin separación de poderes, la libertad republicana y la democracia son imposibles. Así

<sup>386</sup> Heller, Herman, "¿Estado de Derecho o dictadura?", en IBID, *Escritos políticos*, trad. de Salvador Gómez de Arteché, Madrid, Alianza, 1985, p. 286.

<sup>387</sup> Cfr. Klitgaard, Robert E., *Controlling corruption*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 75. Para la adecuación de los conceptos involucrados en la fórmula de Klitgaard al castellano, he recurrido a Laporta, Francisco, "La corrupción política: introducción general", en AAVV (Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina, eds.), *La corrupción política*, Madrid, Alianza, 1997, p. 27.

<sup>388</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>389</sup> *Idem*, p. 30. El subrayado es propio.

<sup>390</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., libro XI, cap. VI.

<sup>391</sup> Madison, James, "The meaning of the maxim, which requires a separation of the Departments of Power, examined and ascertained", cit., p. 301.

lo entendieron también los autores de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, que dispone en su artículo 16: “Toda sociedad en la cual la garantía de estos derechos no esté asegurada ni determinada la separación de poderes, no tiene constitución”. En cuanto mago, Harry Potter vive en una sociedad carente de estructura constitucional respetuosa de la dignidad de la persona, que no ha determinado la limitación del poder por el poder ni, como mostraré a continuación, ofrece resguardo a los derechos fundamentales de la persona. La comunidad mágica requiere una auténtica *revolución jurídica* para despertar de su prolongado letargo político<sup>392</sup>: porque ahí donde el despotismo y la tiranía imperan, el constitucionalismo continúa siendo la más noble bandera que la razón ilustrada gestó para la libertad.

### 3.5. Maldiciones imperdonables: los (escasos e ineficaces) derechos humanos de la comunidad mágica

En cuarto lugar, el objetivo de todo Estado de Derecho y de sus instituciones básicas está centrado en la pretensión de lograr una garantía suficiente y eficaz para los derechos humanos, mismos que incorporan exigencias éticas fundantes de cierto modelo de sociedad justa –esbozado esquemáticamente en el capítulo I– que a su vez representa el apoyo toral, en el ámbito de la legitimidad, de los sistemas de legalidad contemporáneos<sup>393</sup>. Los derechos fundamentales proveen a los distintos ordenamientos jurídicos con una base de legitimidad en cuanto constituyen límites normativos sustanciales que definen la justicia de las decisiones formalmente correctas desde un punto de vista democrático. Tal fue el sentido con el que las constituciones del siglo XX –e inclusive, aunque con múltiples insuficiencias históricas, sus antecedentes de los siglos XVIII y XIX– incorporaron, entre las reglas del Estado de Derecho, dos grandes grupos de derechos fundamentales orientados, respectivamente, a la vinculación jurídica del poder decisorio de las mayorías y a la limitación normativa del mercado: los *derechos de libertad* y los *derechos sociales*. “Junto a los tradicionales derechos de libertad”, asienta Luigi Ferrajoli al respecto, “las Constituciones de este siglo [XX] han reconocido sin embargo otros derechos vitales o fundamentales: los [...] derechos a la subsistencia, a la alimentación, al trabajo, a la salud y similares”<sup>394</sup>.

Para complementar nuestra exposición, concisamente podemos decir –puesto que las características generales de los derechos humanos ya han sido tratadas en el mencionado capítulo I– que los llamados *derechos liberales* o *negativos* se definen como *facultades* referidas a comportamientos propios que corresponden a *prohibiciones* o *deberes públicos de no hacer*, toda vez que se encuentran encaminados a *defender* las condiciones naturales o pre-políticas de existencia: la vida, las libertades, las inmunidades frente a abusos de poder, y –habría que añadir, según Ferrajoli, en nuestros tiempos– la no-nocividad del aire, del agua y, en general, del medio ambiente natural<sup>395</sup>. Los *derechos sociales* o *positivos*, en cambio, consisten en *expectativas* de comportamientos ajenos respecto a las cuales corresponden *obligaciones* o *deberes públicos de hacer*, dado que se orientan a *adquirir* ciertas condiciones de existencia: la subsistencia, el trabajo, la salud, la vivienda o la educación, entre otras. Mientras que los primeros –dirigidos hacia el pasado, dotados de una función conservadora– caracterizan el *Estado liberal de Derecho*; los segundos –enfocados hacia el futuro, marcados por su alcance innovador– son típicos del *Estado social de Derecho*<sup>396</sup>.

Ya ha quedado asentado que los principios liberales requieren la limitación del poder público por medio de normas estrictas. El *sine qua non* de las demandas liberales radica en circunscribir dicho poder rigurosamente mediante un sistema de reglas y prácticas constitucionales que aseguren el respeto a la libertad individual y a la igualdad de las personas ante la ley. En términos

<sup>392</sup> Para una propuesta de reforma a las instituciones jurídico-políticas del mundo mágico, véase Joseph, Paul R. y Wolff, Lynn E., “The law in *Harry Potter*: a system not even a muggle could love”, cit., pp. 201-202.

<sup>393</sup> Cfr. Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., p. 51.

<sup>394</sup> Posteriormente, en una nota al pasaje citado, dicho autor precisa: “Sería sin embargo un error pensar que las Constituciones del siglo XVIII olvidaron completamente estos derechos”. Cfr. Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., pp. 861 y 894.

<sup>395</sup> *Idem*, pp. 861y 862. La inclusión de los derechos medio ambientales entre los derechos de libertad es en sí misma polémica, puesto que los contenidos que usualmente se atribuyen a los primeros no corresponden con los que definen a los segundos. Así, por ejemplo, Gregorio Peces-Barba manifiesta con relación a este tema: “Expresan [los derechos medio ambientales] una solidaridad no sólo entre los contemporáneos sino también en relación con las generaciones futuras, para evitar legarles un mundo deteriorado a causa tanto de la explosión demográfica como de la explotación inmoderada de los recursos naturales, que produce la destrucción de los elementos que mantienen el equilibrio de la naturaleza”. *Curso de derechos fundamentales*, cit., p. 184.

<sup>396</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 862.

muy abreviados, consecuentemente, el Estado liberal de Derecho está enfocado hacia la declaración y protección de los derechos fundamentales civiles (verbigracia, las libertades de pensamiento, expresión y credo religioso) y políticos (las potestades de participación pública), así como de la propiedad y de las diversas inmunidades procesales y penales<sup>397</sup>. No obstante, no debemos pasar por alto que el Estado liberal no necesariamente debe ser, a su vez, democrático. Creo conveniente reiterar que, cuando es ilimitado, un gobierno democrático no puede calificarse como liberal. Es en el plano histórico donde los planteamientos liberales y democráticos coincidieron en la denuncia del Estado absoluto típico del *ancien régime*, a raíz de lo cual comenzaron a gestarse los esfuerzos para una conciliación teórica y constitucional entre ambas tradiciones políticas, con las concomitantes dificultades que inevitablemente acarrea la pretensión de armonizar la libertad individual y la llamada *regla de la mayoría*. Un posible punto de avenencia entre ambas tradiciones –que insistentemente he pretendido ilustrar a través de la escuela republicana– radica en que, siendo todas las personas únicas e irreductiblemente diferentes entre sí, la vía para una convivencia social en que nadie esté sujeto a la dominación arbitraria de otra persona pasa por dotar a la democracia de un perfil pluralista mediante garantías liberales presentadas bajo la forma de derechos individuales.

Por su parte, el Estado social de Derecho se propone, como ya apuntara Herman Heller en el año de 1929, “la extensión al orden del trabajo y de las mercancías de la idea del Estado material de Derecho”<sup>398</sup>. Dicho modelo estatal impone al poder público la garantía del bienestar social, para lo cual es preciso, según indicación del mismo Heller, “la sumisión de la economía a las leyes”<sup>399</sup>. En el contexto jurídico-institucional, *bienestar* significa introducir cierta nivelación socioeconómica entre las personas mediante, por una parte, la intervención de las agencias estatales en la distribución de la riqueza y, por otra, la expansión de los servicios públicos y las prestaciones sociales. A diferencia del paradigma liberal de organización jurídico-política, el Estado social de Derecho no solamente encierra exigencias concretas del individuo frente al poder público, sino que aspira a una profundización de la democracia que ofrezca a todas las clases sociales las mismas oportunidades en el proceso económico<sup>400</sup>. Ello implica la reivindicación de la eficacia universal de los derechos económicos, sociales y culturales dirigidos a cubrir las necesidades de salud, educación, vivienda o pensiones por jubilación, entre otras. Sin renunciar completamente a la economía de libre mercado, el Estado social de Derecho –cuando menos bajo sus más avanzadas manifestaciones– persigue una serie de reformas que, como señalara Heller, atajen “el frenesí anárquico” de la “producción capitalista” de una manera gradual, evitando así revoluciones o perturbaciones sociales traumáticas y precipitadas<sup>401</sup>.

Idealmente, el modelo de Estado de Derecho más exigente que podemos plantearnos al día de hoy –amén de cubrir los requerimientos del imperio de la ley, la división de poderes y la legalidad de la Administración– perfila una organización jurídico-política que es resultado del conjunto de las garantías liberales y sociales<sup>402</sup>. Esta forma de organización puede ser configurada a modo de sistema de *meta-reglas* vinculante sobre las *reglas* mismas de la democracia. La regla fundamental de la democracia, como reiteradamente he indicado, ordena que son legítimas las decisiones tomadas por la mayoría. A partir de esta premisa normativa, los derechos humanos desempeñan la función de sendas meta-reglas porque circunscriben aquello que podemos llamar *esfera de lo no-decidible*<sup>403</sup>. La meta-regla del Estado liberal establecería entonces que *no todo se puede decidir*, ni siquiera por mayoría (por eso los derechos de libertad conforman una esfera de lo *no-decidible-que*); mientras que la meta-regla del Estado social expresaría que *no sobre todo se puede dejar de decidir*, ni siquiera por mayoría (de ahí que los *derechos sociales* integren una esfera de lo *no-decidible-que-no*)<sup>404</sup>. Tal es el fundamento de la connotación “sus-

<sup>397</sup> Cfr. Gray, John, *Liberalism*, 2ª ed., Oxford, Open University Press, 2002, pp. 70 y ss. Asimismo, para un brevísimo pero sustancioso análisis de la caracterización correspondiente a este modelo de Estado, véase Díaz, Elías, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, Núm. 125, 1995, pp. 13-15.

<sup>398</sup> Heller, Herman, “¿Estado de Derecho o dictadura?”, cit., p. 290.

<sup>399</sup> *Idem*, p. 301.

<sup>400</sup> Cfr. Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., pp. 101-121; Fernández, Eusebio, *Filosofía Política y Derecho*, cit., pp. 108-111, y García Pelayo, Manuel, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 26-30.

<sup>401</sup> Heller, Herman, “¿Estado de Derecho o dictadura?”, cit., p. 301. Véase, asimismo, Díaz, Elías, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, cit., pp. 16-17.

<sup>402</sup> Cfr. Asís Roig, Rafael, *Una aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, cit., pp. 64-111.

<sup>403</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, en *Derechos y garantías*, cit., p. 51.

<sup>404</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 864.

tancial” que los derechos fundamentales imprimen a la regla mayoritaria de la democracia política.

Al encuadrar los rasgos institucionales de la sociedad mágica en este marco conceptual, inmediatamente descubrimos que el catálogo de derechos humanos que norma la convivencia política entre los magos y las magas es, además de escaso, ineficaz. En el mundo secundario creado por Rowling, el inventario de los derechos se reduce a unas pocas garantías del debido proceso (mismas que son arbitrariamente ignoradas con relativa frecuencia, como queda manifiesto en el juicio instaurado contra Harry Potter y en otros casos que comentaré a continuación) y tres prohibiciones fundamentales que se expresan en forma de *maldiciones*, cuyo conocimiento adquiere Harry durante una clase de Defensa Contra las Artes Oscuras impartida por el (falso) profesor *Ojoloco* Moody. Las aludidas *maldiciones* son las siguientes:

- a) *Imperius*: Maleficio que confiere al mago o la maga que lo ejecuta total control sobre la persona encantada (obligándola a hacer, decir o pensar cuanto demande la voluntad de quien ejerce el encantamiento), con tan solo pronunciar la palabra *imperio*. *Ojoloco* impone el hechizo sobre una araña para mostrar sus efectos a los y las estudiantes de Hogwarts. “Esto supone total control”, señala, “Yo podría hacerla saltar por la ventana, ahogarse, colarse por la garganta de cualquiera de vosotros...” (CF, p. 193).
- b) *Cruciatus*: Maleficio empleado para atormentar la persona hechizada, que se invoca a través de la palabra *crucio*. “No se necesitan cuchillos ni carbones encendidos para torturar a alguien”, expone Moody, “si uno sabe llevar a cabo la maldición *cruciatus*” (CF, p. 195).
- c) *Avada Kedavra*: “La maldición asesina”, apunta escuetamente Moody (CF, p. 195). Mediante un fognazo de luz verde, provoca la muerte instantánea de quien la recibe.

“Esas tres maldiciones”, resume *Ojoloco* Moody, “*Avada Kedavra*, *cruciatus* e *imperius*, son conocidas como las *maldiciones imperdonables*. El uso de cualquiera de ellas está castigado con cadena perpetua en Azkaban” (CF, p. 197). De ahí que podamos afirmar que las referidas *maldiciones* conforman la nómina de los derechos fundamentales en la comunidad mágica: son las únicas prohibiciones *positivizadas* que cuentan con *técnicas específicas de garantía* que refuerzan su observancia<sup>405</sup>. *Grosso modo*, las *garantías* son las técnicas previstas por el ordenamiento jurídico para reducir la distancia estructural entre normatividad y efectividad y, por consiguiente, para posibilitar la máxima eficacia de los derechos humanos en consonancia con su estipulación constitucional. Dado que reflejan la diversa configuración de los derechos fundamentales para cuya tutela o satisfacción han sido previstas, cabe distinguir entre *garantías liberales* y *garantías sociales*. Las primeras, dirigidas a asegurar la tutela de los derechos de libertad, consisten esencialmente en técnicas de invalidación o de anulación de los actos prohibidos que les violan; las segundas, orientadas a asegurar la tutela de los derechos sociales, son técnicas de coerción y/o sanción contra la omisión de las medidas obligatorias que les satisfacen<sup>406</sup>.

Tres son los bienes protegidos, respectivamente, por las maldiciones imperdonables: el *libre albedrío*, la *integridad física y psicológica*, y la *vida*<sup>407</sup>. Podría pensarse que estos valores, bajo el sistema jurídico vigente en la comunidad mágica, se encuentran tutelados por unas garantías *sui generis*, restringidas a sancionar penalmente las conductas que les vulneran. Sin embargo, pese a la ferocidad que encierra la amenaza del confinamiento perenne en la prisión mágica, la garantía ofertada a las mencionadas prohibiciones fundamentales resulta extremadamente endeble. La debilidad institucional del paupérrimo inventario de derechos reconocidos a los integrantes de la comunidad mágica obedece primordialmente a que aquéllos no son oponibles a cualquier acto de autoridad, de manera que no reúnen las condiciones para constituirse en una *esfera* (jurídica) *de lo no-decidible*.

Recordemos que, en los sistemas jurídicos contemporáneos, la vigencia de las normas iusfundamentales determina la sujeción material del ordenamiento entero a la Constitución<sup>408</sup>. Esta peculiaridad confiere a los derechos humanos la calidad de *límites al poder público*, función que ciertamente no desempeñan en el ordenamiento de la sociedad mágica. La tortura, por ejemplo, es practicada a lo largo del relato por diversos agentes gubernamentales. En ausencia de Dum-

<sup>405</sup> Véase Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Madrid, Dykinson, 1997, p. 52.

<sup>406</sup> Ferrajoli, Luigi, “El derecho como sistema de garantías”, cit., p. 25.

<sup>407</sup> Schwabach, Aaron, “Unforgivable courses and the rule of law”, *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 444-449.

<sup>408</sup> Alexy, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, cit., p. 525.

bledore, Dolores Umbridge autoriza a Argus Filch, conserje de Hogwarts, para dar azotes a los estudiantes (OF, p. 693), y ella misma está dispuesta a emplear la maldición *cruciatus* sobre Harry Potter, esperando obligarle a revelar el paradero del anciano mago (OF, pp. 767-768)<sup>409</sup>. Los actos englobados bajo la maldición *imperius*, por otra parte, pueden en última instancia realizarse legalmente por otros medios: verbigracia, merced a la poción *Veritaserum*, que incluso distribuida en dosis mínimas es capaz de constreñir a una persona para descubrir sus “más íntimos secretos” (CF, p. 454). Asimismo, el falso *Ojoloco* Moody, presuntamente con el consentimiento de Dumbledore, emplea con fines didácticos dicha maldición contra cada uno de sus alumnos y alumnas en Hogwarts (CF, pp. 208 y ss.). Ni siquiera la maldición *Avada Kedavra* se encuentra absolutamente vedada: Sirius Black relata a Harry que, en el apogeo del poderío de Lord Voldemort, el Ministerio de Magia autorizó a los *auroros* para que emplearan las tres maldiciones imperdonables contra quienes fueran “sospechosos” (*suspects*) de ser *mortífagos* o colaborar con ellos. En aquella época, recuerda Black, el Ministerio “llegó a ser tan cruel y despiadado como los que estaban en el lado tenebroso” (CF, p. 462). El *doble rasero* empleado por las autoridades mágicas para valorar las maldiciones imperdonables resulta inadmisibles en cuanto recurrimos a los derechos como criterios de justicia: la defensa de las normas iusfundamentales no puede reputarse completa si no se muestra eficaz respecto a todos, vale decir, tanto con aquel que violó la ley, como con relación a quienes no la han transgredido todavía.

Cabe destacar además que el Ministerio de Magia no precisa utilizar *Avada Kevadra* para disponer de la vida de sus gobernados y gobernadas, puesto que con este fin también puede echar mano de otro instrumento punitivo: el beso de los *dementores*. Coincido con Aaron Schwabach en calificar esta sanción como una pena capital *de facto*<sup>410</sup>. En este punto, Rowling aborda uno de los temas que más han preocupado a la literatura utópica desde sus orígenes. “Dios nos ha negado el derecho de disponer de nuestras vidas y de la vida de nuestros semejantes”, discurre Thomas More, y a continuación se pregunta: “¿Podrían, por tanto, los hombres, de mutuo acuerdo, determinar las condiciones que les otorgaran el derecho a matarse?”<sup>411</sup>. La respuesta que este primer utopista ofrece a tan relevante dilema ético-político es, *en principio* (puesto que admite algunas excepciones), negativa. En *Utopía*, “casi todos los delitos son castigados con la esclavitud” debido a que los utopianos “están convencidos de que ésta no es menos terrible que la pena capital”<sup>412</sup>.

More aduce tres razones contra la pena capital: primero, que constituye un castigo excesivo (salvo en los pocos casos en que puede legítimamente autorizarse); segundo, que es peligrosa porque no guarda la debida *proporcionalidad en el castigo* –por ejemplo, el robo no debe responderse con un homicidio ejecutado por la república– y, en esta medida, motiva al malhechor para cometer su crimen procurando a toda costa la impunidad mediante la eliminación de testigos molestos (realmente *se le va la vida en ello*) y, tercero, que es inútil, toda vez que no reporta beneficio alguno a la sociedad<sup>413</sup>. El creador de *Utopía* acomete así los principales vectores axioló-

<sup>409</sup> Al margen de los abusos cometidos por los poderes públicos, algunos comentaristas de la saga encuentran perturbador que Harry ejecute la maldición *cruciatus* sobre Bellatrix Lestrage cuando ésta provoca la enigmática desaparición de Sirius Black *tras el velo*. Aaron Schwabach, por ejemplo, afirma que la elección realizada por nuestro héroe coloca a los “jóvenes lectores” de la serie ante la siguiente incertidumbre moral: “Si Harry utilizó la maldición sabiendo que es tanto incorrecta como ilegal, ¿aún puede considerársele bueno [sic]?”. Véase “Unforgivable courses and the rule of law”, cit., p. 447. Desde mi punto de vista, una de las dificultades que entraña valorar a partir de criterios ético-políticos cualquier ficción narrativa reside en respetar la perspectiva dramática del relato. Este esfuerzo, precisamente, es el que convierte la lectura de textos literarios en un acto políticamente valioso que nos permite aproximarnos a la forma como las instituciones podrían funcionar en ciertas hipótesis concretas. Es cierto que, en cuanto supone que Lestrage ha provocado la muerte de su padrino, Harry la somete a la maldición *cruciatus*. No obstante, ejerce sin éxito el tormento mágico porque, a pesar de su enojo, *no tenía verdadera intención de lastimar a Lestrage*. Ilesa, la propia *mortífaga* así se lo hace saber: “Nunca habías empleado una maldición imperdonable, ¿verdad, chico? [...] ¡Tienes que sentirla, Potter! Tienes que desear de verdad causar dolor, disfrutar con ello. La rabia sin más no me hará mucho daño” (OF, p. 834). En este pasaje, entonces, Harry no obra con la intención que debe animar el acto prohibido para que sea punible, ni provoca el daño que la ley mágica sanciona. Simplemente, actúa con furia contra una persona a la que atribuye la muerte de un hombre al que profesaba un profundo cariño. Sólo mucho más tarde, en el enfrentamiento final contra el régimen fascista instaurado por Lord Voldemort –y, consecuentemente, bajo un contexto *legibus solutus*– Harry aplica eficazmente la susodicha maldición contra Amicus Carrow, uno de los mortífagos destinados a Hogwarts por el propio Señor Oscuro (RM, p. 499).

<sup>410</sup> Schwabach, Aaron, “Unforgivable courses and the rule of law”, cit., p. 450.

<sup>411</sup> More, Thomas, *Utopía. La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, no menos saludable que festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2004, p. 86.

<sup>412</sup> *Idem*, p. 171. Tal como ha quedado dicho, en algunos supuestos –por ejemplo, “el reincidente por adulterio” o los esclavos que “se rebelan y son recalitrantes”– aún el gentil gobierno de la insular moreana aplica la pena de muerte.

<sup>413</sup> More, Thomas, *Utopía*, cit., pp. 85-87.

gicos que podrían concurrir en la justificación de esta sanción punitiva. Considerada en cuanto medio para castigar al culpable de un delito (*quia peccatur*), en efecto, la pena de muerte puede fundarse en dos tesis básicas: una *preventiva*, conforme a la cual resulta útil para desalentar la realización de aquellas acciones que el ordenamiento considera nocivas; y otra *retributiva*, que enfatiza la necesidad de restituir el derecho vulnerado con independencia de cualquier referencia a motivos de utilidad<sup>414</sup>.

En la justificación preventiva de la pena capital es factible apreciar un fuerte impulso utilitarista que persigue acreditar la supresión del delincuente en aras de las exigencias de la defensa social o la seguridad pública. Por supuesto, esta línea de razonamiento es incompatible con la idea de dignidad humana tal como fue expresada en el capítulo anterior. El valor intrínseco de cada ser humano impone una limitación insoslayable a la cantidad y la calidad de la pena. "No hay libertad", escribe Beccaria, "cuando algunas veces permiten las leyes que en ciertos acontecimientos el hombre deje de ser *persona* y se repunte como *cosa*"<sup>415</sup>. Una vez que nos tomamos en serio la máxima que prohíbe tratar a cualquier persona como medio, si queremos ser consecuentes debemos rechazar el argumento preventivo no sólo con relación a la pena de muerte, sino también respecto a los castigos corporales o infamantes e incluso la cadena perpetua o las penas privativas de la libertad demasiado largas<sup>416</sup>. Para efectos penales, entonces, el principio de dignidad humana podría sintetizarse en las siguientes palabras de John Rawls:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos<sup>417</sup>.

Contrariamente al principio normativo tipificado por Rawls, las autoridades de la sociedad mágica no tienen empacho en sacrificar a quienquiera que se atraviese en su camino con miras a obtener los más nimios (o absurdos) provechos colectivos. En el segundo episodio de la serie, ante los misteriosos ataques que han sufrido varios alumnos y alumnas en Hogwarts, Cornelius Fudge opta, con todo descaro, por enviar a Hagrid a Azkaban únicamente con el objeto de apaciguar los ánimos del público:

-¡Feo asunto, Hagrid! -dijo Fudge, telegráficamente-. Muy feo. He tenido que venir. Cuatro ataques contra hijos de *muggles*. El Ministerio tiene que intervenir.

-Yo nunca... -dijo Hagrid, mirando implorante a Dumbledore-. Usted sabe que yo nunca, profesor Dumbledore, señor...

-Quiero que quede claro, Cornelius, que Hagrid cuenta con mi plena confianza -dijo Dumbledore, mirando a Fudge con el entrecejo fruncido.

-Mira, Albus -dijo Fudge incómodo-. Hagrid tiene antecedentes. El Ministerio tiene que hacer algo... El consejo escolar se ha puesto en contacto...

-Aun así, Cornelius, insisto en que echar a Hagrid no va a solucionar nada -dijo Dumbledore. Los ojos azules le brillaban de una manera que Harry no había visto nunca.

-Míralo desde mi punto de vista -dijo Fudge, cogiendo el sombrero y haciéndolo girar entre las manos-. Me están presionando. Tengo que acreditar que hacemos algo. Si se demuestra que no fue Hagrid, regresará y no habrá más que decir. Pero tengo que llevármelo. Tengo que hacerlo. Si no, no estaría cumpliendo con mi deber...

-¿Llevarme? -dijo Hagrid, temblando-. ¿Llevarme adónde?

-Sólo por poco tiempo -dijo Fudge, evitando los ojos de Hagrid-. No se trata de un castigo, Hagrid, sino más bien de una precaución. Si atrapamos al culpable, a usted se le dejará salir con una disculpa en toda regla.

-¿No será a Azkaban? -preguntó Hagrid con voz ronca (CS, pp. 222-223).

También Sirius Black fue enviado a esta terrible cárcel sin juicio previo en calidad de chivo expiatorio por los crímenes cometidos por Peter Pettigrew (CF, p. 461), y el hipogrifo *Buckbeak*

<sup>414</sup> Bobbio, Norberto, "El debate actual sobre la pena de muerte", en IBID, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Madrid, Sistema, 1991, p. 231.

<sup>415</sup> Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, cit., cap. XX.

<sup>416</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., pp. 395-396.

<sup>417</sup> Rawls, John, *A theory of justice*, cit., §1.

asiste a la apelación de la sentencia de muerte dictada en su contra en presencia del verdugo, “como si ya estuviera decidido”, para satisfacer los afanes de venganza del influyente Lucius Malfoy (PA, p. 264). El utilitarismo penal vigente en la comunidad mágica ni siquiera persigue satisfacer la máxima utilidad posible para la mayoría de quienes no infringen la ley, sino que está plenamente planteado *ex parte principis*, es decir, para la sola utilidad de los gobernantes. En la justicia imperante entre los magos y las magas resuena fuerte la voz del sofista Trasímaco, quien afirmara que “cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él” y que, una vez instituidas, “manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente”<sup>418</sup>.

No resultaría extraño que, ante el utilitarismo autoritario que ordena los poderes punitivos en la comunidad mágica, la justificación retributiva de la pena capital nos resultara más razonable y, quizás, incluso plausible. Parece preferible, efectivamente, plantearse la cuestión de la pena de muerte en términos de mera justicia, como lo hicieron Kant y Hegel. Con arreglo a la tesis de origen kantiano, la pena constituye una *retribución ética* exclusivamente justificada por el valor moral tanto de la ley penal infringida por el culpable como del castigo que consecuentemente se le inflige. Según Kant, “sólo la *ley del talión* (*ius talionis*) puede ofrecer con seguridad la cualidad y la cantidad del castigo”. Por consiguiente, en el caso de delitos especialmente graves como el homicidio, Kant sostiene que “no hay igualdad entre el crimen y la represalia si no es matando al culpable por disposición judicial, aunque ciertamente con una muerte libre de cualquier ultraje que convierta en un espantajo la humanidad en la persona del que la sufre”<sup>419</sup>.

La tesis de ascendencia hegeliana adjudica a la pena la calidad de una *retribución jurídica* justificada por la necesidad de reparar el Derecho con una violencia contraria que restablezca el orden legal violado. Hegel considera que “el delincuente debe sufrir lo mismo que ha hecho”, de modo que, pese a que en lo general “para la compensación no es posible atenerse a la igualdad específica”, en el caso del asesinato “corresponde necesariamente la pena de muerte [...] puesto que la vida constituye la extensión total de la existencia, la pena no puede consistir en un valor, pues no hay ningún valor equivalente, sino sólo en la privación de la vida”<sup>420</sup>. En el parecer de ambos filósofos podemos encontrar un punto común: la proclamación de cierto *deber* del Estado consistente en aplicar la pena capital en respuesta a la misma dignidad de la persona, pues nada hay más digno que ser considerado responsable de los propios actos<sup>421</sup>.

Contra la tesis retributiva, los detractores de la pena capital cuentan con un poderoso argumento que es, precisamente, el que queda ilustrado en los relatos sobre Harry Potter: la imposibilidad de remediar el error judicial una vez que aquélla ha sido ejecutada<sup>422</sup>. Sobre esta base, el tercer episodio de la serie bien podría leerse como un largo alegato contra la pena de muerte<sup>423</sup>. Desde la primera línea del libro, Sirius Black parece ser un *mortífago* contumaz, responsable del asesinato de quince personas (entre los cuales se encontraban, según he señalado, el padre y la madre del protagonista). Incluso Dumbledore admite que “Sirius no ha obrado como un hombre inocente” (PA, p. 326). Sin embargo, el lector –a la par que Harry y otros personajes– finalmente adquiere noticia de que las muertes imputadas a Black en realidad fueron cometidas por otro mago, Peter Pettigrew. Justo cuando la verdad ha sido revelada, Cornelius Fudge ordena sumariamente –y, por tanto, sin valorar las nuevas pruebas pertinentes al caso– que Black sea sometido al beso del *dementor* (PA, p. 323), trance del que escapa apretadamente gracias a un elaborado plan de rescate orquestado por Dumbledore, Hermione y Harry. La lección moral que subyace a la narrativa *potteriana* con relación a la pena de muerte, entonces, podría resumirse en el siguiente aforismo: *mejor que un criminal se salve antes que un inocente perezca*.

<sup>418</sup> Platón, *República*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992, volumen IV, Libro I, 338 e-339 a.

<sup>419</sup> Kant, Immanuel, “Doctrina del Derecho”, cit., II, §49.

<sup>420</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J. L. Vermal, Madrid, Edhasa, 1999, § 101.

<sup>421</sup> Kant llega al extremo de afirmar que “aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo: porque puede considerársele como cómplice de esta violación pública de la justicia”. Véase “Doctrina del Derecho”, cit., II, §49.

<sup>422</sup> Cfr. Bobbio, Norberto, “El debate actual sobre la pena de muerte”, cit., p. 238.

<sup>423</sup> Cfr. Morgenstern, Joy, “*Harry Potter and the Prisoner of Azkaban: A case against the death penalty*”, en AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.), *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005, pp. 116-117.

Además del error judicial, cabe oponer a la pena de muerte un segundo conjunto de razonamientos, fincados en la *necesidad* de la medida. Los sufrimientos penales son el precio que se debe pagar para impedir males mayores, y no un homenaje gratuito a la ética, la religión, el sentimiento de venganza o incluso el ordenamiento jurídico<sup>424</sup>. En general, las aflicciones públicas que la potestad punitiva del Estado persigue evitar son dos: de un lado, el delito mismo y, del otro, la venganza privada<sup>425</sup>. La ley penal, por tanto, está encaminada a minimizar esta doble violencia, previniendo mediante su parte prohibitiva la fuerza encarnada en el delito y, por medio de su parte punitiva, la fuerza inscrita en la represalia que la parte ofendida (o cualquier persona solidaria con ella) pudiere emprender contra el reo. Son estos dos criterios los que definen la *necesidad* de una pena y, consecuentemente, también su *legitimidad*.

“*Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyrannique*” (toda pena que no derive la necesidad es tiránica), escribe Montesquieu, sentando así un principio que posteriormente sería recogido en los artículos 8º de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 y 15 del documento análogo del año 1793<sup>426</sup>. Las penas brutales –y, especialmente, el aniquilamiento judicial del reo– son cualitativa y cuantitativamente superfluas en tanto que exceden el castigo máximo necesario para frenar los posibles actos vindicativos de la víctima<sup>427</sup>. A partir de la premisa de la necesidad, entonces, podemos concluir con Beccaria que, “para que una pena obtenga su efecto basta que el mal de ella exceda al bien que nace del delito”<sup>428</sup>, y añadir a este criterio la proporción *económica* que Jeremy Bentham recomendaba respecto al ejercicio de la acción punitiva del Estado, de modo “el efecto deseado” sea alcanzado “con el mínimo sufrimiento posible”<sup>429</sup>. Por supuesto, ninguno de estos requerimientos es satisfecho en la comunidad mágica, y difícilmente podría serlo si consideramos que sus poderes punitivos han sido abandonados en manos de los *dementores*.

En suma, conforme al modelo de sociedad justa delineado en el capítulo I, los brujos y las brujas (pero no, según precisaré con mayor detalle en las páginas subsiguientes, otros colectivos entre los que se incluyen tanto los *muggles* como determinadas criaturas mágicas) son *ocasionalmente* titulares de los derechos a la vida, a la integridad física y al respeto a la dignidad moral de la persona (aunque, en este último supuesto, sólo en lo atinente a la manipulación directa, física o psicológica, de la conducta). Tal pareciera que la comunidad mágica hubiese detenido su evolución jurídico-política en el momento fundacional de la modernidad, y que aún este estancamiento histórico lo viviese, institucionalmente hablando, en forma fragmentaria. El catálogo de derechos que ofrece a los magos y las magas se reduce, básicamente, a las mismas condiciones jurídico-políticas planteadas por Thomas Hobbes, quien propugnara por conferir el poder a “un hombre o una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad [...] en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes”<sup>430</sup>.

El dominio ejercido por las autoridades de la comunidad mágica sobre sus miembros, en consecuencia, sólo puede describirse como eminentemente opresivo. La ausencia de garantías de los derechos malamente reconocidos a los magos y las magas convierte al Ministerio de Magia en amo y señor de las vidas y las haciendas de quienes tienen la desdicha de enfrentarse a la ambición o el capricho del más ínfimo funcionario. La razón de semejante injusticia es evidente: sin protección formalizada e institucionalizada en el ordenamiento jurídico positivo, los derechos humanos degeneran en *grandes palabras* carentes de contenido alguno<sup>431</sup>. No obstante, Rowling deja abierto el espacio textual a la acción del héroe (o heroína) que, pese a las dificultades que ello traiga aparejado, esté decidido a cambiar la injusta situación que le rodea. Ya hemos explicado que la *distopía crítica* –o *falible*, según la designa Darko Suvin– genera un impulso epistémico y político que arranca en el pesimismo, pero siempre con la vista puesta en un horizonte que clarifica y activa los anhelos libertadores por vía de las imágenes y acciones alternativas que se encuentran *encapsuladas* en el juego dialéctico que opera entre los registros icónico e indepen-

<sup>424</sup> Cfr. Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 4-5.

<sup>425</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., pp. 331 y ss.

<sup>426</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., libro XIX, cap. XIV. Inspirado en el pensador francés, Beccaria se pronuncia en idénticos términos: “Todo acto de autoridad de hombre a hombre, que no se derive de la absoluta necesidad, es tiránico”. *Tratado de los delitos y las penas*, cit., cap. II.

<sup>427</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 396.

<sup>428</sup> Beccaria, *Tratado de los delitos y las penas*, cit., cap. XXVII.

<sup>429</sup> Bentham, Jeremy, *The rationale of punishment*, Londres, Robert Heward, 1830, libro I, cap. IV.

<sup>430</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, parte II, cap. XVII.

<sup>431</sup> Díaz, Elias, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., p. 53.

diente de un texto determinado. La deficiente democracia en que habita Harry Potter no es sino un punto de partida que seduce al lector o lectora para tomar entre sus manos un episodio más en la épica de los derechos humanos. Antes de llegar a este punto luminoso, empero, es preciso profundizar aún más en las espesas sombras que deslucen la sociedad mágica.

# 6

## SEGUNDA APROXIMACIÓN AL REGISTRO ICÓNICO: VUELTA A LAS AÑEJAS (E INSATISFECHAS) ASPIRACIONES DEL SOCIALISMO

A lo largo de estas páginas cierta idea ha asomado con insistencia: la evolución de la literatura utópica, anti-utópica y distópica ha estado poderosamente influida por el pensamiento socialista, cuyos adeptos y detractores se han servido de estos géneros literarios como vehículos para hacer proselitismo a favor o en contra, respectivamente, de dicha ideología política. “El socialismo”, escribe Zygmunt Bauman en este tenor, “descendió sobre la Europa decimonónica como utopía”<sup>1</sup>. No le falta razón, tanto en la sustancia como en la forma. El socialismo es un producto (relativamente) reciente del mundo moderno<sup>2</sup>. Doctrina de difícil delimitación teórica, los problemas que trae aparejada su definición han sido con frecuencia utilizados como reproche contra todos aquellos que se reconocen partidarios suyos. Sin embargo –según quedó asentado en el capítulo I– tanto en el ámbito político como en el moral resulta extremadamente complejo definir un *concepto esencialmente controvertido* con absoluta exactitud. A lo sumo, lo más que podemos intentar con alguna probabilidad de éxito es desentrañar un núcleo central de significado que, no obstante, será virtualmente inseparable de ciertos sentidos añadidos que forman parte no menos esencial de las connotaciones históricas adquiridas por el término disputado.

Una vez formulada esta prevención podemos afirmar que, en sus orígenes, el socialismo fue el resultado de una reacción minoritaria, dentro del contexto de una sociedad en que progresivamente cobraba importancia la industria, contra las prácticas socioeconómicas justificadas por la ética capitalista. La estructura discursiva que le definió hacia la época en que surgió, por tanto, puede dividirse en dos rubros que en buena medida recuerdan los momentos *arqueológico* y *arquitectónico* del método utópico: de un lado, la *crítica* contra el nuevo capitalismo emergente; del otro, la *proyección* de un mejor orden social alternativo. Este trasfondo de las doctrinas socialistas no ha desaparecido por completo, aun cuando se presente en nuestros días con ropajes distintos.

El vocablo *socialista* fue empleado por vez primera hacia 1827 en una publicación titulada *Co-operative Magazine*, con objeto de designar a los prosélitos del pensamiento cooperativista de Robert Owen<sup>3</sup>. La palabra *socialismo*, en cambio, apareció impresa algunos años después

<sup>1</sup> Bauman, Zygmunt, *Socialism: The active utopia*, Londres, Allen & Unwind, 1976, p. 9.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 38 y ss. En términos análogos, Crick, Bernard, *Socialism*, Milton Keynes, Open University Press, 1987, p. 1; y Lichtheim, George, *Los orígenes del socialismo*, trad. de Carlos Piera, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 10.

<sup>3</sup> Cfr. Cole, George Douglas Howard, *Historia del pensamiento socialista*, trad. de Rubén Landa, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, vol. I, p. 9. Véase también Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1985, vol. 1, p. 187. Robert Owen (1771-1858) fue un filántropo y empresario galés cuyo pensamiento político tradicionalmente ha sido adscrito al llamado “socialismo utópico”. Se le considera, asimismo, uno de los fundadores del cooperativismo. Para Owen, el sistema fabril surgido con la Revolución Industrial era condenable por las malas condiciones materiales que generaba, pero también por promover una brutal y egoísta lucha por la subsistencia. A modo de alternativa frente al sistema capitalista de producción y la competencia indivi-

(1832), en el periódico francés *Le Globe*. Dicho rotativo se encontraba dirigido por Pierre Leroux, quien lo convirtió en el principal órgano informativo y difusor de los principios saint-simonianos, de modo que el –por aquel entonces– neologismo fue destinado a caracterizar las doctrinas propugnadas por ciertos discípulos de Claude-Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon<sup>4</sup>. La referencia a ambas corrientes del socialismo primitivo puede sernos muy útil con miras a la determinación de los contenidos conceptuales que abarca dicha doctrina política. Pese a que las ideas de Owen y Saint-Simon eran diferentes en múltiples aspectos, cabe establecer –en seguimiento de Bernard Crick– a partir de sus semejanzas que, en sus raíces históricas, la voz *socialismo* connotaba:

[...] un sistema imaginario de sociedad que acentuaba lo social frente al egoísmo, la cooperación frente a la competencia, la sociabilidad frente a la autosuficiencia individual y el interés propio; controles sociales estrictos sobre la acumulación y el uso de la propiedad privada, así como la igualdad económica, o, cuando menos, recompensas según los méritos (socialmente determinados), o (en una posición intermedia) según la necesidad<sup>5</sup>.

Por supuesto, un análisis detallado de los procesos que siguió la evolución del pensamiento socialista sobrepasaría los propósitos fijados para el presente estudio. No obstante ello, es preciso insistir en cierta idea que he procurado destacar desde sus primeras páginas: los derechos humanos son incomprensibles al margen de los elementos (por cierto, nada “imaginarios”) que, desde la tradición socialista, nutrieron su sustrato axiológico. Cabe suscribir, en este sentido, las vehementes palabras de Adam Schaff:

[E]l centro de interés de todo socialismo [...] es el hombre y sus problemas [...]. Es imposible entender el sentido del socialismo, es imposible entender sus fundamentos teóricos y su práctica si no se tiene en cuenta esa verdad, las corrientes socialistas han nacido siempre de una reacción contra una realidad inhumana, de una protesta y una rebelión contra la opresión, contra la explotación del hombre, contra el odio en las relaciones humanas<sup>6</sup>.

Muchos años antes que Schaff, Karl Marx y Friedrich Engels habían resumido los reclamos morales del socialismo en unas pocas líneas del *Manifiesto del Partido Comunista* que no sólo evidencian una profunda lucidez analítica, sino que también se encuentran dotadas de una belleza poética que llegaría a impresionar a artistas como Luis Buñuel u Octavio Paz<sup>7</sup>. Mordazmente, Marx y Engels sostienen que, al amparo del capitalismo, la burguesía “ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario” en cuanto ha ahogado la totalidad de las relaciones humanas “en las aguas heladas del cálculo egoísta” (*in dem eiskalten Wasser egoistischer Bere-*

---

dualista que le sustenta, concibió la cooperación como un proceso educativo que mejoraba moralmente a las personas. Las propuestas socialistas de Owen se encuentran fundamentalmente recogidas en el libro titulado *Essays on the Principle of the Formation of the Human Character*, más tarde rebautizado como *A New View of Society* (1813). En la elaboración de la presente investigación consulté la edición de Dent, publicada en Londres en el año de 1977 (pp. 4-90).

<sup>4</sup> Cole, George Douglas Howard, *Historia del pensamiento socialista*, cit., vol. I, p. 9. Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) es otro de los socialistas llamados “utópicos”. Entre las peculiaridades de su pensamiento social cabe destacar la consideración de obreros y patronos como integrantes de un mismo colectivo (*les industriels*) con un interés común frente a todo el que se consideraba con derecho a vivir sin realizar un trabajo útil (*les oisifs*). Véase Saint-Simon, Claude-Henri de. *Catéchisme des industriels. Premier cahier*, en Saint-Simon, Claude-Henri de y Enfantin, Barthélémy-Prospér, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés et précédées de deux notices historiques*, Aalen, Otto Zeller, 1964, Vol. XXXVII, pp. 3-4. Posteriormente, el marxismo vería en esta tesis un intento temprano por “concebir la revolución francesa como una lucha de clases no sólo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía y los desposeídos”. Cfr. Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, vol. III, p. 127. En sus últimos escritos, Saint-Simon proyectó una ética social universal –a la que denominó “nuevo cristianismo”– basada en la siguiente máxima: “Los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas”. A partir de dicho principio, Saint-Simon postula el siguiente corolario: “ Toda la sociedad debe trabajar en el mejoramiento de la existencia moral y material de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la forma más conveniente para hacerle alcanzar esta gran meta”. Véase, del propio autor, *Nouveau Christianisme, Dialogues entre un conservateur et un novateur*, París, Bossange, 1825, pp. 2 y 71.

<sup>5</sup> Crick, Bernard, *Socialism*, cit., p. 29. Una descripción afín de los primigenios contenidos ético-políticos del socialismo aparece en Cole, George Douglas Howard, *Historia del pensamiento socialista*, cit., vol. I, pp. 300-301.

<sup>6</sup> Schaff, Adam, *Le marxisme et l'individu. Contribution a la philosophie marxiste de l'homme*, París, Armand Colin, 1968, p. 61.

<sup>7</sup> Paz, Octavio, “Vuelta a El Laberinto de la Soledad (Conversación con Claude Fell)”, en IBID, *El laberinto de la soledad*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 350.

*chnung ertränkt*), convirtiendo así a la dignidad personal en “un simple valor de cambio” y sustituyendo las distintas libertades conquistadas a lo largo de los siglos “por la única y desalmada libertad de comercio”. El capitalismo, aducen Marx y Engels, “ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal” en prácticamente todos los ámbitos de la actividad humana<sup>8</sup>.

El proyecto socialista persigue invertir tal estado de cosas, esto es, construir una sociedad en la que, como apuntara el español Fernando de los Ríos, el “sometimiento de la economía a un régimen disciplinario” haga posible “un mayor enriquecimiento de la libertad de las personas”<sup>9</sup>; o, para decirlo en los mismos términos marxistas, “el libre desenvolvimiento de cada uno” constituya “la condición del libre desenvolvimiento de todos”<sup>10</sup>. *Mutatis mutandis*, los valores que informaron las doctrinas y movimientos socialistas desde sus orígenes –la igualdad y la solidaridad como presupuestos fundamentales de la sociedad justa– han subsistido (y enriquecido sus contenidos) merced a la impronta que ejercieron sobre la evolución del discurso construido en torno a los derechos humanos, así como de las luchas históricas en pro de su reconocimiento y eficacia<sup>11</sup>. Parece conveniente, entonces, abordar brevemente las relaciones históricas existentes entre el socialismo y tales derechos antes de analizar los (posibles) vínculos entre aquél y los relatos sobre Harry Potter.

## 1. Los dos paradigmas socialistas

El factor histórico, que constituye un elemento insoslayable en toda reflexión que involucre los derechos fundamentales, adquiere en el caso de los vínculos entre éstos y la tradición socialista tintes apremiantes. Las opresivas usanzas políticas que marcaron a los llamados *socialismo reales* nos instan a distinguir, en relación a nuestro modelo de sociedad justa fundado en los derechos humanos, entre dos paradigmas socialistas que, al igual que hemos hecho con relación a algunos temas anteriores, pueden ser tratados a modo de *tipos ideales* de ordenación política: uno *autocrático* o *autoritario* (e inclusive, en el extremo, *totalitario*), y otro *democrático*<sup>12</sup>. Ambos modelos pueden ser teóricamente referidos al marxismo, doctrina que durante décadas sirvió como fuente de inspiración para todos aquellos que luchaban contra la explotación, la discriminación, la tiranía y la injusticia; pero que igualmente fundó aquellos regímenes comunistas que, parafraseando a Donald Sassoon, podemos definir como los más *osados*, *prolongados* y (tristemente) *desastrosos* experimentos de ingeniería social desarrollados a lo largo del siglo XX<sup>13</sup>.

### 1.1. El paradigma autoritario

Conforme al paradigma autoritario, la libertad entendida en una perspectiva liberal o republicana integraría una construcción axiológica incompatible con las necesidades políticas del periodo transitorio hacia una sociedad igualitaria que finalmente suprimiese los injustos privilegios que el capitalismo confiere a la clase propietaria de los medios sociales de producción. Entre las peculiaridades que, en su momento, tipificaron esta corriente socialista –al día de hoy, ampliamente rechazada, tanto en el ámbito del análisis académico de las diferentes escuelas del pensamiento político como en la *praxis* correspondiente– cabe destacar las siguientes<sup>14</sup>:

<sup>8</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, cit., vol. I, p. 113.

<sup>9</sup> Ríos, Fernando de los, *El sentido humanista del socialismo*, Madrid, Castalia, 1976, p. 212.

<sup>10</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 130.

<sup>11</sup> Sobre la relevancia que, en términos prácticos, reviste el sustrato axiológico (ideal/moral) del socialismo, véase el texto clásico de Bernstein, Eduard, “El factor realista y el factor ideológico en el socialismo”, en IBID, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, trad. de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz, México, Siglo XXI Editores, 1982, pp. 77-92.

<sup>12</sup> Según Hans Kelsen, “las dictaduras de partido del bolcheviquismo y del fascismo”, que “han sido también llamadas Estados ‘totalitarios’” representan “una nueva forma de autocracia” respecto a la “forma histórica más acentuada” de dicho régimen jurídico-político, que es “la monarquía absoluta, del tipo de la que existió en Europa en el siglo XVIII y en Oriente en los periodos más diversos y entre los pueblos más diferentes”. *Teoría general del derecho y del estado*, 2ª ed., trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 357-360. Sobre el concepto de autocracia, véase, en el capítulo previo, el primer inciso del tercer apartado.

<sup>13</sup> Sassoon, Donald, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Nueva York, New Press, 1996, p. xxiii.

<sup>14</sup> Cfr. Peces-Barba, Gregorio, “El socialismo y la libertad”, en IBID, *Libertad, poder, socialismo*, Madrid, Civitas, 1978, pp. 149 y ss.

- a) la reacción contra las sociedades capitalistas, cuyas proclamaciones teóricas de libertad para todos eran consideradas sendos subterfugios dirigidos a encubrir, por un lado, una realidad de discriminación y de explotación y, por otro, la persecución y represión contra los militantes socialistas;
- b) la pretensión de dismantelar el sistema liberal tanto en su estructura económica capitalista como en su organización jurídica y política, esto es, en el diseño institucional del Estado de Derecho, y
- c) la adhesión acrítica a los postulados teóricos de ciertas interpretaciones del materialismo histórico (principalmente, el leninismo, el estalinismo y el maoísmo) en términos tales que quienes disentan en los fines, en la táctica o en la estrategia considerados plausibles desde tales planteamientos eran descalificados como auténticos *herejes* a quienes era legítimo (e incluso necesario) subyugar.

Las dos primeras características son contradictorias entre sí. La tercera es el resultado de tal contradicción<sup>15</sup>. Veamos por partes esta aparente paradoja. El planteamiento autoritario hace depender la instauración del socialismo de una acción revolucionaria fuertemente centralizada. Ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* Karl Marx y Friedrich Engels apuntaban que el proletariado debía encabezar la “revolución comunista” y hacerse con el poder político “para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas”<sup>16</sup>. Congruente con estas premisas, Vladimir Illich Lenin proclamaría hacia 1905:

Los grandes problemas en la vida de los pueblos se resuelven solamente por la fuerza. Las propias clases reaccionarias son generalmente las primeras en recurrir a la violencia, a la guerra civil [...] Y una vez creada esta situación, una vez que las bayonetas encabezan realmente el orden del día político, una vez que la insurrección se ha revelado como imprescindible e inaplazable, las ilusiones constitucionales y los ejercicios escolares sobre el parlamentarismo no sirven más que para encubrir la traición de la burguesía a la revolución, para encubrir el hecho de que la burguesía ‘da la espalda’ a la revolución. La clase verdaderamente revolucionaria debe en este caso lanzar la consigna de la dictadura<sup>17</sup>.

La estrategia revolucionaria señalada, empero, no es fácilmente conciliable con la valoración radicalmente negativa que, desde las tesis marxianas, merece el aparato coercitivo estatal<sup>18</sup>. En este aspecto, el marxismo imprimió un novedoso giro a la evolución del pensamiento político. A partir del siglo XIII –esto es, tras la difusión del *corpus* aristotélico en latín–, podemos decir que, cuando menos en el ámbito occidental, predominó una concepción positiva de aquello que hoy en día denominamos *instituciones estatales*<sup>19</sup>. Para Aristóteles, cabe recordar, son los dioses o las bestias quienes pueden permitirse existir en soledad: el ser humano necesita la comunidad política no solamente para perdurar, sino incluso para alcanzar su plenitud y *vivir bien* (εὖ ζῆν)<sup>20</sup>. Varias doctrinas políticas modernas habrían de recoger una percepción análoga del Estado. Thomas Hobbes, por ejemplo, aprecia a *Leviathan* como un *monstruo* benéfico y le contrapone a *Behemoth*, la maléfica representación de la anarquía y la guerra civil, “panorama de toda suerte de injusticias, y de todos los tipos de locura que el mundo pueda permitirse”<sup>21</sup>. Al comparar ambas opciones, Hobbes sostiene que “[f]uera del Estado reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad”; en tanto que bajo el orden

<sup>15</sup> Véase, en este sentido, Buber, Martin, *Caminos de utopía*, trad. de J. Rovira Armengol, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 137 y ss.

<sup>16</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., pp. 128-129.

<sup>17</sup> Lenin, Vladimir Illich, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, p. 146.

<sup>18</sup> Sobre la valoración negativa del Estado en el marxismo, véase Bobbio, Norberto, “Marx, el Estado y los clásicos”, en IBID, *Teoría general de la política*, trad. de José Fernández Santillán, Madrid, Trotta, 2003, pp. 136 y ss. En el mismo sentido y del propio autor, también es recomendable la lectura de *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, trad. de José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 176-179.

<sup>19</sup> Bobbio, Norberto, “Marx, el Estado y los clásicos”, cit., p. 134.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1252b-1253a.

<sup>21</sup> Cfr. Hobbes, Thomas, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*, en IBID, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edición de Sir William Molesworth, Londres, Bohn, 1840, Vol. VI, p. 165.

estatal “dominan la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad”<sup>22</sup>.

Recelosa ante la posibilidad de una expansión incontrolada de las potestades estatales, la doctrina liberal fue menos obsequiosa en esta materia que la reflexión hobbesiana. Si Hobbes afirma que, con objeto de superar un estado de naturaleza en que la vida humana es insegura y brutal, cada uno debe entregar su libertad a un poder absoluto dotado de autoridad para lograr la paz y la seguridad de todos; John Locke concibe en cambio la constitución de la sociedad civil o política como la instauración de las condiciones necesarias para asegurar la observancia de la equidad y la justicia naturales<sup>23</sup>. Para Locke, cabe recordar, en el estado de naturaleza faltaba “una ley establecida, firme y conocida” que sirviese “como criterio para decidir todas las controversias”, pues “aunque la ley natural es simple e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, cegados por sus propios intereses e ignorantes por no haber estudiado dicha ley suficientemente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares”<sup>24</sup>. En esta perspectiva liberal, el Estado únicamente es justificable como un ente de razón constituido por múltiples seres humanos con el fin de “preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones”<sup>25</sup>. La protección de los derechos del individuo adquiere así el rango de *ultima ratio* sobre la cual se fundan los poderes públicos<sup>26</sup>.

Fueron las versiones más drásticas del liberalismo aquellas que transformaron, bajo la influencia del libre mercado, la tesis agustiniana según la cual la autoridad política entraña un instrumento para reprimir la maldad de la gran mayoría de los seres humanos en una pretensión de restringir el Estado a su mínima expresión necesaria. Pocos han expresado este ideal del *Estado mínimo* con la claridad y contundencia con que lo hiciera Thomas Paine cuando escribiera que “la sociedad es producto de nuestras necesidades y el gobierno de nuestra maldad”, puesto que “la primera es una protectora”, pero “el segundo castiga”. Sobre esta base, Paine acuñaría uno de los conceptos más frecuentados de la Filosofía Política contemporánea al establecer que “[b]ajo cualquier condición la sociedad es una bendición”, mientras que “el gobierno, aún en su mejor forma, no es más que un mal necesario” (*a necessary evil*)<sup>27</sup>.

*Estado mínimo*, empero, no equivale a *sociedad sin Estado*<sup>28</sup>. Habría que esperar la teoría marxista (o, mejor dicho, *engelsiana*) para que el Estado apareciera como un *mal que no es necesario*, una construcción ideológica (entendido este calificativo en su sentido peyorativo) que confiere cierta apariencia de legitimidad al dominio de la clase privilegiada. Bobbio resume el razonamiento que sustenta esta aproximación al problema estatal en los siguientes términos: “el Estado nació de la división de la sociedad en clases contrapuestas” con el objeto de facilitar el dominio que una de ellas ejerce sobre el resto de la sociedad (*premisa mayor*); pero “cuando después de la conquista del poder por parte de la clase universal (la dictadura del proletariado) caiga la sociedad dividida en clases, también se disparará la necesidad del Estado” (*premisa menor*), dado lo cual “el Estado se extinguirá, perecerá de muerte natural, porque ya no será necesario” (*conclusión*)<sup>29</sup>. Vale la pena recordar –pese a que es otro de los lugares comunes en la Filosofía Política contemporánea– el pasaje en que Friedrich Engels formula esta última deducción:

[...] el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la socie-

<sup>22</sup> Hobbes, Thomas, *El Ciudadano*, edición y traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Debate/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, cap. X, § 1.

<sup>23</sup> Bobbio, Norberto, “Marx, el Estado y los clásicos”, cit., p. 135.

<sup>24</sup> Locke, John, *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en IBID, *Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. IX, §124.

<sup>25</sup> *Idem*, cap. IX, §123.

<sup>26</sup> Cfr. Gray, John, *Liberalism*, 2ª ed., Oxford, Open University Press, 2002, p. 70.

<sup>27</sup> Paine, Thomas, *Common Sense*, en IBID, *Common Sense, Rights of Man and other essential writings of Thomas Paine*, Nueva York, Signet, 2003, pp. 4-5. Entre los defensores contemporáneos más representativos de esta doctrina contamos a Robert Nozick, para quien “un estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la fuerza, el robo y el fraude; ejecución de los contratos y otras similares está justificado”, pero “cualquier estado más extenso violaría el derecho de las personas a no ser obligadas a hacer ciertas cosas, y no está justificado”. Véase *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1999, p. ix.

<sup>28</sup> Cfr. Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad*, cit., p. 182.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 185.

dad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte positivamente en un obstáculo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce<sup>30</sup>.

Semejante planteamiento libertario choca en forma frontal con el proyecto distintivamente marxista que pugna por el empleo del poder político para desposeer a la clase capitalista de los medios de producción, transfiriéndolos al Estado<sup>31</sup>. Sin embargo, es preciso reconocer que Marx y Engels no formularon su doctrina sobre pautas políticas intencionadamente autoritarias y/o totalitarias por la sencilla razón de que, con toda buena fe, confiaban en que el proletariado llegaría a constituir la mayoría del *demos*<sup>32</sup>. El segundo de estos autores sostendría incluso que “[e]stá absolutamente fuera de duda que nuestro partido [socialdemócrata] y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de la república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución francesa”<sup>33</sup>. Desde estas premisas –que se encuentran implícitas en la totalidad de la reflexión marxiana– el propio Engels discurre que:

Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, escogida por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado [...] La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es “abolido”; se *extingue*<sup>34</sup>.

Dicho en otras palabras: puesto que, una vez que no exista clase alguna por oprimir, el aparato coercitivo estará de sobra; los actos coactivos que, tras la toma del poder por el proletariado, serían necesarios para refrenar a la burguesía se harían cada vez más excepcionales debido a la paulatina desaparición de ésta, hasta que pudiesen cesar por completo. Resulta así que el Estado potenciado al máximo debería transformarse en lo contrario, una sociedad sin Estado<sup>35</sup>. Este designio, que en principio parece intensamente atractivo, revela sus peligros bajo una mirada más atenta. Ya Hans Kelsen apuntaba, en la década de los veinte del siglo pasado, que la referida fórmula marxista está viciada por una contradicción insalvable entre la teoría política a la que aspira (de corte anarquista), y la teoría económica en que se apoya (que, al insistir sobre los conceptos de *plan* y *reglamentación*, asume un carácter marcadamente estatista).

“La teoría económica del socialismo [marxista]”, explica Kelsen, “no cree en la armonía natural que desarrolla el *libre* juego de las fuerzas económicas, sino que más bien ha luchado hasta el límite contra las teorías económicas del liberalismo y del anarquismo. En su teoría *política*, por el contrario, el socialismo ha renunciado a cualquier contraposición de principios con el anarquismo, por lo que el socialismo científico se ve sometido a una profunda contradicción entre anarquía y organización, entre libertad e igualdad, *entre teoría política y teoría económica*”<sup>36</sup>. La suma de ambos elementos converge en la ordenación de unos estándares normativos sobre la convivencia política que, por una parte, desvinculan el ejercicio del poder de los cauces institucionales (el imperio de la ley, la separación de poderes, el control sobre la administración y los derechos

<sup>30</sup> Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 350.

<sup>31</sup> Cfr. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 130.

<sup>32</sup> Kelsen, Hans, “La teoría política del socialismo”, trad. de Javier Mira Benavent, en *IBID, Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate, 1988, p. 72.

<sup>33</sup> Engels, Friedrich, *Contribución a la crítica de proyecto de programa del partido socialdemócrata de 1891*, en *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 456. El programa político que Engels analiza en el texto citado fue aprobado en el Congreso del Partido Socialdemócrata Alemán que se celebró en Erfurt entre el 14 y el 21 de octubre de 1891.

<sup>34</sup> Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 155.

<sup>35</sup> Kelsen, Hans, “La teoría política del socialismo”, cit., p. 74

<sup>36</sup> *Idem*, pp. 81-82.

fundamentales) que impiden su desbordamiento en perjuicio del individuo<sup>37</sup>; al tiempo que, por otra, autorizan la estatalización progresiva no sólo de la economía, sino de los ámbitos culturales que inciden en ésta: la formación corporal y espiritual, el arte y la ciencia, entre otros<sup>38</sup>.

El paradigma autoritario del socialismo quiso conciliar –sin éxito– ambos extremos. Para Lenin, por ejemplo, tras la victoria de la revolución proletaria, durante una “primera fase” orientada a la consolidación del régimen socialista, los obreros armados deben ejercer un severo control sobre los capitalistas (calificados con epítetos tales como “haraganes”, “gandules” o “señoritos”). Al paso del tiempo –conforme la sociedad avanza hacia la “fase superior” que entraña el comunismo–, la administración socialista reviste determinadas notas (universalidad, generalidad y popularidad) que no dejan “escapatoria posible” a los “intelectualillos burgueses” que conservan sus “hábitos capitalistas”. En la “fase superior” del comunismo, por tanto, el ordenamiento deviene, desde la coacción, hacia la esfera de lo autocorrectivo: la necesidad de observar las reglas simples y fundamentales de la comunidad arraiga en forma de costumbre. Los detractores del orden jurídico-político, sencillamente, desaparecen: “Toda la sociedad será una sola oficina y una sola fábrica, con trabajo igual y salario igual”, concluye Lenin<sup>39</sup>.

Estos (y análogos) argumentos derivaron hacia una obstinada fe en que, como resultado de algunas disposiciones sociales y de la educación, sería posible resolver el perenne conflicto entre la espontaneidad humana y cualquier modelo político normativo mediante la aceptación no coercitiva de uno concreto que, evidentemente, era considerado superior. Según puntualiza J. L. Talmon, tal creencia sustentó los totalitarismos de izquierda que, tras proclamar la esencial bondad de la naturaleza humana, vieron en la fuerza el instrumento idóneo para “apresurar el progreso del hombre hacia la perfección y la armonía social”<sup>40</sup>. Sobre esta base, Talmon aprecia un mismo afán ideológico en la dictadura jacobina resultante de la Revolución Francesa y el dominio bolchevique en la Unión Soviética: la imposición estatal de un modelo único de virtud en aras de la igualdad y la concordia entre los miembros de la sociedad.

Talmon remonta así el socialismo autoritario a un fenómeno que designa como *democracia totalitaria* o *mesianismo político* “en el sentido de que postula un orden de cosas preordenado, armonioso y perfecto, hacia el cual los hombres son irresistiblemente arrastrados, y al que están obligados a llegar”. El mesianismo político, asienta Talmon, “está basado en la suposición de una verdad política única y exclusiva” que forma parte de “una omnicompreensiva y coherente filosofía”. Impulsada por una voluntad salvífica, la política deviene en “el arte de aplicar esta filosofía a la organización de la sociedad” hasta conseguir que “reine absolutamente sobre todos los campos de la vida”<sup>41</sup>.

De este modo, bajo los parámetros del paradigma autoritario el pluralismo que confiere la iniciativa individual a la dinámica social tiende a desaparecer, triturado entre la concentración revolucionaria del poder y el absolutismo ideológico. Siempre que nos tomemos en serio la libertad, por tanto, habremos de admitir que el socialismo requiere del liberalismo político como premisa emancipadora. Por definición, el liberalismo es hostil a la presunción de infalibilidad implícita en la postulación política de una supuesta verdad absoluta. Un socialismo informado por el liberalismo debe admitir entonces su incapacidad para reformar los corazones y poblar el mundo con seres humanos virtuosos y solidarios, conformándose en cambio (humildemente) con proveer a cada individuo las bases materiales para juzgar con plena autonomía sus propios actos y preferencias.

## 1.2. El paradigma democrático (en perspectiva utópica)

El paradigma del socialismo democrático, aunque igualmente rompe con –en palabras de Gregorio Peces-Barba– “los defensores de un *ghetto* liberal que protege a los que gozan de fortuna y propiedad”, asume en cambio como punto de partida “el intento de construir la sociedad socialista en una tradición de libertad heredada del liberalismo”<sup>42</sup>. Bajo esta óptica, cabe afirmar que el socialismo persigue el desarrollo lógico, llevado hasta sus últimas consecuencias, del prin-

<sup>37</sup> Peces-Barba, Gregorio, “El socialismo y la libertad”, cit., p. 151.

<sup>38</sup> Kelsen, Hans, “La teoría política del socialismo”, cit., p. 73.

<sup>39</sup> Lenin, V. I., *El Estado y la Revolución*. Barcelona, Planeta/DeAgostini, 1996, pp. 146-148.

<sup>40</sup> Talmon, Jacob Leib, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, Praeger, 1960, p. 7.

<sup>41</sup> *Idem*, pp. 1-2. Véase asimismo, del propio autor, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Nueva York, Praeger, 1961, pp. 15 y ss.

<sup>42</sup> Peces-Barba, Gregorio, “El socialismo y la libertad”, cit., p. 152.

cipio de libertad civil y política que se encuentra institucionalizado en los derechos fundamentales: pretende, como pulcramente expresa Carlo Roselli, *elaborar una libertad que también cobije a los humildes*<sup>43</sup>. Semejante giro ideológico alcanza una de sus expresiones más acabadas en la revisión de las tesis marxistas que, a la luz de las tradiciones liberal y democrática, realizara Eduard Bernstein. Según este autor:

[...] por lo que respecta al liberalismo como movimiento histórico universal, el socialismo es el heredero del liberalismo, no sólo desde el punto de vista cronológico sino también desde el punto de vista del contenido social [...] la socialdemocracia [...] siempre ha considerado la salvaguardia de la libertad político-social como un bien superior a la realización de cualquier postulado económico. El desarrollo y la salvaguardia de la libre personalidad es el objetivo de todas las medidas socialistas, aun de aquellas que externamente se presentan como medidas coercitivas. Un análisis detallado de estas medidas podrá demostrar que se trata de una coacción destinada a *augmentar la cantidad de libertades en la sociedad, a dar más libertades y a llegar a una esfera más amplia que la que se quita*<sup>44</sup>.

Durante una estancia en Londres hacia finales del siglo XIX, Bernstein trabó contacto con la Sociedad Fabiana –grupo de intelectuales socialistas que habría de forjar esa versión británica de la socialdemocracia europea conocida como *laborismo*–, y resultó fuertemente influido por muchas de sus ideas<sup>45</sup>. Los fabianos rechazaban el recurso a la revolución como vía para la instauración del socialismo. El nombre que adoptó el grupo es suficientemente elocuente en este aspecto: rinde homenaje al general romano Fabio, quien en la lucha contra Aníbal optó por cansarle tenazmente en pequeñas escaramuzas para obtener su rendición<sup>46</sup>. Uno de los autores más representativos de este grupo, George Bernard Shaw, llegaría a afirmar que “todo el mundo está convencido de que no puedes convertir los vagones de primera y tercera clase en segunda clase; las chabolas y los palacios en viviendas cómodas; y los joyeros y sastres en panaderos y constructores simplemente cantando ‘La Marsellesa’”. El socialismo, desde su punto de vista, debía construirse mediante “la extensión gradual del sufragio y la transferencia de rentas e intereses al Estado, no de golpe, sino poco a poco”<sup>47</sup>.

Bernstein optó también por esta vía de progresiva reforma social. El talante gradualista de su discurso se hace evidente en la forma como ilustra la concatenación entre los postulados liberales y las demandas socialistas: fijar “un máximo legal a la jornada de trabajo”, afirma, implica “volver a establecer un mínimo de libertad”. El razonamiento que le conduce a esta conclusión es sencillo a la par que contundente: la jornada legal constituye “una prohibición a la venta de la propia libertad por más de un determinado número de horas jornaleras”, dado lo cual cabe afirmar que profundiza “la prohibición aprobada por todos los liberales de venderse en esclavitud personal permanente”<sup>48</sup>. A partir de la coherencia entre estas demandas de justicia –y otras de naturaleza similar– planteadas, respectivamente, por el socialismo y el liberalismo, es posible inferir cierta continuidad entre los presupuestos éticos que fundan ambas doctrinas. O, dicho sea con mayor precisión, a la luz de la gran agudeza analítica que Zygmunt Bauman despliega en esta materia: una continuidad marcada por una *ruptura* concurrente, toda vez que “la contra-cultura socialista habría de derivar conclusiones [del principio de igualdad] que la ideología liberal no podía, y no quería afirmar”<sup>49</sup>.

En el tratamiento de la democracia encontramos una de las *discontinuidades* entre liberalismo y socialismo. Bernstein considera que el socialismo se encuentra vinculado con la democracia

<sup>43</sup> Rosselli, Carlo, *Socialismo liberal*, trad. de Diego Abad de Santillán, Madrid, Pablo Iglesias, 1991, p. 80.

<sup>44</sup> Bernstein, Eduard, “Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia”, en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, cit., p. 223.

<sup>45</sup> Véase Gustafsson, Bo, *Marxismo y revisionismo. La crítica bernsteiniana del marxismo y sus premisas histórico-ideológicas*, trad. de Gustau Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 174.

<sup>46</sup> El lema de la Sociedad Fabiana recoge y elogia esta estrategia: “Debes aguardar al momento adecuado, como pacientemente, aunque muchos censuraron su demora, hizo Fabio cuando combatía contra Aníbal; pero cuando el tiempo llegue debes golpear fuerte como hizo Fabio, o tu espera habrá sido vana e infructuosa”. Véase la portada interior en AAVV (Wilshire, H. G., ed.), *Fabian Essays in socialism*, Nueva York, Humboldt Publishing Co., 1891.

<sup>47</sup> Shaw, Bernard George, “Transition”, en *idem*, p. 226.

<sup>48</sup> Bernstein, Eduard, “Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia”, en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, cit., p. 223.

<sup>49</sup> Bauman, Zygmunt, *Socialism: The active utopia*, cit., pp. 42-43.

a la vez como método<sup>50</sup> y como fin<sup>51</sup>. El proyecto político que postula el socialismo democrático es ciertamente ambicioso: con miras a asegurar una mayor igualdad económica y social entre las personas, por un lado exige máximas garantías sobre las libertades individuales básicas y, por otro, requiere una participación igualitaria en el poder político<sup>52</sup>. “La libertad”, escribe al respecto Bernard Crick, “merece un apoyo casi fanático de los socialistas democráticos, un verdadero movimiento socialista está [...] comprometido hacia una mayor libertad y un gobierno más abierto”<sup>53</sup>. El paradigma democrático coloca el fin último del socialismo no tanto en la *extinción del Estado*, sino en la *extensión de la democracia*. De esto se sigue, amén del rechazo hacia la opción revolucionaria anteriormente comentado, una reivindicación de la forma y contenidos del *liberalismo político* en cuanto instancias para remediar las desigualdades generadas por el *liberalismo económico*<sup>54</sup>. Fernando de los Ríos resume notablemente esta estrategia -teórica y política- cuando afirma que “allí donde haya una economía libre, los hombres son esclavos”, en vista de lo cual “no hay más posibilidad de hacer al hombre libre que haciendo a la economía esclava”<sup>55</sup>.

En obsequio de la autonomía de la persona, el paradigma del socialismo democrático impugna la doctrina del *laissez faire* que hace girar los derechos individuales alrededor de la propiedad privada. Otro fabiano, Sydney Webb, llanamente enjuicia “los resultados de la libertad de contratación y el completo *laissez faire*” como producto de un “periodo de anarquía” en que todo era permisible en nombre de la multiplicación de los capitales: desde mantener “mujeres trabajando semidesnudas en las minas de carbón” hasta ocupar “niños arrastrando carros todo el día en el fétido aire de galerías subterráneas”<sup>56</sup>. El socialismo, declara Webb, supone una alternativa a esta injusta situación en cuanto concibe la democracia no sólo como el control que el pueblo ejerce sobre “su propia organización política”, sino también respecto a “los principales instrumentos de producción de la riqueza”<sup>57</sup>. Esta restricción normativa que, en nombre de las mismas libertades defendidas por el liberalismo, imponen las políticas socialistas sobre los mecanismos económicos que permiten la acumulación privada de capital exige una profunda reconsideración del concepto de democracia. Bernstein justifica tal requerimiento teórico y político en los siguientes términos:

[...] ¿qué es la democracia?

La respuesta parece muy simple y a primera vista se podría considerar que está dada al traducirla en la expresión: “gobierno del pueblo”. Pero basta una pequeña reflexión para convencerse de que no se ha dado más que una definición completamente extrínseca y meramente formal, siendo que casi todos los que hoy en día utilizan el término “democracia” entienden algo más que una simple forma de gobierno. Nos aproximaremos más a la solución correcta si nos expresamos en términos negativos y traducimos “democracia” por “ausencia de dominio de clase”, indicando con esto un *ordenamiento social en que ninguna clase goza de privilegios frente a la comunidad*<sup>58</sup>.

Las raíces republicanas de las formulaciones bernstenianas en torno a la igual libertad saltan a la vista. Philip Pettit lleva razón cuando afirma que “lo que llevó a los socialistas a una requisitoria contra el capitalismo temprano como sistema de esclavitud asalariada es el hecho de que, por poca que fuera la interferencia padecida por los trabajadores, no dejaban de estar permanente-

<sup>50</sup> Bernstein defendió esta idea con antelación al triunfo de la Revolución Rusa en tanto sostuvo, desde el año de 1899, que la democracia es “el medio para la lucha en pro del socialismo y es la forma de realización del socialismo”. *Idem*, p. 218.

<sup>51</sup> Tras la Revolución Rusa, Bernstein señalaría en 1922 que la principal aspiración política de la clase obrera reside en “la democratización del Estado y de la administración pública, la democratización de las empresas, la extensión de la democracia a todos los terrenos, a la enseñanza, a la cultura física, al arte, al comercio”. Bernstein, Eduard, “¿Qué es el socialismo?”, en IBID, *Socialismo democrático*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1990, p. 162.

<sup>52</sup> Cfr. Ruiz Miguel, Alfonso, “La socialdemocracia”, en AAVV (Vallespín, Fernando, ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, vol. IV, p. 245-247.

<sup>53</sup> Crick, Bernard, *Socialism*, cit., p. 84.

<sup>54</sup> Cfr. Bernstein, Eduard, “¿Qué es el socialismo?”, cit., p. 167.

<sup>55</sup> De los Ríos, Fernando, “Lo económico y lo ideal en la concepción socialista”, en IBID, *Escritos sobre democracia y socialismo*, edición de Virgilio Zapatero, Madrid, Taurus, 1974, p. 154. En términos análogos, Bauman, Zygmunt, *Socialism: The active utopia*, cit., p. 58.

<sup>56</sup> Webb, Sydney, “The basis of socialism. Historic”, en *Fabian essays in socialism*, cit., pp. 16-17.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>58</sup> Bernstein, Eduard, “Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia”, cit., p. 217. Las cursivas son propias.

mente expuestos a interferencias, en particular, a interferencias arbitrarias”. De ahí que los socialistas rechazaran con insistencia “el que los trabajadores vivieran sujetos a esos amos: que sus patronos fueran, precisamente, amos”<sup>59</sup>. El propio Marx reconoció, en ciertas instrucciones para los delegados al Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores de 1866 que “la subordinación del trabajo al capital” entraña “un sistema despótico que lleva al pauperismo”, frente al cual representa una opción siempre preferible “*el benéfico sistema republicano de la asociación de productores libres e iguales*”<sup>60</sup>. Desde las etapas más tempranas de su desarrollo, el socialismo se reconoció como heredero del republicanismo democrático y, al propio tiempo, encontró en éste un terreno compartido por las más diversas tendencias del movimiento obrero.

Ambos paradigmas socialistas coinciden en condenar la sujeción de los proletarios y las proletarias al arbitrio de la clase propietaria de los medios de producción. Sin embargo, el paradigma democrático presenta dos ventajas –desde el punto de vista republicano, evidentemente– respecto a su contraparte autoritaria: por un lado, la resistencia que ofrece contra el dogmatismo (aún a costa de admitir que el ideario socialista resulte cuestionado en el espacio público); por otro, la prevención que guarda contra la tiranía de las mayorías. Según Bernstein, “[...]a definición negativa [de democracia] tiene además la ventaja de dejar menos espacio que la expresión ‘gobierno del pueblo’ a la idea de opresión del individuo por parte de la mayoría, idea que repugna absolutamente a la conciencia moderna”<sup>61</sup>. El rechazo contra las relaciones de dominación que se encuentra en la base del socialismo democrático implica, por tanto, además del respeto al sufragio, el reconocimiento y garantía de los derechos fundamentales:

Hoy consideramos como “no democrática” la opresión del individuo por parte de la mayoría aunque en su origen se hubiera considerado perfectamente compatible con el gobierno del pueblo. De acuerdo con la concepción actual, en la democracia está implícita una representación jurídica: la igualdad de los derechos de todos los miembros de la comunidad, en la que encuentra sus límites el gobierno de la mayoría en que se traduce en cada caso concreto el gobierno del pueblo. A medida que la igualdad se convierte en el clima natural y domina la conciencia general, la democracia se convierte en sinónimo de máximo grado de libertad para todos<sup>62</sup>.

Puesto que la ley que elabora la mayoría se encuentra limitada por la igualdad de derechos entre los integrantes de la comunidad, Bernstein concluye que *la legitimidad democrática exige un tipo específico de legalidad*. En su opinión, la democracia “no puede distinguirse de los demás sistemas políticos por carecer de toda ley, sino por carecer de leyes que establezcan o ratifiquen privilegios basados en la propiedad, en la extracción social y en la confesión religiosa; no se distingue por la falta total de leyes que limiten los derechos de alguno, sino por la abolición de todas las leyes que limitan la igualdad jurídica universal o el derecho igual para todos”<sup>63</sup>. El matiz que presenta esta tesis del socialismo democrático con relación a los fundamentos del paradigma autoritario es sutil y, no obstante, tremendamente importante: Bernstein reconoce que, como instrumento de dominación de una clase sobre otra, el Derecho no tiene sentido en una sociedad socialista; pero que, al mismo tiempo, el socialismo no debe prescindir de un ordenamiento destinado a eliminar la anarquía y la arbitrariedad del poder (especialmente, las prerrogativas de clase inherentes a la infraestructura económica capitalista). Así, Bernstein concluye que *no hay socialismo legítimo sin democracia, ni democracia legítima sin igualdad en derechos fundamentales*<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 141. Esta demanda socialista ha permanecido virtualmente incólume hasta nuestros días. Gerald Allan Cohen (uno de los más reputados marxistas contemporáneos), por ejemplo, critica el mercado capitalista porque “exige a gente que maneje a la gente, que le manipule en cierto sentido”. Véase *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 181.

<sup>60</sup> Marx, Karl, “Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional”, en *Obras escogidas*, cit., vol. II, p. 82. Para un comentario sobre los elementos republicanos presentes en el pensamiento marxista, véase Domènech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 124 y ss.

<sup>61</sup> Bernstein, Eduard, “Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia”, cit., p. 217.

<sup>62</sup> *Idem*, pp. 217-218.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>64</sup> En concreto, Bernstein subraya la importancia de los derechos políticos de asociación y sufragio como instrumentos indispensables para la transformación socialista de la sociedad: “Contra esta proliferación del parasitismo, contra la presión monopolista del capital [...] los obreros y los empleados, como individuos, estarían impotentes. Sólo a través de la *asociación política, sindical y cooperativa* pueden ofrecer una resistencia a estas tendencias opresoras. La libertad de asociación y el sufragio igual y democrático de todos son las condiciones previas necesarias para la libe-

En suma, mientras que el paradigma del socialismo democrático *requiere* el reconocimiento y práctica de los derechos humanos desde la base misma de sus proyectos igualitarios; el socialismo de corte autoritario, en el mejor de los casos, prescinde de ellos para la realización de sus metas (cuando no les ataca abiertamente en cuanto presuntos reductos jurídico-políticos de la ideología burguesa). Es preciso reconocer, empero, que el socialismo democrático –bajo la manifestación histórica de la *socialdemocracia*–, lejos de constituir una *panacea social* contra los males del capitalismo ha incurrido en múltiples contradicciones (e incluso francas infidelidades) respecto a sus planteamientos iniciales. Las propias reglas del juego democrático colocaron a la socialdemocracia ante el difícil brete de conseguir una mayoría dispuesta a asumir los costes y las incertidumbres de una transformación radical en el modelo económico de producción. Inmersa en la competencia electoral de la segunda posguerra, la socialdemocracia pronto percibió que, para acceder al poder, debía atraer a segmentos amplios de la población con un programa que, sin atentar contra los aspectos básicos de la economía de mercado, introdujera algunas modificaciones igualitarias que resultasen interesantes para la clase obrera<sup>65</sup>.

Así, podemos suscribir el diagnóstico que Jürgen Habermas formula sobre esta materia cuando, tras reconocer los innegables adelantos que los partidos socialdemócratas han conseguido en lo tocante a la instrumentación del modelo de Estado social de Derecho, apunta que al propio tiempo han tenido que pagar por ello “un doble precio”. Según Habermas, la dinámica de los procesos de legitimación típicos de las democracias de corte occidental ha orillado a la socialdemocracia a convivir, por un lado, con “las consecuencias no deseadas del crecimiento capitalista”; y, por otro, también “con aquellos riesgos que la propia estructura del sistema hace pesar sobre el mercado de trabajo, los cuales pueden ‘aliviarse’ en términos de política social, pero en ningún caso eliminarse”<sup>66</sup>. Las crisis periódicas, la precariedad laboral o el desempleo (por mencionar algunos ejemplos) constituyen fenómenos que reflejan esta paradoja socialdemócrata.

La debacle ideológica de la socialdemocracia, empero, no se ha limitado a las condiciones impuestas por los ciclos económicos propios del capitalismo, sino que ha alcanzado el cariz de una auténtica claudicación. Cabe señalar el Programa del *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (S. P. D.) aprobado durante el Congreso celebrado en Bad Godesberg en el año de 1959 como el momento histórico en que la socialdemocracia apostó por abandonar el reclamo de una socialización de los medios de producción para contemporizar, en cambio, con la economía de mercado sobre la base de una propiedad privada controlada<sup>67</sup>. A modo de crítica contra la injusta distribución de la riqueza imperante bajo el capitalismo, dicho documento simplemente condena la “política económica y fiscal” que había favorecido “la acumulación de capital en una pocas manos”, impidiendo así que las personas desprovistas inicialmente de éste pudiesen adquirirlo a mediano o largo plazo. En contraste, dispone que el Partido Socialdemócrata “aspira a crear unas condiciones de vida que permitan a toda persona construir, mediante sus ingresos crecientes y por su libre decisión, un capital propio”, lo cual “presupone el constante incremento de un producto nacional equitativamente repartido”<sup>68</sup>. Nótese que la redistribución se justifica por motivos de *eficacia* y no de *justicia*, esto es, porque una mejor repartición de la riqueza asegura un mayor crecimiento económico<sup>69</sup>.

Asimismo, el Programa establece que “la propiedad privada de los medios de producción tiene derecho a ser protegida y promovida siempre que no obstaculice la construcción de un orden social justo”<sup>70</sup>. El S. P. D. trataba así de maximizar la igualdad bajo la condición de no romper con el capitalismo: el nuevo objetivo era, escuetamente, *humanizar* la prosperidad que éste

---

ración de los obreros en la sociedad capitalista”. Bernstein, Eduard, “Tesis teóricas para el programa de un partido socialdemócrata”, en *Socialismo democrático*, cit., p. 127.

<sup>65</sup> Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix, “Introducción: El socialismo, todavía”, en AAVV (Ovejero, Félix y Gargarella, Roberto, comp.), *Razones para el socialismo*, trad. de Luciana Sánchez et al, Barcelona, Paidós, 2001, p. 24.

<sup>66</sup> Habermas, Jürgen, “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?”, en IBID, *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1991, p. 272.

<sup>67</sup> Ruiz Miguel, Alfonso, “La socialdemocracia”, cit., pp. 249-250.

<sup>68</sup> Sozialdemokratische Partei Deutschlands, *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Außerordentlichen Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands in Bad Godesberg vom 13. bis 15. November 1959*, Bonn, Friedrich Ebert Stiftung, 1959, p.16.

<sup>69</sup> Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix, “Introducción: El socialismo, todavía”, cit., p. 25.

<sup>70</sup> Sozialdemokratische Partei Deutschlands, *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, cit., pp. 14-15.

generase<sup>71</sup>. Hasta ese momento, el S. P. D. tradicionalmente había admitido los objetivos reformistas a corto plazo bajo la condición de que el objetivo final –la abolición del capitalismo– fuera siempre reafirmado de manera tajante. Bad Godesberg introdujo un cambio sustancial en la estrategia del partido al fusionar las demandas inmediatas con los objetivos a largo plazo. Lejos habían quedado los días en que Bernstein afirmara que “la clase de los obreros”, en cuanto “enemiga de todo interés particularista referido a la propiedad”, es la principal “portadora de la idea del socialismo”<sup>72</sup>.

Durante los años subsecuentes, el espíritu de Bad Godesberg se extendería –entre otros– a los movimientos y partidos de filiación socialdemócrata en el Reino Unido, Francia, los Países Bajos y el norte de Europa<sup>73</sup>. Tras Bad Godesberg, la socialdemocracia perdió el ímpetu igualitario que le inspiraba en sus orígenes, lo cual le situó –según explican Roberto Gargarella y Félix Ovejero– “en una tradición ideológica muy alejada del socialismo en aspectos fundamentales”, por más que aún comparta “algunas convicciones normativas con ciertas defensas de la libertad que expresan una elemental concepción de la igualdad de las personas”<sup>74</sup>. De ahí que, a lo largo de las últimas décadas, múltiples voces empeñadas en una reforma substancial de la desigual distribución de la riqueza generada por el sistema capitalista de producción hayan insistido en llamar la atención sobre el enclaustramiento de la socialdemocracia en una posición política eminentemente conformista y conservadora que le ha enajenado la posibilidad de liderar (o, cuando menos, coadyuvar a) ulteriores transformaciones sociales<sup>75</sup>.

Sin embargo, afirmar que la capacidad innovadora de la socialdemocracia ha desaparecido por completo parece un exceso retórico. Los movimientos sociales llamados *transversales* –feministas, ecologistas o pacifistas, entre otros–, pese a que han ampliado y precisado el espectro de las reivindicaciones emancipadoras formuladas desde la izquierda, no han desbancado –ni pueden hacerlo– el enfoque específicamente socialista relativo a las desigualdades de clase. En tanto subsista la pobreza entre las lacras sociales que azotan a la humanidad, la oferta de igual libertad proyectada por la socialdemocracia debe subsistir.

Paradójicamente, la *renovación* del modelo socialdemócrata depende, en buena medida, de una *retorno a sus raíces* o, dicho en otros términos, de una *radicalización de sus principios* tal como se encuentran expresados en los derechos humanos. En el seno de las sociedades contemporáneas, según explica Luigi Ferrajoli en unas líneas sobre las que parecen reverberar ecos de Ernst Bloch, tales derechos desempeñan una función utópica:

La proclamación de los derechos fundamentales [...] equivale a la estipulación de valores. Y contiene, por eso, un elemento de utopía, siendo la *utopía* un elemento integrante de la noción de *valor* en el sentido de que es propio de los valores el hecho de no ser nunca perfectamente realizables o de una vez por todas y de admitir siempre una satisfacción sólo imperfecta, es decir, parcial, relativa y contingente. Precisamente por esto los valores son *universales e imperecederos*<sup>76</sup>.

Los derechos humanos pueden definirse como una utopía, por supuesto, no en el sentido formal (literario) del término, sino como expresión privilegiada de la *esperanza* de nuestros días: medida normativa de lo que –diría Bloch– *todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera*<sup>77</sup>. Muchos utopistas –comenzando por Thomas More– han anhelado erradicar la distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*<sup>78</sup>. Cual reflejo contemporáneo de aquel añejo sueño utópico, el discurso de los derechos ha

<sup>71</sup> Eley, Geoff, *Forging democracy. The history of the left in Europe 1850-2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 316-317.

<sup>72</sup> Bernstein, Eduard, “¿Qué es el socialismo?”, cit., p. 154.

<sup>73</sup> Eley, Geoff, *Forging democracy. The history of the left in Europe 1850-2000*, cit., p. 317.

<sup>74</sup> Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix, “Introducción: El socialismo, todavía”, cit., p. 29.

<sup>75</sup> Cfr. Eley, Geoff, *Forging democracy. The history of the left in Europe 1850-2000*, cit., pp. 470 y ss. Véase, asimismo, Sassoon, Donald, *One Hundred Years of Socialism*, cit., pp. 241 y ss.

<sup>76</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 4ª ed., trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2000, p. 866.

<sup>77</sup> Cfr. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, vol. I, p. 183.

<sup>78</sup> Goodwin, Barbara, “Economic and social innovation in Utopia”, en AAVV (Alexander, P. y Gill, R., eds.), *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984, pp. 72-73. “[H]e llegado a la conclusión”, escribe More, “de que si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria”. More, Thomas, *Utopía*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2004, p. 106. La radical crítica de More contra la propiedad privada llevó a Karl Kautsky a afirmar entusiasmado que “Thomas More es uno de los pocos que han sido capaces [...] en un tiempo que el sis-

sometido recientemente a una estricta revisión la naturaleza jurídico-política de la propiedad, hasta el punto de negarle la calidad de derecho fundamental<sup>79</sup>. Incluso desde premisas estrictamente liberales podemos convenir con John Rawls que el fundamento ético del derecho de propiedad consiste en ofrecer al individuo “una base material para la independencia personal y un sentido de autorrespeto” que resultan esenciales para el adecuado desarrollo y ejercicio de la autonomía moral<sup>80</sup>. No obstante, el derecho de propiedad sobre los medios de producción *no* es estrictamente necesario para el disfrute de dicha autonomía, dado lo cual bajo un régimen de socialismo democrático es dable, por un lado “garantizar las libertades básicas con el justo valor de las libertades políticas y una justa igualdad de oportunidades” y, por otro “regular las desigualdades económicas y sociales” mediante la apropiación social de los referidos medios productivos<sup>81</sup>.

En sede estrictamente jurídica, la razón más poderosa para sostener la distinción normativa entre la propiedad y los derechos fundamentales estriba en que, mientras que la primera –al igual que el resto de los derechos patrimoniales– es disponible, negociable y alienable; los segundos son indisponibles, inalienables, intransigibles y personalísimos. “No cabe”, argumenta Luigi Ferrajoli, “llegar a ser jurídicamente más libres, mientras que sí es posible hacerse jurídicamente más ricos [...] Las libertades [...] no se cambian ni se acumulan [...] no se consumen y tampoco pueden venderse el derecho a la vida, los derechos a la integridad personal o los derechos civiles y políticos”<sup>82</sup>. Esto significa que, dada su indisponibilidad, los derechos fundamentales (pero no la propiedad privada, que goza de un estatus normativo distinto) deben ser sustraídos tanto a las decisiones de la política como al intercambio mercantil<sup>83</sup>.

Las razones para imponer limitaciones a los privilegios sociales que se desprenden de la propiedad privada derivan, por ende, de los propios derechos humanos, siempre que se entienda superada –merced a la tradición socialista, como lo demuestran las reflexiones de Bernstein y De los Ríos sobre economía y libertad previamente citadas– la fórmula primitiva que, en el artículo 17 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, calificó la propiedad como *un derecho inviolable y sagrado (un droit inviolable et sacré)*. “Las libertades están por su naturaleza destinadas a convivir”, argumenta Ferrajoli, de manera que “cada vez que una libertad atenta contra la libertad de los demás quiere decir que se ha convertido en un poder”<sup>84</sup>. La propiedad privada, indudablemente, cae en este supuesto. Bástenos, al respecto, recordar la célebre advertencia formulada por Jean-Jacques Rousseau:

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: “¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!”<sup>85</sup>.

En cuanto forma específica de poder, la propiedad privada debe encontrarse jurídicamente vinculada en su ejercicio. Ciertamente, desde un punto de vista republicano la instrumentación de la no-dominación pasa por una profunda reforma del régimen jurídico-político de la propiedad: sólo puede considerarse libre quien tiene acceso a los medios económicos suficientes para desarrollarse como ciudadano. En este sentido (tal cual argumentaba Bernstein, adelantándose

---

tema capitalista de producción se encontraba en su infancia, de discernir a fondo sus caracteres distintivos tan agudamente que el modo alternativo de producción que elaboró y contrastó con aquél como remedio contra sus males, contenía ya abundantes ingredientes del socialismo moderno”. Kautsky, Karl, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, Dietz, 1922, III, I, §1.

<sup>79</sup> Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, en IBID, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999, pp. 45-50. Véase también, del propio autor, *Derecho y razón*, cit., pp. 908-912; y “Contra los poderes salvajes del mercado: para un constitucionalismo de Derecho Privado”, trad. de Miguel Carbonell, en AAVV (Carbonell, Miguel et al, coord.), *Estrategias y propuestas para la reforma del Estado*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 99-110.

<sup>80</sup> Rawls, John, *Justice as fairness. A restatement*, ed. de Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2003, § 32.6.

<sup>81</sup> *Idem*, § 42.1.

<sup>82</sup> Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, cit., p. 47.

<sup>83</sup> *Ibidem*

<sup>84</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 932; y “Contra los poderes salvajes del mercado: para un constitucionalismo de Derecho Privado”, cit., pp. 103 y ss.

<sup>85</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en IBID, *Œuvres complètes*, Paris, Dalibon, 1826, Vol. I, p. 292.

en buena medida a su época), es impropio (o, cuando menos, inexacto) afirmar que las leyes que protegen el trabajo, así como aquéllas que disciplinan el crédito y la propiedad, son *restrictivas*: antes bien, por el contrario, en tanto *disciplinan poderes* que de otra forma no conocerían límites, constituyen una *garantía para la libertad* (republicana) de todos.

Los derechos fundamentales representan entonces el más elevado elemento utópico del socialismo democrático. A menudo se ha imputado al *reformismo socialdemócrata* cierto “talante pragmático, un tanto de espaldas a los grandes proyectos teóricos”<sup>86</sup>. El propio Bernstein rechaza esta acusación al reconocer que la socialdemocracia se nutre por una buena dosis de “*fantasía creadora*”, esto es, “una imaginación que, secundada por una penetrante comprensión de las fuerzas y fenómenos reales, puede trazar proyectos viables y anticipar descubrimientos importantes”<sup>87</sup>. En otras palabras, el socialismo democrático, en cuanto “doctrina de una *sociedad verdadera*”<sup>88</sup>, es un *asunto de voluntad* (política) dirigida conscientemente hacia una *meta deseada*<sup>89</sup>: la *supresión de la desigualdad de clases*<sup>90</sup> y la *solidaridad* entendida como “sentido de hermandad [... y] trabazón de los hombres en cuanto sociedad”<sup>91</sup>. Cabe, por tanto, suscribir la reflexión de Keith Taylor cuando afirma (como muchos otros estudiosos del fenómeno utópico) que el socialismo –sobre todo, habremos de añadir nosotros, en su versión democrática informada por los derechos humanos– “es *la utopía* distintiva de los tiempos modernos”<sup>92</sup>.

La relación aventajada –pero no exclusiva– entre el socialismo y la utopía debe entenderse en un sentido blochiano, fundada en el *principio esperanza* que convoca al establecimiento de una sociedad más libre e igualitaria. Esta lectura del socialismo, por supuesto, no está exenta de polémica. Incluso los socialistas históricamente calificados como *utópicos* –Henri de Saint-Simon, Robert Owen y Charles Fourier– se percibieron a sí mismos antes como científicos sociales que como utopistas. Tal como lo explica Vincent Geoghegan: “‘Utópico’ era para ellos un término peyorativo, como ‘soñador’ o ‘visionario’, usado para describir esquemas fantasiosos divorciados de la realidad”<sup>93</sup>. La representación de sus propuestas como “utópicas” es por tanto un juicio retrospectivo, no una auto-definición. Con mayor razón, sobre esta misma línea de ideas no parece preciso insistir en que Engels y Marx –quienes valoraron “la importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos” en proporción inversa “al desarrollo histórico”, en forma tal que la evolución progresiva de la lucha de clases restaba “justificación teórica” a las “utopías sociales”<sup>94</sup>– con toda probabilidad hubiesen rechazado la inclusión de su visión del socialismo entre los proyectos utópicos modernos.

Sin embargo, paradójicamente Marx y Engels fueron a la vez utópicos y detractores de la utopía. Cabe convenir con Geoghegan en que ambos autores “dejaron un legado ambiguo en el que vigorosos ataques contra el utopismo” coinciden con “una evidente especulación utópica”<sup>95</sup>.

<sup>86</sup> Habermas, Jürgen, “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?”, cit., p. 271.

<sup>87</sup> Bernstein, Eduard, “¿Es posible el socialismo científico?”, en *Socialismo democrático*, cit., p. 47.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>90</sup> Bernstein, Eduard, “¿Qué es el socialismo?”, cit., pp. 164-165.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 155. Sobre los contenidos axiológicos de la solidaridad, véase De Lucas, Javier, *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993; González Amuchástegui, Jesús, “Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 101, 1991, pp. 123-135 y Rorty, Richard, *Continuity, irony, and solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991, pp. 189 y ss.

<sup>92</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia. A study in theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 161. En el mismo sentido, entre otros, Claeys, Gregory, “Socialisme et utopie”, trad. al francés de Pierre Emmanuel Dauzat, en AAVV (Sargent, Lyman Tower y Schaer, Roland, dirs.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, París, Bibliothèque Nationale de France/Fayard, 2001, p. 205; Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 49 o, del propio autor, “The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy”, *Theory and Society*, Vol. 21, Núm. 3, Junio de 1992, p. 311; y Ulam, Adam, “Socialism and utopia”, en AAVV (Manuel, Frank, ed.), *Utopias and utopian thought*, Condor Books, Londres, 1973, p. 116, donde se subraya la existencia de una “conexión orgánica entre el socialismo y la utopía”.

<sup>93</sup> Geoghegan, Vincent, *Utopianism and Marxism*, Londres, Methuen, 1987, p. 8.

<sup>94</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., pp. 136-139.

<sup>95</sup> Geoghegan, Vincent, *Utopianism and Marxism*, cit., p. 34. En términos análogos, Ramiro Avilés, Miguel Ángel, “Ideología y utopía: una aproximación a las conexiones entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal”, *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 128, Abril/Junio de 2005, pp. 113 y ss. No obstante, es preciso destacar que, fuertemente influido por la categorización de sociedades ideales postulada por J. C. Davis, Ramiro considera que el pensamiento marxiano no prefigura un modelo de sociedad utópico, sino que se encuentra imbuido de rasgos quiliásticos: el materialismo histórico, afirma Ramiro, es netamente determinista en cuanto se funda en la visión del proletariado como clase salvadora, necesariamente encaminada a consumir las tendencias intrínsecas del desarrollo histórico. No coincide con esta valoración: por el contrario, como señala el propio Geoghegan, Marx y Engels

Ciertamente, en su crítica contra la alienación capitalista el marxismo entraña una singular *materia de la esperanza* que, como evidenciara Ernst Bloch, “comunica un factor objetivo de liberación” en tanto afirma radicalmente lo humano “como canon y medida de justicia”<sup>96</sup>. Bloch considera que, al condenar la alienación –que es “deshumanización, cosificación [...] convertirse-en-mercancía”–, el marxismo “no puede ser otra cosa que promoción de la humanidad”<sup>97</sup>. Sobre esta premisa, saltan a la vista dos aspectos netamente utópicos del marxismo que, a la postre, habrían de marcar también las distintas doctrinas políticas que dicha escuela del pensamiento ha prolijado (incluida la socialdemocracia): primero, las imágenes de una sociedad más justa que ciertamente aparecen en la obra de Marx y Engels<sup>98</sup>; y segundo, el poderoso impulso utópico inscrito en el principio ético que ordena tomar “de cada cual, según su capacidad” así como proveer “a cada cual, según sus necesidades” (*jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*)<sup>99</sup>.

Cabe insistir en que, al apuntar la proximidad existente entre el socialismo y la tradición utópica no se pretende sostener que esta última deba identificarse con una ideología concreta (en términos teóricos, como reiteradamente he señalado, el modelo formal de la utopía podría desarrollarse no sólo sobre la base del pensamiento socialista, sino también a partir de otras corrientes ideológicas). La afirmación de un lazo *privilegiado* (subrayo el adjetivo) entre utopía y socialismo significa sencillamente, primero, que la mayor profusión de ejemplos utópicos se encuentra entre las doctrinas socialistas y, segundo, que éstas pasaron del reino de los discursos al de los hechos<sup>100</sup>. El papel que jugó el marxismo en la transición del socialismo desde la teoría hasta la *praxis* política fue fundamental, al grado en que como explica Norberto Bobbio:

[...] subyugó, por lo menos durante un siglo, a los filósofos, a los escritores y a los poetas [...] sacudió las masas de desheredados empujándolos a la acción violenta, indujo a hombres de alto sentido moral al sacrificio de la propia vida, a afrontar la prisión, el exilio y los campos de exterminio, [y] desencadenó una fuerza no sólo material, sino también espiritual indomable que pareció en muchas ocasiones irresistible, el Ejército Rojo en Rusia, la Gran Marcha de Mao, la conquista del poder por parte de un grupo de hombres resueltos en Cuba, la lucha desesperada del pueblo vietnamita contra el ejército más poderoso del mundo<sup>101</sup>.

El hecho de reconocer los innegables horizontes utópicos que históricamente representó el socialismo –y que aún proyecta para muchas personas– no debe hacernos perder la necesaria distancia crítica para imponer un juicio de desvalor sobre sus vertientes autoritarias. Sería una necedad negar a estas alturas del siglo XXI que, en aquellos casos en que se descuidó el delicado equilibrio entre la libertad y la igualdad, el *buen lugar* anunciado por el socialismo trocó en una pesadilla que se extendió a lo largo de varias generaciones. Tras la amarga experiencia del *gulag*, los derechos humanos deben garantizar que el *sueño diurno* sintetizado en los ideales socialistas no será nuevamente traicionado: articulados, unos y otros constituyen sendas perspectivas de un *mundo mejor* –igualitario y solidario– todavía no realizado, aunque realizable mediante el trabajo y la acción política.

Sabemos que las exigencias de justicia que expresan los derechos no son susceptibles de ser agotadas en un movimiento único y definitivo. En el mejor de los supuestos, podemos ambicionar verlas cumplidas paulatinamente, y siempre de manera parcial, contingente y relativa<sup>102</sup>. Nuevamente Bloch: los derechos humanos desempeñan una función utópica porque, como la esperan-

---

jamás suscribieron “la idea del proletario como un autómatas ciego, conducido por las supuestas leyes de hierro de la historia”, sino que confiaron el cambio social radical –la revolución– a “un sujeto conscientemente crítico y anticipatorio”. Véase *Utopianism and Marxism*, cit., p. 134.

<sup>96</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. III, pp. 489 y 491.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 490.

<sup>98</sup> Sobre la iconografía referida a la sociedad futura que está presente en el contexto del discurso marxista, es recomendable la lectura de Kumar, Krishan, *Utopía and anti-utopía in modern times*, cit., pp. 52 y ss. En términos similares, Darren Webb califica a Marx como un “utopista accidental”. Véase *Marx, marxism and utopia*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 109 y ss.

<sup>99</sup> Marx, Karl, *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán (Crítica del Programa de Gotha)*, en *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 15. Coinciden en esta interpretación del *corpus* marxista Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 699 y ss.

<sup>100</sup> Sobre la relación entre utopismo e ideología, véase *supra*, el inciso 3.2.1.

<sup>101</sup> Bobbio, Norberto, “La utopía puesta al revés”, trad. de José Fernández Santillán, en IBID, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 381.

<sup>102</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., pp. 866-868.

za misma, son *frustrables* por definición; están abiertos hacia el futuro y, por ello, llevan en sí la precariedad de lo posible que aún no ha sido consumado totalmente y como tal, está expuesto al fracaso<sup>103</sup>. De ahí que la vinculación con los derechos redima perennemente al socialismo democrático: como quería Bernstein, le obliga a *nunca dar una cuestión por concluida*<sup>104</sup>.

## 2. Una polémica temporal: Harry Potter y la poética socialista

Al margen de las diferencias entre ambos paradigmas del socialismo, es preciso reconocer que uno y otro han desarrollado una íntima relación con los textos literarios<sup>105</sup>. A partir de los primeros años del siglo XIX es factible apreciar un fuerte movimiento estético –inspirado en sus raíces por el romanticismo– contra la brutalidad de la revolución industrial y el frío rigor de la lógica capitalista. Dicho movimiento se empeñó en difundir, por un lado, los fermentos de una rebelión contra los propietarios de los medios de producción y, por otro, las esperanzas en un orden futuro pleno de justicia e igualdad<sup>106</sup>. Desde aquel entonces y hasta nuestros días, los escritores y las escritoras que han empleado la literatura como medio para propagar las doctrinas socialistas –ya autoritarias, ya democráticas– se cuentan por decenas: pensemos, por citar sólo algunos ejemplos, en Flora Tristán, Edward Bellamy, Charlotte Perkins Williams, William Morris, Jack London, Bernard Shaw, H. G. Wells, Alexandra Kollontai, José Revueltas o George Orwell. El renombre de estos autores y autoras así como, en algunos casos, los méritos estéticos de su obra, han difundido y prestado popularidad a las inquietudes éticas del socialismo, sobre todo entre los círculos cultos o eruditos, las clases medias y los obreros más instruidos<sup>107</sup>.

Las creaciones literarias han estado efectivamente presentes en cada uno de los debates –estratégicos o doctrinales– que han marcado la evolución de la tradición socialista: entre otros, los atinentes a la alternativa entre priorizar la institucionalización de una mayor igualdad o la solución de la escasez que está en la base de la pobreza; el dilema entre la revolución o la reforma, o la disyuntiva entre privilegiar la autonomía individual o el bien común<sup>108</sup>. “Es cierto”, señala al respecto Stephen Ingle, “que como motivación para escribir, el compromiso político es más prominente [...] entre los escritores que se consideran a sí mismos ‘a la izquierda’. Para estos efectos, quizás la insatisfacción relativa a las condiciones sociales vigentes constituya una pasión más fuerte que la satisfacción que pudieren generar las mismas”<sup>109</sup>. Semejante señalamiento –el énfasis en la inconformidad con las estructuras capitalistas que tipifica lo que podemos designar como *discurso literario socialista*– sugiere dos cuestiones extremadamente relevantes en el contexto de nuestro estudio utópico/distópico sobre la narrativa *potteriana*: determinar, primero, si cabe leer la saga del joven hechicero como una entre aquéllas aportaciones literarias que, desde la izquierda, han encarnado hasta nuestros días una voz inconforme con las inequidades (e iniquidades) del capitalismo y, en caso de responder afirmativamente a esta interrogante, establecer a continuación cuál es el paradigma socialista que mejor le ajusta.

### 2.1. La (mala) conciencia *retrolucionaria*, o el mundo mágico como nostalgia social

En principio, la adscripción de la creación de J. K. Rowling a la literatura de raigambre socialista parece una tarea compleja y difícilmente defendible. En el capítulo II quedó establecido que la reproducción en las novelas *potterianas* de los parámetros elementales de la economía de mercado, sumada a la potente mercantilización de la que han sido objeto, ha despertado justificadas suspicacias entre los críticos y las críticas ideológicamente orientados a la izquierda<sup>110</sup>. Sin embargo, también procuré hacer evidente que el núcleo ético de los relatos sobre Harry Potter es fuertemente crítico tanto con relación al consumismo de las clases medias –representado en

<sup>103</sup> Véase *supra*, apartado 3 del capítulo III.

<sup>104</sup> Bernstein, Eduard, “¿Es posible el socialismo científico?”, cit., p. 60.

<sup>105</sup> Para un breve análisis de los roles atribuidos a la literatura bajo el contexto soviético, véase Eagleton, Terry, *Marxism and literary criticism*, Londres, Routledge, 2002, pp. 35 y ss.

<sup>106</sup> Véase Bedarida, François, “El socialismo en Gran Bretaña hasta 1848”, en AAVV (Droz, Jacques, dir.), *Historia general del socialismo*, trad. Elvira Méndez, Barcelona, Destino, 1984, Vol. I-1, pp. 412 y ss.

<sup>107</sup> *Idem*, pp. 412-413.

<sup>108</sup> Cfr. Ingle, Stephen, *Socialist thought in imaginative literature*, Nueva Jersey, Rowman & Littlefield, 1979, pp. 188 y ss.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>110</sup> Para un análisis relativo a las secuelas socioculturales provocadas por el *marketing* ejercido sobre Harry Potter, véase *supra*, el apartado 2.2.

la familia Dursley- como respecto al arrogante dominio ejercido por las clases altas -encarnado en la familia Malfoy-, de manera que siempre queda abierta la posibilidad de extender los horizontes interpretativos del texto hacia lecturas igualitarias. Traducida al ámbito de la Economía Política, la tensión entre tales elementos narrativos ha sido resumida por Avichai Snir y Daniel Levy en los siguientes términos:

[...] el modelo económico *potteriano* dista de ser un espécimen coherente que pueda subsumirse claramente en uno de los sistemas económicos estándar [...] algunos aspectos del modelo *potteriano* tienen un fuerte acento marxista, mientras que otros ofrecen perspectivas de libre mercado [...] el modelo a menudo captura los puntos de vista de la teoría de la decisión pública, y contiene algunas presunciones de carácter neokeynesiano<sup>111</sup>.

Dicho brevemente: la ambigüedad presente en la narración impide al lector decantarse por cualquiera de las opciones enunciadas. No estoy de acuerdo. En mi opinión, Snir y Levy aciertan al expresar la perplejidad que suscita en el lector la mirada irónica que J. K. Rowling arroja sobre el entorno socioeconómico en que se desenvuelve Harry Potter, pero fallan en su valoración de la naturaleza ideológica del relato al prescindir de un análisis sobre las motivaciones éticas *concretas* que norman la conducta de los personajes. Esto se debe en buena medida al enfoque específicamente económico que norma su lectura de los textos *potterianos*. Snir y Levy afirman que los *best-sellers*, en tanto son leídos por amplios grupos de consumidores, “pueden ser considerados como un *modelo* de la realidad” y, en este sentido, fundar ciertas predicciones sobre el comportamiento económico de sus lectores<sup>112</sup>. Acto seguido, dichos autores emprenden un verdadero análisis *macroeconómico* de las condiciones sociales descritas por Rowling: su escrutinio abarca el sistema monetario y bancario, los monopolios, la ineficiencia del sector público y hasta las inversiones en *capital humano* en el seno de la comunidad mágica<sup>113</sup>. Dado el éxito comercial de los libros, Snir y Levy suponen que semejante estudio constituye una sólida base para “explicar el comportamiento económico de las personas de diferentes sociedades utilizando un modelo sin necesidad de tomar en consideración actitudes y factores sociales locales”<sup>114</sup>. Según sugieren dichos autores:

[...] los lectores de los libros vienen de todos los grupos de población [...] Para conseguir tal popularidad, y entre un público tan diverso, los libros deben relacionarse con las creencias e ideales fundamentales de la sociedad en los albores del siglo XXI [...] la popularidad sin paralelo de los libros sobre Harry Potter comporta, aunque las historias que cuentan tengan lugar bajo un entorno mágico, que los lectores encuentran tanto las instituciones de la economía *potteriana* como las formas en que éstas operan similares a lo que conocen o esperan en su experiencia cotidiana [...] las novelas de Harry Potter [...] son] un espejo mágico en el que podemos ver el reflejo de las normas, esperanzas, percepciones y opiniones de sus lectores<sup>115</sup>.

Snir y Levy, en suma, confieren a la *pottermania* la envergadura de un indicador fiable sobre la forma como los lectores de todos los rincones del mundo interpretan la organización económica de la sociedad, con independencia de sus circunstancias específicas (género, clase, etnia o similares). Al margen de la ceguera hermenéutica y la pedantería etnocéntrica que este planteamiento supone (puesto que la lectura de un texto siempre se realiza desde un horizonte de expectativas “local” que influye en las percepciones del lector)<sup>116</sup>, cabe recalcar que incurre en un error metodológico ciertamente mayúsculo en cuanto pasa por alto que los relatos *potterianos* no son un manual de economía política sino una *ficción narrativa* y, más aún, una *ficción distópica*. El propio objeto de estudio exige, por ende, *atender al conjunto y al detalle; lo mismo a las insti-*

<sup>111</sup> Snir, Avichai y Levy, Daniel, *Popular perceptions and political economy in the contrived world of Harry Potter*, Atlanta, Emory University, Department of Economics, Working Papers 05-28, Septiembre de 2005, p. 5.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>113</sup> *Idem*, pp. 6 y ss.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>115</sup> *Idem*, pp. 4-5.

<sup>116</sup> Véase *supra*, nota 380 del capítulo I. Para algunos ejemplos -específicamente vinculados con las historias sobre Harry Potter- sobre la forma en que el horizonte de expectativas determina la lectura de un texto, cfr. Anderson, Hollie, “Reading *Harry Potter* with Navajo eyes”, en AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.), *Harry Potter's World. Multidisciplinary critical perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 97-107; y Towns, Ann y Rumelili, Bahar, “Foreign yet familiar. International politics and the reception of Potter in Turkey and Sweden”, en AAVV (Nexon, Daniel H. y Neumann, Iver, eds.), *Harry Potter and International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, pp. 61-77.

tuciones políticas y económicas (el registro icónico), que a la forma como los personajes interactúan con ellas (el registro independiente).

Hemos visto que, por las exigencias mismas del género, las ficciones narrativas confieren prioridad a lo particular. La narración nos coloca ante personajes –hombres y mujeres– concretos, envueltos en un mundo cualitativamente rico que les crea, a la vez, obstáculos y oportunidades decisivos en la formación de sus proyectos, temores y esperanzas. En otras palabras, la ficción narrativa invita al lector a mirar a los personajes inmersos en su entorno social e interesarse por las reacciones que éste provoca en ellos: verbigracia, por los términos en que el contexto determina aquéllo que consideran éticamente relevante al momento de adoptar una decisión, o la forma como abordan problemas nuevos e inesperados<sup>117</sup>. Un enfoque exclusivamente económico resulta (cuando menos) insuficiente para abordar de manera adecuada tales cuestiones: los “datos” de la economía política, como asegura Martha Nussbaum, conducen en este ámbito a meras “percepciones reductivas e incompletas” en tanto pasan por alto muchos elementos relevantes que conciernen a la deliberación ética (por ejemplo, los matices en la experiencia personal que determinan los intereses y las preferencias individuales)<sup>118</sup>.

La primacía de lo particular es especialmente relevante en el caso de la ficción distópica, cuyo potencial de innovación semántica, para efectos políticos, se encuentra determinado –según quedó asentado en los capítulos previos– por la adopción de una dinámica de confrontación entre los ámbitos textuales que corresponden, respectivamente, a los registros *icónico* e *independiente*. He señalado en múltiples ocasiones que, en la distopía, la comunidad descrita (registro icónico) por regla general, es *enjuiciada desde la oposición explícita del representante de una clase social o colectivo descontento con la situación prevaleciente* (registro independiente). La evaluación ideológica de los relatos distópicos debe contrastar, por consiguiente, el elemento icónico con la perspectiva contestataria de los personajes inconformes con el orden social vigente.

Esta precisión metodológica, empero, no hace evidente en sí misma la relación entre el socialismo y la narrativa de J. K. Rowling. En perspectiva socialista, básicamente es factible distinguir tres estrategias narrativas que tradicionalmente han sido vinculadas con la crítica política. La primera, asociada a la *escuela realista*, es fundamentalmente descriptiva, y consiste en la representación literaria –más o menos precisa– de las dificultades vitales a las que cotidianamente deben enfrentarse los miembros de las clases sociales desaventajadas<sup>119</sup>. Engels encomia esta táctica discursiva en cuanto no está limitada a exhibir un reflejo subjetivo de la ideología adoptada por el autor. En cierta carta dirigida a Minna Kautsky en el año de 1885, Engels manifiesta que la *novela socialista* “cumple plenamente su propósito si mediante un retrato fiel de las condiciones reales desmiente las ilusiones convencionales dominantes que conciernen a éstas, sacude el optimismo del mundo burgués, e inevitablemente infunde una duda respecto a la validez de lo existente, sin ofrecer por sí misma una solución directa al problema implicado, e incluso, en ocasiones, sin tomar ostensiblemente partido”<sup>120</sup>.

Algún tiempo después, el mismo Engels acotaría estas consideraciones estéticas en otra misiva –en esta ocasión, dirigida a Margaret Harkness– al definir el *realismo* como aquel estilo artístico que envuelve, además de la “verdad en el detalle”, una “reproducción de caracteres típicos bajo circunstancias típicas”. Engels afirma que, bajo la óptica socialista, la naturalidad de la *descripción* es esencial para la valoración estética de un objeto artístico: “cuanto más se ocultan las opiniones del autor, tanto mejor es la obra de arte”<sup>121</sup>. Con base en tales premisas, Engels aplaude a Honoré de Balzac como un excelente autor realista que, sin hacer explícitas sus preferencias ideológicas, efectúa en su obra una profunda crítica social del *monde parisien* en que vivió. Más aún: pese a que Balzac era un legitimista, Engels considera que el realismo inherente a su creación literaria muestra objetivamente una situación de decadencia tal en la nobleza que el lector es instado a concluir que la monarquía, en cuanto modelo social, debe ser superada<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Nussbaum, Martha, “Introduction. Form and content, philosophy and literature”, en *IBID, Love’s Knowledge. Essays on philosophy and literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 37 y ss.

<sup>118</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, trad. de Carlos Gardini, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 54.

<sup>119</sup> Ingle, Stephen, *Socialist thought in imaginative literature*, cit., p. 15.

<sup>120</sup> Carta de Friedrich Engels a Minna Kautsky (26 de noviembre de 1885), en Marx, Karl y Friedrich, Engels, *On Literature and Art*, Moscú, Progress Publishers, 1976, p. 88.

<sup>121</sup> Carta de Friedrich Engels a Margaret Harkness (Abril de 1888), en *idem*, p. 91.

<sup>122</sup> *Ibidem*

Mediante un esfuerzo de analogía, entonces, cabría incluir dentro de esta categoría tan cara al filósofo alemán, por ejemplo, algunas piezas teatrales de Bernard Shaw, como *Widowers' houses* (1891) y *Mrs. Warren's profession* (1898)<sup>123</sup>; o dos de los trabajos tempranos de George Orwell (aunque, en este caso, Engels probablemente hubiese pedido al autor que fuese menos explícito en su filiación ideológica): *Down and out in Paris and London* (1933)<sup>124</sup> y *The road to Wigan Pier* (1937)<sup>125</sup>. No parece necesario argumentar que la saga sobre Harry Potter es ajena al procedimiento discursivo de cuño realista. Nuestra atención, por tanto, habrá de centrarse en la segunda y la tercera estrategias características de la literatura socialista, que Stephen Ingle denomina, respectivamente, *moralista* y *científica*. No obstante, con el fin de evitar confusiones respecto a la distinción canónica entre el socialismo utópico y el socialismo marxista (o “científico”), calificaré a la segunda de ellas como *tecnócrata*.

Un *excursus* terminológico será necesario en este punto. Engels resumió la distinción entre el socialismo utópico y su contraparte marxista a partir de dos elementos que no se encuentran en el primero y que, en cambio, caracterizan al segundo: a) la concepción dialéctico-materialista de la historia, y b) el concepto de plusvalía<sup>126</sup>. El marxismo considera que las doctrinas socialistas postuladas por los mencionados Robert Owen, Claude-Henri de Saint-Simon y Charles Fourier fueron utópicas no tanto por su confianza en el advenimiento de un mundo mejor –Marx y Engels fueron, después de todo, sumamente optimistas en su visión del porvenir humano–, sino porque no ofrecieron un relato que mostrase la forma en que el capitalismo podía transformarse y generar el socialismo como su sucesor natural<sup>127</sup>. Pese a que reconoce muchos méritos en los socialistas utópicos, Engels les reprocha que pretendieran “sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales” –esto es, hacer frente a la problemática social generada por el capitalismo al margen de un análisis dialéctico del desarrollo histórico–, en virtud de lo cual estaban condenados a “moverse en el reino de la utopía”<sup>128</sup>. Este *socialismo utópico* no debe confundirse con el *utopismo socialista*, esto es, con aquellas utopías literarias que, según la definición del género que he propuesto en el capítulo III, plantean como *hipótesis social alternativa* (que consideran preferible frente a la situación prevaleciente en su propio horizonte histórico) una comunidad que ha puesto en práctica los principios que informan el socialismo.

Hecha esta aclaración, podemos delimitar las dos estrategias restantes a las que usualmente recurren quienes encaminan su creación literaria a la promoción de las doctrinas socialistas. Aquella que Ingle denomina *moralista*, primero, centra su crítica en las repercusiones éticamente nocivas (verbigracia, la alienación o la explotación de los individuos) que derivan de la desigual distribución de la riqueza<sup>129</sup>; segundo, atribuye a la lucha revolucionaria poderes moralmente reconstituyentes que van desde un estímulo creativo sobre la conciencia de la clase trabajadora hasta un saneamiento en el ejercicio de la soberanía popular<sup>130</sup>; y, tercero, celebra como objetivo

<sup>123</sup> Ambos textos se encuentran incluidos en Shaw, Bernard George, *Plays unpleasant*, Londres, Penguin, 2000 (respectivamente, entre las páginas 29 a 96 y 179 a 289).

<sup>124</sup> Orwell, George, *Down and out in Paris and London*, Londres, Penguin, 2001. La orientación crítica de esta obra se hace evidente desde la cita de Chaucer elegida por Orwell a modo de epígrafe, que califica la pobreza como una situación dolorosa e infamante: “*O scathful harm, condicion of poverté!*”.

<sup>125</sup> Orwell, George, *The road to Wigan Pier*, Londres, Penguin, 2001. La forma en que fue traducido al castellano el título de dicho texto –“*El camino de Wigan Pier*”– hace un flaco favor al genio literario de Orwell. En inglés, *pier* significa, literalmente, *atracadero* o *embarcadero*. Sin embargo, en el Reino Unido este término se emplea también en forma coloquial para designar los paseos costeros. Wigan es una ciudad industrial a la que era posible acceder por el agua (aunque en el tiempo en que el libro fue escrito, el muelle había sido derruido), de modo que la expresión *The road to Wigan Pier* puede interpretarse de dos maneras que se complementan entre sí: i) como una ironía encaminada a destacar la fealdad que, *más allá del malestar estético*, campeaba en los poblados obreros ingleses (“Aún en el peor de los pueblos industriales”, apunta Orwell en la página 100 de la edición citada, “uno advierte que una buena porción de aquello que resulta repelente trasciende el estrecho sentido estético de la palabra. Una chimenea nauseabunda o una barriada apestosa son repulsivas, fundamentalmente, porque implican vidas retorcidas y niños enfermos”), y ii) como un juego de palabras destinado a indicar que el socialismo (doctrina cuya explicación emprende Orwell en la segunda parte del libro) constituye el *camino* para mejorar el nivel de vida de la clase obrera, esto es, para edificar un verdadero *malecón* en Wigan.

<sup>126</sup> Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, cit., pp. 121 y ss.

<sup>127</sup> Cfr. Cohen, Gerald, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, cit., p. 47. Véanse, asimismo, las notas 2 y 3 del presente capítulo.

<sup>128</sup> Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, cit., p. 126. Véase también la nota 341 del capítulo III.

<sup>129</sup> Ingle, Stephen, *Socialist thought in imaginative literature*, cit., p. 38.

<sup>130</sup> *Idem*, pp. 80-81.

primordial del socialismo un estado de igualdad social que permita al individuo disfrutar plenamente de la autonomía moral dentro del marco de una comunidad determinada<sup>131</sup>.

La *estrategia tecnócrata*, por su parte, privilegia la aplicación del conocimiento científico y técnico para mejorar la gestión de las organizaciones políticas y sociales. En primer término, ataca la ineficiente administración de los recursos y la producción social que impera en la sociedad capitalista (en una palabra, el *desperdicio* con el que ésta transige y que incluso promueve)<sup>132</sup>; segundo, aspira a una transición controlada y gradual hacia el socialismo<sup>133</sup>, y tercero, discurre hacia el futuro una sociedad reglamentada o disciplinaria –fundada básicamente sobre los avances tecnológicos– que confiere al bien común prioridad sobre el bienestar individual<sup>134</sup>.

Más adelante analizaremos un par de textos que se ajustan a uno y otro modelo. En este punto, bástenos aclarar que ninguna de estas estrategias –al menos, bajo su enunciación en términos de *tipos ideales*– es enteramente reconducible a los paradigmas socialistas anteriormente comentados, cuyas notas se superponen y entremezclan en ellas. No obstante, como indica Stephen Ingle, ambas coinciden en “una renuencia a tolerar una sociedad en la cual la mayoría de los ciudadanos parece estar condenada a una vida de pobreza y frustración”<sup>135</sup>. En términos similares se pronuncia François Bedarida, para quien el *socialismo literario* “suscita preguntas” sobre la justicia atribuible a la sociedad establecida, “desarrolla un sentido de culpabilidad” entre las clases privilegiadas, predispone la opinión pública a “reconocer lo bien fundado de las críticas al capitalismo” y, en general, contribuye a una toma de conciencia sobre la necesidad de “aceptar soluciones de la cuestión social que restauren las nociones de comunidad y solidaridad”<sup>136</sup>.

En mi opinión, las preocupaciones comunes al discurso literario socialista han encontrado cabida en los relatos de J. K. Rowling, tal como advierte Karin E. Westman cuando afirma que “el mundo mágico lucha por vencer un problema muy contemporáneo en Gran Bretaña”: a saber, la herencia histórica del “sistema de castas raciales y sociales que, aunque no es enteramente estable, aún es percibido por una minoría de individuos poderosos como un medio para asegurar su poder y control social”. Westman considera que el acercamiento de Rowling a una cultura tardocapitalista, consumista y globalizada “resalta la comunidad mágica, a la vez, como un eco y un comentario del mundo *muggle* de las novelas y del entorno post-thatcheriano de la Inglaterra contemporánea”<sup>137</sup>.

Semejante interpretación de las historias *potterianas*, no obstante, dista mucho de haber emplazado a un consenso entre la crítica. Antes bien, la opinión prevaleciente ha sido la contraria, que podemos resumir en el comentario que A. O. Scott dispensaba a la serie, en el año de 1999, desde las páginas de la revista electrónica *Slate*:

Ella [Rowling] ha situado las aventuras de Harry, de manera por demás sagaz, en una Inglaterra cuya geografía y cultura son enteramente literarias. Este no es el Reino Unido de Tony Blair, la Princesa Di o Martin Amis, sino uno que recordamos de otros libros infantiles, uno que en alguna medida es perpetuamente Eduardiano, a pesar de ciertas concesiones a la modernidad como son los teléfonos y la educación mixta<sup>138</sup>.

Las narraciones en torno a Harry Potter aparecen así como una reelaboración ahistórica y fundamentalmente conservadora de la experiencia infantil en el contexto británico. La más acabada aproximación teórica a la serie desde este punto de vista ha sido elaborada por Andrew Blake, quien explica la inflexión entre los textos *potterianos* y la realidad política contemporánea en función de una reinención del pasado inglés que se encuentra dirigida a convertir éste en objeto de consumo para el presente. Según Blake, no es casual que el *nacimiento literario* de Harry Potter en la primavera de 1997 coincidiera con la llegada al poder de Tony Blair y su labo-

<sup>131</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>134</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>136</sup> Bedarida, François, “El socialismo en Gran Bretaña hasta 1848”, cit., p. 420.

<sup>137</sup> Westman, Karin, “Specters of Thatcherism: contemporary British culture in J. K. Rowling’s Harry Potter Series”, en AAVV (Whited, Lana, ed.), *The Ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p. 306.

<sup>138</sup> Scott, A. O., “Is Harry Potter the savior of English literature?”, *Slate*, 26 de agosto de 1999 [en línea] <http://www.slate.com/id/2000111/> (consulta de 31 de enero de 2006).

rismo de Tercera Vía, que también combina la defensa de valores conservadores con una potente agenda de modernización<sup>139</sup>.

“Harry Potter [...]”, escribe Blake, “es *retrolucionario*, una figura simbólica de la Inglaterra pasada-en-el-futuro que se encuentra desesperadamente necesitada de tales iconos”<sup>140</sup>. Blake considera que las historias sobre el famoso mago han sabido reformular en una clave atrayente para el lector contemporáneo el espíritu de las viejas tradiciones británicas (como el internado, la cortesía victoriana o hasta el té con crema) en un momento en que numerosos y variados productos culturales se empeñan en mostrar la quiebra (aparentemente irreversible) de las promesas formuladas por el añejo imperio inglés:

En la década de los noventa filmes como *Cuatro Bodas y Un Funeral*, *Full Monty* o *El Diario de Bridget Jones* establecieron un registro sobre el perfil inglés que es tan poderoso como cualquiera ofrecido por la arquitectura y la música, y aquí de nuevo la nación pareció mirar hacia atrás. La hedonística y vacua clase media alta de *Cuatro Bodas y Bridget Jones*, así como los trabajadores desempleados de *Full Monty*, representan una Inglaterra que se encuentra grotescamente atrapada por su pasado, políticamente ignorante e inepta, e incapaz de hacer algo más que reír, junto con el público, de su propia situación<sup>141</sup>.

El neologismo *retrolucionario* fue acuñado hacia 1994 con motivo del lanzamiento de un modelo de *Jaguar* que combinó la silueta y los interiores acostumbrados en este tipo de vehículos con la última tecnología automotriz. Blake refiere que “[l]os ingenieros del flamante modelo dijeron que habían diseñado este automóvil mecánicamente moderno en una carrocería tradicional tanto para los clientes actuales como para aquéllos que siempre han aspirado a conducir un Jaguar”, en vista de lo cual “el material publicitario del nuevo modelo llamó a esta filosofía de diseño ‘retrolucionaria’”<sup>142</sup>. Esta anécdota, aparentemente inane, ofrece un enorme potencial para la crítica cultural. Blake parte de ella para definir la perspectiva *retrolucionaria* como la aceptación forzada de un presente que constantemente añora inscribirse en un pasado que juzga mejor, a cuyo objeto opera en un doble sentido: lo viejo es remodelado de manera que incluya lo nuevo; o lo nuevo es representado como viejo o tradicional.

Quizás la explicación más clara del contenido ideológico de la *retrolución* haya sido formulada por Encarnación Hidalgo Tenorio, traductora al castellano del estudio de Blake, quien la define como *una revolución hacia el futuro que mantiene las formas estéticas del pasado* (o, si se prefiere, un *movimiento estético de retrovanguardia*)<sup>143</sup>. En resumidas cuentas, este es el marco conceptual que sirve a Blake para calificar a Harry Potter como un emblema cultural fundamentalmente conservador en tanto, por un lado, aísla a sus lectores y lectoras de una modernidad desencantada y, por otro, hace del presente algo soportable al facilitar una vía de escape hacia ese “otro lugar” que encarna la “tradicición” (británica)<sup>144</sup>. De este modo, la aparente nostalgia que trasuda el mundo mágico convertiría al joven hechicero en un *tory* subrepticio que, como concesión al mercado, oculta su intencionalidad política tras la fosforescencia de una estrella *pop*.

## 2.2. ¿Técnicos o artistas? El dilema del utopismo socialista

La acusación de conservadurismo que pende sobre la creación literaria de J. K. Rowling se funda, en buena medida, sobre el peculiar juego textual que ésta emprende entre pretérito, presente y futuro. Cada entrega de la serie abre con un retorno al universo paralelo de la comunidad mágica que es, en esencia, un viaje hacia el pasado: Harry aborda un *anacrónico* tren de vapor que parte de la (mágica) plataforma 9 ¾ ubicada en la (mundana) estación londinense de King’s Cross<sup>145</sup>; estudia en un internado diseñado sobre el patrón de una escuela *gótico-medieval* cuyo currículum incluye asignaturas abiertamente *premodernas* (Herbología, Aritmancia, Pociones o

<sup>139</sup> Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, Londres, Verso, pp. 24-26.

<sup>140</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>143</sup> Véanse las notas del traductor que aparecen en la versión castellana (*La irresistible ascensión de Harry Potter*, Madrid, EDAF, 2005, pp. 9 y 10).

<sup>144</sup> En los Estados Unidos, una estética similar prevalece en la narrativa de la serie televisiva *Buffy la Cazavampiros*. Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, cit., pp. 8 y 22.

<sup>145</sup> Jenkins, Alice, “Getting to Utopia: railways and heterotopia in children’s literature”, en AAVV (Hintz, Carrie y Ostry, Elaine, eds.), *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, Routledge, Nueva York, 2003, p. 25.

Adivinación, entre otras)<sup>146</sup>... Las reservas que la izquierda tiene hacia la narrativa *potteriana* parecen suficientemente fundadas en la evidencia textual: quien mira constantemente hacia los días de sus abuelos, en principio parece negar la herencia ilustrada que ubica el *progreso* en algún punto *hacia delante*, inscrito en un tiempo lineal en que el futuro desplaza al pasado y ocupa tendencialmente su lugar<sup>147</sup>.

Bajo su acepción más común, *progreso* significa *una mejora o un avance en una dirección deseable*<sup>148</sup>. La ilustración atribuyó al ser humano señorío sobre el futuro y, por consiguiente, sobre el cambio social: hizo corresponder el progreso con la imagen evolucionista de una *sociedad-en-el-tiempo* esencialmente maleable<sup>149</sup>. Por supuesto, esta forma de entender nuestra experiencia común de la temporalidad encajó a la perfección con el incipiente capitalismo que, como indica Fredric Jameson, “requiere una *memoria* del cambio social cualitativo”<sup>150</sup>. Así, la idea del progreso adquirió una connotación positiva durante el siglo XVIII, en cuyo apogeo –corría el año de 1750– Anne Robert Jacques Turgot, baron de L’Aulne, llegaría a asegurar en La Sorbonne que “el género humano, considerado desde su origen, aparece ante los ojos del filósofo como un todo inmenso, que tiene en sí mismo, al igual que cualquier individuo, *su infancia y su progreso*”. Mientras que las “constantes leyes” de la Naturaleza, argumentaba Turgot, conservan sin mayores cambios las “generaciones sucesivas” de vegetales y animales, lo contrario sucede con “la sucesión de los hombres”, en que “la razón, las pasiones y la libertad” producen incesantemente “nuevos eventos”<sup>151</sup>.

Con tal afirmación, Turgot hace patente la creencia optimista en que la humanidad marcha constantemente hacia una mayor perfección social. Cierta tiempo después (1785), Kant apuntaría similarmente que “la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido*”<sup>152</sup>. Todavía más tarde, en 1795, sería publicada póstumamente la obra de Condorcet que daría un impulso definitivo a esta visión de la historia: *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, cuyo objetivo –según confiesa su autor– era mostrar “por el razonamiento y por los hechos, que no está señalado término alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; [y] que los progresos de esta perfectibilidad [...] no tienen más límite que la duración del planeta al que la Naturaleza nos ha arrojado”<sup>153</sup>.

Veinte años tras los discursos pronunciados por Turgot en el claustro universitario hizo su aparición la primera ficción utópica que, a diferencia de sus predecesoras, ubicó la sociedad ideal en el futuro en vez de hacerlo en un espacio geográfico alternativo: *L’An Deux Mille Quatre Cent Quarante*, de Louis-Sébastien Mercier<sup>154</sup>. El tenaz ascenso de la burguesía finalmente dejó sentir su impacto en el género, y transformó *eutopía* en *euconía*: el “buen lugar” cedió su sitio al “buen tiempo”<sup>155</sup>. En palabras de Alexander Cioranescu:

Así pues, todo el siglo XVIII cantaba las alabanzas del progreso, del que la sociedad anónima de la inteligencia descontaba ya los dividendos. Era necesario que la utopía se interesase por éste. Lo hizo con el retraso de siempre, pero lo hizo. Para medir utópicamente el progreso, el acceso del género al porvenir era indispensable. Lo futurible, que faltaba dentro de las dimensiones de la utopía, hizo su aparición en 1770 con Louis-

<sup>146</sup> Tucker, Nicholas, “The rise and rise of Harry Potter”, *Children’s Literature in Education*, Vol. 30, Núm. 4, 1999, p. 222.

<sup>147</sup> Cfr. Capella, Juan Ramón, “El tiempo del ‘progreso’”, en IBID, *Los ciudadanos siervos*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 1993, p. 17.

<sup>148</sup> Rotenstreich, Nathan, “The idea of historical progress and its assumptions”, *History and Theory*, Vol. 10, Núm. 2, 1971, p. 197.

<sup>149</sup> Cfr. Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 143.

<sup>150</sup> Jameson, Fredric, “Progress versus Utopia; or, Can we imagine the future?”, *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, p. 149.

<sup>151</sup> Turgot, Anne Robert Jacques, “Second discours, sur le progrès successifs de l’esprit humain, prononcé le 11 de septembre de 1750”, en IBID, *Œuvres de Turgot*, Paris, Eugène Darie, 1844, pp. 507-598. El subrayado es propio.

<sup>152</sup> Kant, Immanuel, “Recensiones sobre la obra de Herder ‘Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad’”, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en IBID, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 75.

<sup>153</sup> Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain, suivie de Réflexions sur l’esclavage des nègres*, Paris, Masson, 1822, pp. 3-4.

<sup>154</sup> Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, cit., pp. 458 y 459.

<sup>155</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 45.

Sébastien Mercier. Es con su obra titulada *L'an 2440* que la utopía descubre la literatura de anticipación<sup>156</sup>.

Mercier eligió como epígrafe para su relato una cita de Leibniz que, al día de hoy, constituye una consigna muy común entre los partidos y los movimientos sociales ideológicamente ubicados a la izquierda: "*Le present est gros de l'avenir*" (el presente está cargado de mañana)<sup>157</sup>. El tenor de la narración es el siguiente: el protagonista, tras atestiguar ante un ciudadano inglés los adelantos de Francia, cae en un profundo sueño y despierta siete siglos después para constatar que el tiempo confirmó su optimismo: París se ha convertido en una ciudad magnífica de amplias avenidas –profusamente dotadas de hospitales, teatros y cómodas habitaciones– que los transeúntes recorren en forma ordenada, a la derecha o a la izquierda, según el lugar hacia el cual deseen dirigirse. El Louvre ha sido concluido; la entrada a los jardines de las Tullerías es libre y gratuita. La libertad de prensa ha sido finalmente garantizada. Las nuevas condiciones sociales incluso han embellecido el carácter del pueblo parisino, que también ha sido favorecido por los adelantos de la tecnología: veloces aeróstatos cubren en siete días y medio la ruta entre París y Pekín<sup>158</sup>.

Mercier hizo girar así el punto de gravedad de la utopía desde tierras ignotas (pero hodiernas) hacia las generaciones venideras. "¿Acaso el mundo fue hecho", pregunta a sus lectores, "únicamente para el pequeño número de hombres que en la actualidad cubren la faz de la tierra? ¿Qué son todos los seres que han existido en comparación con todos aquellos que Dios puede crear?" La respuesta que él mismo provee a su interrogante es epítome del *horror praeteritus* que subyace al imaginario ilustrado del progreso perpetuo: "Otras generaciones vendrán a ocupar nuestro lugar. Aparecerán sobre el mismo teatro, verán el mismo sol, y nos empujarán tan adentro de la antigüedad que no quedará de nosotros ni rastro, ni vestigio, ni memoria"<sup>159</sup>.

*L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante* evidencia que, una vez emprendido el camino hacia el mañana, no hay marcha atrás: el hoy, marcado por la impaciencia y la transitoriedad, se constituye en el fugaz *reino-de-todavía-no* que es eterna transición hacia algo distinto, preferible por el mero hecho de ser posterior. En una sucesión infinita, el presente es arrollado bajo el impulso del por-venir y, al convertirse en pasado, pierde todo prestigio: ya no es considerado como un elemento de referencia digno de confianza<sup>160</sup>. La Edad de Oro –sueño de cierto tiempo primigenio en que la humanidad supuestamente vivió en estado de perfecta felicidad y plenitud– y la Arcadia –ideal de una sociedad con perfil bucólico o pastoril, a la cual subyace el anhelo de un retorno al estado de naturaleza– adquirieron así tintes conservadores. Este es el espíritu que instiga a Kant cuando deplora "el espectro de esa *edad de oro* tan ensalzada por los poetas", que, según su parecer, sólo persigue "el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente rica o puerilmente retozona"<sup>161</sup>.

La idealización del pasado, explica Barbara Goodwin sobre este tenor ilustrado, "es un lamento por la irreversibilidad del tiempo" que supone una crítica del presente fatalista y no constructiva. En materia social, considera Goodwin, quien aspira a volver atrás el reloj manifiesta cierta desconfianza en la capacidad del ser humano ya para resolver los problemas sociales, ya para innovar sus soluciones<sup>162</sup>. La Edad de Oro trae aparejada la idea de una decadencia creciente que es imprescindible detener; la Arcadia deposita sus expectativas en la restitución de la hipotética pureza de costumbres que nace al amparo de la Naturaleza y que –consecuencia lógica– se pierde al constituir la *civitas*, la vida civil. Para Goodwin, por tanto, uno de los prerequisites para

<sup>156</sup> Cioranescu, Alexander, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, París, Gallimard, 1972, p. 193.

<sup>157</sup> En la portada de Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fût jamais; suivi de l'homme de fer, songe*, s/l, s/e, 1786, vol. I.

<sup>158</sup> En otros ámbitos, empero, Mercier no fue tan *progresista*: en su fantasía futurista, las mujeres están sometidas a un estricto régimen disciplinario que, so pretexto de suprimir "la hidra de la coquetería" que engendra toda índole de "vicios y ridículos", fortalece desorbitadamente la potestad patriarcal. *Idem*, vol. II, pp. 150-176 (capítulo XL). Un comentario sobre este aspecto de la obra de Mercier se encuentra en Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, cit., pp. 537-538.

<sup>159</sup> Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante*, cit., vol. I, p. 2, nota al pie (a).

<sup>160</sup> Cfr. Rotenstreich, Nathan, "The idea of historical progress and its assumptions", cit., p. 201-202; y Capella, Juan Ramón, "El tiempo del 'progreso'", cit., pp. 27-29.

<sup>161</sup> Kant, Immanuel, "Probable inicio de la historia humana", trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 93. Para una breve aproximación a la Edad de Oro y la Arcadia, cfr. Kumar, Krishan, *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991, pp. 3-4. Véase, asimismo, la nota 410 del capítulo III.

<sup>162</sup> Goodwin, Barbara y Taylor, Keith, *The politics of Utopia*, cit., p. 23.

formular una teoría política constructiva o reconstructiva reside en “la convicción de que el progreso, *qua* mejoramiento, es posible”<sup>163</sup>.

La cuestión adquiere mayor complejidad al inscribirse en el marco del análisis de las ideologías. La idea del tiempo tiene enorme importancia en el seno de un espectro ideológico dividido entre conservadores o tradicionalistas –la *derecha*–, por un lado; e innovadores o progresistas –la *izquierda*–, por otro<sup>164</sup>. Desde este punto de vista, el signo distintivo de la derecha está en salvaguardar la tradición aunque resulte opresiva; el de la izquierda, en cambio, en procurar la emancipación de toda persona respecto a los privilegios de etnia, género, casta o clase, entre otros. *Tradicón/conservación* y *emancipación/innovación* representan las metas últimas o fundamentales de programas políticos opuestos<sup>165</sup>. La referencia temporal, por tanto, es ineludible al tratar la relación entre las tradiciones vinculadas –pero distintas, según ha sido explicado– del *socialismo utópico* y el *utopismo socialista* dado que, al erigirse en metáfora del progreso, la utopía deviene en patrimonio exclusivo de la izquierda, tal como asienta Leszek Kolakowski:

La derecha no necesita una utopía, al menos en una situación conservadora, pues una característica esencial suya es que afirma el presente (que es un hecho y no una utopía) o que aspira a retornar a una situación que antes fue un hecho real. La derecha aspira a conservar la situación presente y no a cambiarla. No necesita una utopía, sino un engaño<sup>166</sup>.

Por muy atrayente que pueda parecer, la aseveración de Kolakowski se encuentra asentada en una simplificación conceptual que identifica el progreso con la izquierda y ésta, a su vez, con la utopía<sup>167</sup>. Las raíces de tal reducción son evidentes: en términos meramente cronológicos, es incontestable que el *socialismo utópico* surgió cuando ya se encontraba asentada la concepción ilustrada de un tiempo propulsado hacia el progreso. Frank y Fritzie Manuel parten de este dato histórico cuando afirman que “Saint-Simon, Fourier y Owen desvelaron el porvenir y, con el mismo esfuerzo ansioso, intentaron controlarlo [...] Estaban intoxicados de futuro: no dejaban de mirar hacia lo que estaba a punto de ser, y vieron que era bueno. El pasado no era más que un prólogo, y el presente era una carga espiritual y moral, e incluso física, que resultaba casi insoporrible de sobrellevar”<sup>168</sup>. No obstante, un análisis más detenido de los socialistas utópicos puede conducirnos a cuestionar esta interpretación que incluye en una misma baza –en lo que respecta a la concepción del progreso– a autores tan opuestos como Saint-Simon y Fourier. En su madurez, ciertamente, el pensamiento de Saint-Simon se encontró imbuido por la idea ilustrada de progreso, como lo demuestra aquel célebre pasaje en que traslada la Edad de Oro al día de mañana:

La imaginación de los poetas ubicó la Edad de Oro en la cuna de la humanidad, entre la ignorancia y la brutalidad de los primeros tiempos: más bien debería relegarse la Edad de Hierro a dicho lugar. La Edad de Oro no se encuentra detrás de nosotros, está delante, está en la perfección del orden social. Nuestros padres nunca la vieron; nuestros hijos llegarán a ella un día: corresponde a nosotros abrirles camino<sup>169</sup>.

El enfoque de Charles Fourier es asaz distinto. Al revés del programa saint-simoniano, proyectó un modelo socialista comunal antes que industrial y tecnocrático<sup>170</sup>. Fourier no veía utilidad alguna en la industria a gran escala, y no tenía fe en los efectos benéficos del progreso técnico que, según sus propias palabras, “nunca ha conseguido prevenir la indigencia”<sup>171</sup>. Concibió el in-

<sup>163</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>164</sup> Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, trad. de Alessandra Picone, Madrid, Suma de Letras, 2000, p. 95.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>166</sup> Kolakowski, Leszek, “El significado del concepto ‘izquierda’”, en *IBID*, *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970, pp. 161-162.

<sup>167</sup> Sobre la configuración de utopías a la derecha del espectro ideológico véase, a modo de ejemplo, Levitas, Ruth, “New Right Utopias”, *Radical Philosophy*, Vol. 39, 1985, pp. 2 y ss.

<sup>168</sup> Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, cit., p. 581.

<sup>169</sup> Saint-Simon, Claude Henri de, *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*, París, Adrien Égron, 1814, pp. 111-112.

<sup>170</sup> Cole, George Douglas Howard, *Historia del pensamiento socialista*, cit., vol. I, pp. 69-81, y Lichteim George, *Los orígenes del socialismo*, cit., pp. 36 y ss.

<sup>171</sup> Fourier, Charles, *Théorie des quatre mouvemens et des destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte*, s/e, Leipzig, 1808, p. 8.

dustrialismo como “la más reciente de nuestras quimeras científicas”, caracterizada por una “manía de producir confusamente, sin método alguno de retribución proporcional, [y] sin garantía alguna para el productor o asalariado de participar en el incremento de la riqueza”<sup>172</sup>. Cabe advertir, empero, que en la perspectiva fourierista el enriquecimiento de la persona no depende de la acumulación de bienes, sino que se expresa en el “crecimiento colosal” de sus “goces”<sup>173</sup>. En contraposición al modelo de producción basado en la división del trabajo que requiere la industria, el sistema social fourierista descansa en la creencia de que la mayor parte de las formas del trabajo necesario pueden hacerse *atractivas* si se organizan de manera adecuada, y que nadie necesita o debe trabajar en una ocupación especial sin el asentimiento de su libre voluntad.

Con Fourier, el espíritu del romanticismo penetra y transforma el pensamiento socialista. Al igual que Saint-Simon, Fourier piensa que la historia es susceptible de avanzar –desde el “salvajismo”, a través de la “civilización” (ambos “prearmónicos”), hasta la “armonía”, merced al “sociantismo” (*sociantisme*)–, pero vincula este proceso a una condición previa: la sujeción del ser humano a sus tendencias naturales. El instrumento fundamental para alcanzar la “armonía” reside en la “atracción pasional”, que Fourier define como “el impulso que nos ha obsequiado la Naturaleza, anterior a cualquier reflexión y que persiste a pesar de la oposición de la razón, el derecho y el prejuicio”<sup>174</sup>. En congruencia con estos planteamientos y como auténtico seguidor de Rousseau, Fourier fundó su visión de la sociedad igualitaria en pequeñas comunidades (los *falansterios*) cuyos miembros “por emulación, amor propio y otros móviles compatibles con el interés” serían proclives a la práctica de la agricultura que la sociedad industrializada consideraba (desde aquel entonces) “repugnante”<sup>175</sup>. Esta idea de una asociación libre de productores, como hace notar Habermas:

[...] estaba ya desde el principio cargada de nostálgicas imágenes de aquel tipo de relaciones familiares, vecinales y corporativas que habían caracterizado a un mundo de campesinos y artesanos que a la sazón empezaba a ser hecho añicos por la irrupción del poder de la sociedad de la competencia y que, justo por estar en trance de disolución, era percibido también como pérdida<sup>176</sup>.

En sus raíces, por ende, el socialismo presenta –conforme explica el propio Habermas– una “cara de Jano” que “mira hacia atrás, hacia un pasado idealizado, como hacia delante, hacia un futuro dominado por el trabajo industrial”<sup>177</sup>. Las perspectivas contradictorias de Saint-Simon y Fourier sobre el progreso hicieron eco en el *utopismo socialista* de finales del siglo XIX. Concretamente, dicha influencia es apreciable en dos textos utópicos: *Looking Backward* (1888), de Edward Bellamy; y *News from Nowhere*, de William Morris (1890). Si bien ambos autores hicieron uso del mismo recurso narrativo que Mercier –la fábula del durmiente que despierta en el futuro–, el registro icónico de sus textos es diametralmente opuesto y, en esta medida, marcó un verdadero hito en la *poética del socialismo*, que resultó escindida en sendas orientaciones temporales.

Bellamy inscribe plenamente su obra en la estrategia tecnócrata antes explicada. Dibujó un socialismo centralizado (al que denominó “nacionalismo”) sustentado en un ejército industrial y en la reducción del trabajo por medios mecánicos. Desde las primeras páginas queda claro que la novela pretende mostrar al lector la superioridad del año 2000 en comparación con las calamidades sociales que hacían de 1887 un *annus horribilis*. El protagonista –Julian West–, tras viajar al porvenir, equipara la sociedad de finales del siglo XIX con un “prodigioso coche” al que habían sido unidas masas enteras que eran obligadas a tirar de él por una carretera polvorienta y desigual. El cochero era el hambre, y no permitía reposo alguno. Pese a las dificultades para hacer avanzar el vehículo, éste se encontraba ocupado por pasajeros que disfrutaban de cómodos asientos y que nunca bajaban, aún “en los más empinados ascensos”. Tan convenientes circunstancias convertían a dichos sitios en objeto de la codicia universal: toda persona anhelaba acceder a uno, ocuparlo el mayor tiempo posible y, finalmente, heredarlo a sus descendientes<sup>178</sup>.

<sup>172</sup> Fourier, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Librairie Sociétaire, 1845, vol. VI, p. 28.

<sup>173</sup> *Idem*, p. 240.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>175</sup> Fourier, Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, cit., pp. 10-19.

<sup>176</sup> Habermas, Jürgen, “Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?”, cit., p. 275.

<sup>177</sup> *Idem*, pp. 275-276.

<sup>178</sup> Bellamy, Edward, *Looking Backward, 2000-1887*, Nueva York, Dover, 1996, p. 4.

En contraste (gracias a la centralización), el futuro no conoce la competencia que, al abandonar la conducción de la industria a “individuos irresponsables, absolutamente carentes de entendimiento y concierto mutuo”, es condenable por doble partida, en términos morales y económicos<sup>179</sup>. Moralmente, la competencia es detestable en cuanto “instinto del egoísmo”; económicamente, es insostenible porque implica “disipación de la energía”<sup>180</sup>. El ejército industrial atacaría el sustrato de este segundo vicio, cuya eliminación disiparía a su vez el primero:

La eficiencia de la fuerza de trabajo de una nación, bajo el liderazgo múltiple del capital privado, aunque los líderes no sean enemigos mutuos, es parecida, cuando se la compara a la que se logra bajo un solo mando, a la eficiencia militar de la plebe descontrolada o de una horda de bárbaros con múltiples jefezuelos, comparada con la de un ejército disciplinado bajo el mando de un solo general –una máquina militar tal, por ejemplo, como el ejército alemán en la época de Von Moltke.

[...]

[...] la rivalidad de la ostentación [...] no tiene cabida, por supuesto, en una sociedad de personas absolutamente iguales en recursos, y nuestra ambición termina en los contornos del goce de la vida. Ciertamente, podríamos tener ingresos individuales más altos si eligiéramos usar el excedente de nuestro producto con esta finalidad, pero preferiríamos gastarlo en obras públicas y placeres que todos compartimos, en salones y edificios públicos, galerías de arte, puentes, estatuaria, medios de transporte, y las comodidades de nuestras ciudades; en grandes exhibiciones musicales y teatrales, y en proveer a una amplia gama de recreaciones populares. En nuestro hogar tenemos confort, pero el esplendor de nuestra vida se encuentra en su faceta social, aquélla que compartimos con nuestros compañeros<sup>181</sup>.

El Boston reformado que admira West ha sido capaz de desterrar el darwinismo capitalista, de modo que por sus calles transitan (dichosamente!) “rostros que no translucen ningún gesto de arrogancia o servilismo, de ansiosa solicitud o enfebrecida ambición; siluetas majestuosas de hombres y mujeres que no saben lo que es el temor al prójimo ni la dependencia del mismo”<sup>182</sup>. No obstante, tanta felicidad únicamente es sostenible a condición de que todos los ciudadanos y las ciudadanas presten su cooperación al ejército industrial; mismo que, para asegurar el cumplimiento de los deberes laborales, cuenta con sólidos instrumentos disciplinarios más allá de la coacción. El sistema de producción es *inevitable*, al grado en que “si fuera concebible que un hombre escapara a éste, perdería todo posible medio para proveer a su existencia. Estaría excluido del mundo, apartado de su especie; en una palabra, cometería suicidio”<sup>183</sup>. En los (remotos) casos en que esta radical *capitis diminutio* no bastara como instrumento de persuasión, West es informado por el Dr. Leete –su utópico mentor– de que “[u]n hombre con aptitudes para trabajar que persistentemente se rehúe a hacerlo, es sentenciado a reclusión solitaria a base de pan y agua”<sup>184</sup>. Bellamy imagina un año 2000 en que cada cual tiene obligación de trabajar –actividad que, lo mismo que en 1887, dista mucho de ser agradable–, aunque puede escoger libremente su ocupación: “seleccionar”, según reflexiona West, “el arnés que mejor le acomode y que menos le moleste”<sup>185</sup>.

Bellamy deseaba inequívocamente reivindicar un espacio en el paraninfo de los progresistas. “*Looking Backward*”, explica en el *Postscriptum* de su obra, “aunque escrita bajo la forma de un relato ficticio, fue concebida, en toda su seriedad, como un pronóstico, de acuerdo con los principios de la evolución, del próximo estadio en el desarrollo industrial y social de la humanidad, especialmente en este país [los Estados Unidos]”<sup>186</sup>. Para Bellamy, sin necesidad de derramamiento de sangre, el socialismo sería finalmente instaurado porque las condiciones históricas indicaban que el momento para ello había llegado<sup>187</sup>. Desde su punto de vista, puesto que los medios de producción y distribución se encontraban concentrados en manos de unos pocos in-

<sup>179</sup> *Idem*, pp. 111 y ss.

<sup>180</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>181</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>183</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>184</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>185</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>186</sup> *Idem*, p. 163.

<sup>187</sup> Cfr. Debouzy, Marianne, “El movimiento socialista en los Estados Unidos hasta 1918”, en *Historia general del socialismo*, cit., Vol. II-2, p. 654.

dividuos, el Estado tomaría el control de todas las empresas industriales y las fusionaría en un enorme monopolio: la tendencia capitalista a la concentración de la riqueza prefiguraba ya el principio de su propia destrucción<sup>188</sup>. Como toda transformación social, el advenimiento del socialismo sería una consecuencia del progreso en ciertas condiciones morales y económicas que *empujan* ineludiblemente la historia hacia etapas ulteriores. La conclusión de Bellamy constituye una verdadera reverberación de la confianza saint-simoniana en los días venideros:

*Looking Backward* fue escrito en la convicción de que la Edad de Oro se encuentra delante, no detrás de nosotros, y no muy lejos. Nuestros hijos seguramente la verán, y nosotros, que ya somos hombres y mujeres en edad adulta, también, si nos hacemos merecedores de ello por nuestra fe y nuestro trabajo<sup>189</sup>.

*News from Nowhere* representa una reacción romántica –entre fourierista y marxista, podríamos decir– contra los planteamientos de Bellamy, enmarcada casi a la perfección en la estrategia discursiva moralista. Lejos de pensar que el éxito de *Looking Backward* –auténtico *best-seller* estadounidense, con unas ventas sólo superadas por *Uncle Tom's Cabin*<sup>190</sup>– contribuiría a fortalecer la causa socialista, Morris lo percibió como una amenaza para su consolidación. En una crítica publicada en la revista *Commonweal* el 22 de junio de 1889, manifestó su preocupación ante dos peligros latentes en el sueño industrial de Bellamy: el primero, para quienes lo encontrarán atractivo, que lo aceptarían con “todos sus necesarios errores y falacias [...] como afirmaciones concluyentes de hechos y pautas para la acción” que torcerían [sic] sus esfuerzos “hacia direcciones fútiles”; el segundo, para quienes lo encontrarán insatisfactorio, que –sobre todo en el caso de “inquiridores” y “socialistas jóvenes”– al aceptar la fantasía de Bellamy como algo consumado, estarían inclinados a pensar que el socialismo no les ofrecía esperanza alguna que hiciese deseable realizar cualquier esfuerzo en pro de su puesta en práctica<sup>191</sup>.

Para Morris, la mayor falta en que incurrió Bellamy reside en el conformismo que destila su visión utópica, cuyo tenor “deja a su dueño (en el supuesto de que sea Socialista) perfectamente satisfecho con la civilización moderna, si tan solo la injusticia, la miseria y el desperdicio de la sociedad clasista pudieran ser evitables”<sup>192</sup>. Bajo la mirada de Morris, Bellamy aparece como un burgués condicionado por las estructuras capitalistas e incapaz de proyectar un verdadero cambio en la calidad de vida generada por éstas. Las estrechas miras del norteamericano –que le impedían vislumbrar el universo de posibilidades abiertas “más allá de las grandes ciudades”– únicamente le habían permitido plantear una existencia “mecánica” (en el doble sentido de automatización de la producción y de racionalización burocrática de la vida social) como el mejor horizonte posible para la humanidad<sup>193</sup>. A efecto de disipar cualquier duda respecto a su inconformidad con semejante programa socialista, Morris concluye su crítica de *Looking Backward* con una declaración de principios que, posteriormente, habría de encontrar expresión utópica en el registro icónico de *News from Nowhere*:

[...] es necesario apuntar que existen algunos Socialistas que no piensan que los problemas de la organización de la vida y del trabajo necesario puedan enfrentarse con una enorme centralización nacional, trabajando bajo una especie de magia de la cual nadie se sienta personalmente responsable; que, por el contrario, será necesario que la unidad de administración sea suficientemente pequeña para que cada ciudadano pueda apreciar la responsabilidad privativa que tiene sobre sus detalles, e interesarse por ellos; que los hombres, en cuanto individuos, no pueden depositar las preocupaciones de la vida sobre los hombros de una abstracción llamada Estado, sino que deben lidiar con ellas en asociación consciente con sus semejantes. Que la variedad de la vida es una meta tan importante del verdadero Comunismo como lo es la igualdad de condición, y que nada sino la unión de éstas traerá consigo la verdadera libertad. Que las nacionalidades modernas son artificios para la guerra comercial que pretendemos eliminar, y

<sup>188</sup> Bellamy, Edward, *Looking Backward*, cit., pp. 27-28.

<sup>189</sup> *Idem*, p. 165. Frank y Fritzie Manuel sostienen que la coincidencia entre Saint-Simon y Bellamy es, posiblemente, “inconsciente”. Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *Utopian thought in the Western world*, cit., p. 762.

<sup>190</sup> Kumar, Krishan, *Utopia and anti-utopia in modern times*, cit., p. 133.

<sup>191</sup> Morris, William, “Looking Backward”, en *IBID*, *Political writings. Contributions to Justice and Commonweal 1883-1890*, ed. de Nicholas Salmon, Bristol, Thoemmes, 1994, p. 420.

<sup>192</sup> *Idem*, p. 421. Ernst Bloch sostiene un punto de vista similar en cuanto afirma que “la utopía de Bellamy se encuentra sin solución de continuidad en la línea de prolongación del mundo actual, y en el fondo se encuentra contenta con el *habitus* de la civilización capitalista”. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. II, p. 189.

<sup>193</sup> Morris, William, “Looking Backward”, cit., p. 423.

que desaparecerán con ella. Y, finalmente, que el arte, utilizando esta palabra en su más amplia y adecuada significación, no es un mero apéndice de la vida del cual puedan prescindir los hombres libres y satisfechos, sino la necesaria expresión e indispensable instrumento de la felicidad humana<sup>194</sup>.

Morris confesaba abiertamente que los motivos que le habían llevado al socialismo coincidían con las dos pasiones rectoras de su vida: el “deseo de producir cosas bellas” y “el odio hacia la moderna civilización”<sup>195</sup>. La primera constituía la causa eficiente de la segunda: en su época, Morris fue un aclamado dibujante y decorador. De ahí que su pensamiento sintético, como lúcida-mente advierte Arthur Leslie Morton, el rigor del socialismo científico y la sensibilidad del poeta<sup>196</sup>. A fuerza de proyectar su experiencia creativa como herramienta de crítica social, Morris concluyó que el amor a la belleza es incompatible con las exigencias del desarrollo industrial. En su opinión, el más odioso crimen del capitalismo consiste en “haber pisoteado el Arte, y elevado el Comercio a la categoría de una religión sagrada”<sup>197</sup>.

Morris lamenta que los artistas, “cuyo objeto en la vida es producir belleza e interés, están privados de los materiales para su trabajo en la vida real, puesto que todo cuanto les rodea es feo y vulgar”. En este sentido, considera que la pasión estética de sus contemporáneos únicamente puede encontrar satisfacción en “las imaginaciones de las cosas pasadas” o en la “sentimentalización y falsificación de la vida que transcurre a su alrededor”, debido a que “la fuente primaria del arte es el placer que el hombre experimenta al realizar su cotidiano trabajo necesario”, pero la nula complacencia en éste provocada por el avance de la sociedad industrial originó “la ruina de la paz y la amabilidad de la superficie terrestre”, de modo que los “hombres que viven entre tanta fealdad no pueden concebir la belleza y, consecuentemente, no pueden expresarla”<sup>198</sup>.

En el imaginario de Morris, arte y socialismo deben correr paralelos en la construcción de una sociedad que concilie la belleza, el bienestar y la libertad<sup>199</sup>. Desde su punto de vista, el arte no constituye un *asunto de caballeros* –prejuicio surgido a raíz de la división entre lo artesanal y lo artístico que promueve el sistema comercial individualista–, sino que “toda persona es, en cierto sentido, un artista”<sup>200</sup>. La doctrina socialista que Morris postula, por tanto, confiere un lugar central a la concepción del trabajo, cuyos productos no admiten la neutralidad estética: necesariamente han de ser armoniosos o detestables. Así, inspirado en Fourier –cuya mayor aportación consistió en haber descubierto “la posibilidad y necesidad de ajustar debidamente el trabajo a cada capacidad, de manera que se asegure que éste sea siempre placentero”<sup>201</sup>– y en la tesis marxista de la alienación –que evidenció el hecho de que “[e]l trabajador, que alguna vez fuera un hábil artesano que tenía todo el control sobre el artículo que producía, después se convirtió en parte de una máquina humana, y finalmente en sirviente y custodio de una máquina”<sup>202</sup>–, Morris asentó el sustrato de sus ideales laborales en el Medioevo:

Nuestros antepasados de la Edad Media trabajaban menos horas que nosotros [...] y tenían más vacaciones. Trabajaban, deliberada y conscientemente, como todos los artistas lo hacen; trabajaban en sus hogares y gozaban de abundante espacio; la impoluta campiña se extendía ante sus mismas puertas [...] todo su trabajo dependía de sus habilidades manuales e inventivas, y nunca dudaron en mostrar signos de ello en su belleza y solidez; pensaban incluso que hacían mal al engañar al público mediante la

<sup>194</sup> *Idem*, pp. 424-425. Sobre los vínculos entre la crítica formulada por Morris contra *Looking Backward* y el registro icónico de *News from Nowhere*, véase Morton, A. L., *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952, pp. 153 y ss.; y Sargent, Lyman Tower, “William Morris and the anarchist tradition”, en AAVV (Boos, Florence y Silver, Carole, eds.), *Socialism and the literary artistry of William Morris*, Columbia, University of Missouri Press, 1990, pp. 68-71.

<sup>195</sup> Morris, William, “How I became a socialist”, en *IBID, News from Nowhere and other writings*, Londres, Penguin, 2004, p. 381.

<sup>196</sup> Morton, A. L., *The English Utopia*, cit., p. 164.

<sup>197</sup> Morris, William, “Art and socialism”, en *IBID, Political Writings of William Morris*, edición e introducción de A. L. Morton, Londres, Lawrence & Wishart, 1973, p. 111.

<sup>198</sup> Morris, William, “The worker’s share of art”, en *Political writings*, cit., pp. 84 y 85.

<sup>199</sup> Bédarida, François, “El socialismo en Gran Bretaña de 1875 a 1914”, en *Historia general del socialismo*, cit., vol. II-2, p. 489 y 490.

<sup>200</sup> Cfr. Morris, William, “Artist and artisan as an artist sees it”, en *Political writings*, cit., pp. 276-277.

<sup>201</sup> Morris, William, *Socialism from the root up*, en *Political writings*, cit., p. 567 (capítulo XIII). Véase también, en el mismo sentido y del propio autor, “Art and socialism”, cit., p. 111 y “The hopes of civilization”, en *News from Nowhere and other writings*, cit., p. 322.

<sup>202</sup> Morris, William, *Socialism from the root up*, cit., p. 595 (capítulo XX).

adulteración de sus manufacturas, de manera que (es extraño decirlo) el crédito por el buen trabajo correspondía al trabajador<sup>203</sup>.

*News from Nowhere* describe, precisamente, la vida idílica de una comunidad humana que, en un futuro situado más allá del año 2000, ha conseguido instaurar el comunismo mediante la recuperación del modelo de producción artesanal. William Guest, el protagonista, despierta (por motivos que no son explicados) en un Londres que, transformado en un grupo de villas urbanas unidas entre sí por espacios verdes, se ha sobrepuesto a todo rastro de fealdad y miseria: las aguas del Támesis han recuperado su transparencia; las fábricas ahitas de chimeneas se han esfumado de sus riberas; el atronador martilleo de los motores industriales ha sido silenciado y, entre una orilla y otra, se extiende un portento arquitectónico que haría palidecer al mismísimo Ponte Vecchio de Florencia<sup>204</sup>. La ciudad, hermosa y limpia, se encuentra adornada con edificios que expresan “generosidad y abundancia de vida”<sup>205</sup>. En el marco de este urbanismo respetuoso del entorno natural, las personas trabajan alegremente –a su propio ritmo y sin presiones–, libres de toda diferencia de clase. Cuando Guest pregunta a Dick, su primer guía en el nuevo mundo, dónde se encuentran los pobres, éste se muestra incapaz de comprender el alcance de la pregunta: la voz inglesa *poorly* ha perdido el contenido semántico que la vinculaba a la carencia social, y se emplea únicamente para aludir a quienes padecen alguna enfermedad<sup>206</sup>.

Hammond –un anciano anticuario– explica a Guest la fórmula para alcanzar semejante estado de felicidad colectiva. Brevemente, ésta consiste “en la ausencia de coerción artificial y en la libertad de todo hombre para hacer las mejores cosas posibles, sumadas al conocimiento de qué productos del trabajo son realmente deseados”<sup>207</sup>. En este aspecto, la influencia marxista sobre Morris es notoria. Según Marx, la economía de mercado obliga a las personas a poner su vida entera en un trabajo que no les pertenece, sino que entraña un objeto independiente, ajeno e inclusive hostil. Las máquinas jugaron un importante rol en esta explotación: abarataron la producción para ampliar, a su vez, los márgenes del beneficio comercial y, en el proceso, convirtieron el trabajo en una penosa carga existencial. “El obrero”, apunta Marx, “es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce [...] El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”<sup>208</sup>.

La Inglaterra vislumbrada por Morris, no obstante, ha trascendido el yugo de la alienación del trabajo debido a que, hacia 1952, una ciclópea revolución rompió con tales cadenas. Los seres humanos trabajan con el simple fin de vivir plácidamente: ya no son privados del producto que han creado, sino que ellos mismos son quienes lo ofrecen al bienestar de la comunidad. Bajo estas condiciones sociales, el anhelo de belleza despierta en forma natural. Según expone Hammond:

[...] *todo* trabajo es placentero hoy en día; ya por la esperanza de ganar honra y riqueza con la que es realizado, que causa una agradable emoción, aun cuando el trabajo en concreto no resulte ameno; ya porque se haya desarrollado hasta convertirse en un *hábito* agradable, como en algunos casos de trabajo mecánico, y finalmente (y casi todo nuestro trabajo es de este tipo) porque se obtiene un placer sensual consciente en el trabajo como tal; y ello se debe a que es realizado por artistas<sup>209</sup>.

Los habitantes de esta Inglaterra futura han sido capaces de instaurar una absoluta armonía social porque “desdeñaron la opulencia [*riches*] y obtuvieron la riqueza [*wealth*]”<sup>210</sup>. Morris considera que el capitalismo genera, en una sucesión sin fin, necesidades falsas y artificiales para cuya satisfacción, fraudulentamente, produce bienes que sólo sirven a la obtención del lucro, en vez de ser útiles y bellos en sí mismos<sup>211</sup>. La construcción artificial de necesidades por causa de la

<sup>203</sup> Morris, William, “Unattractive labour”, en *Political writings*, cit., p. 90.

<sup>204</sup> Morris, William, *News from Nowhere or an epoch of rest, being some chapters from a utopian romance*, en *News from Nowhere and other writings*, cit., p. 48.

<sup>205</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>206</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>207</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>208</sup> Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1981, Primer Manuscrito (El trabajo enajenado, XXII), p. 105.

<sup>209</sup> Morris, William, *News from Nowhere*, cit., pp. 122-123.

<sup>210</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>211</sup> Cfr. Morris, William, “Art and socialism”, cit., p. 112.

codicia mercantil no tiene cabida en el mundo anticipado por Morris, donde la recompensa por el trabajo es la vida misma, el acto creador que, metafóricamente, equivale a “los salarios que Dios obtiene, como la gente hubiera dicho tiempo atrás”<sup>212</sup>. No interesa producir más, sino hacerlo mejor y más gratamente.

Fundada sobre tales principios, la sociedad imaginada por Morris no está intoxicada por la industrialización innovadora: en los supuestos en que algún trabajo puede calificarse como desagradable, es relegado a las máquinas; el trabajo amable, en cambio, se ejecuta en forma manual<sup>213</sup>. La pretensión de adquirir utilidades por el goce de un placer involucra un absurdo, de manera nadie cobra salarios por el trabajo realizado (en la misma medida en que nadie exige el pago de un estipendio cada vez que participa en el acto de procrear)<sup>214</sup>. Merced a esta gratuidad de la producción, los artesanos fabrican sólo aquellos bienes que son realmente necesarios para el uso de sus vecinos “como si los hicieran para ellos mismos, y no para un etéreo mercado del que nada saben”<sup>215</sup>. Es así como la actividad económica puede enfocarse hacia la auténtica *riqueza*, tal como Morris entendía este término: “aquello que la Naturaleza nos provee y que un hombre razonable puede hacer a partir de un uso también razonable de dichos dones”<sup>216</sup>. Entre los bienes que contribuyen a hacernos ricos en este sentido sustancial, nuestro autor enumera los siguientes:

La luz del sol, el aire fresco, la faz inmaculada de la tierra, la comida, la vestimenta y la habitación necesarias y dignas; la acumulación del conocimiento de toda índole, y la capacidad de difundirlo; los medios para la libre comunicación entre un hombre y otro; las obras de arte, la belleza que el hombre puede crear cuanto más humano es, más espiritual y más sabio y, en fin, todo aquello que sirve al placer libre, vigoroso e incorrupto de las personas<sup>217</sup>.

El capitalismo, basado como está en la producción mecánica de mercancías y en la persecución del beneficio comercial, no engendra esta índole de riqueza, sino que únicamente provoca desperdicio. Morris afirma por consiguiente que, en cuanto alternativa radical al estado social vigente, “el Socialismo *niega la finalidad del progreso humano*”, y que “cualquier sistema que ahora podamos concebir como Socialismo debe necesariamente abrir camino a un nuevo desarrollo de la sociedad”<sup>218</sup>. La ruta alternativa al modelo capitalista, empero, no se encuentra en el gradual y necesario perfeccionamiento de las condiciones sociales, sino que debe buscarse en una *ruptura revolucionaria* con el presente –el mundo no puede empujarse a un segundo nacimiento, revela Hammond a Guest, sin una dosis de tragedia<sup>219</sup>– que permita una reinstauración no feudal y laica de la ética laboral prevaleciente en las épocas anteriores al surgimiento del capitalismo. Dice Morris:

[...] a lo largo de toda la Edad Media, entre el siglo XII y el final del XVI [...] la belleza no era percibida como un artículo aislado, puesto que todos los artesanos eran más o menos artistas, y no podían evitar añadir algo agradable a los bienes que fabricaban. [...] era común que un hombre, en cuanto dueño de su trabajo, eligiese hacerlo más placentero para sí mismo [...] Este sistema en que un hombre trabaja para sí relajado y felizmente era infinitamente mejor, respecto al obrero y su faena, que el sistema de división del trabajo con que el asfixiante lucro del creciente comercialismo le suplantó. Evidentemente, es imposible volver atrás hacia un modelo tan simple, como lo sería un retorno a la totalidad del estado jerárquico o feudal de la sociedad. No obstante, por otro lado es necesario tanto para la existencia del arte como para el bienestar de las personas que el trabajador recupere el control sobre su material de trabajo, sus herramientas y su tiempo. Dicho control, empero, no debe pertenecer al obrero en lo individual, como sucedía en el Medioevo, sino que compete al conjunto de la clase trabajadora. Cuando los trabajadores organicen el trabajo para el beneficio de los propios trabajadores –esto es, para todo el pueblo–, una vez más sabrán lo que significa el arte, pero si esta revolu-

<sup>212</sup> Morris, William, *News from Nowhere*, cit., p. 122.

<sup>213</sup> *Idem*, p. 127.

<sup>214</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>215</sup> *Idem*, p. 127.

<sup>216</sup> Morris, William, “Useful work versus useless toil”, en *News from Nowhere and other writings*, cit., p. 291.

<sup>217</sup> *Idem*, pp. 291-292.

<sup>218</sup> Morris, William, *Socialism from the root up*, cit., p. 622 (capítulo XXIII). El subrayado es propio.

<sup>219</sup> Morris, William, *News from Nowhere*, cit., p. 158. Véase asimismo, en la obra citada, el capítulo XVII, titulado “How the change came” (pp. 132-156).

ción social no se consuma (aunque así deba ser), el arte seguramente perecerá, y los ricos no tendrán más de éste que los pobres<sup>220</sup>.

Con antelación a Morris, Engels ya había abierto una veta nostálgica en la tradición socialista: la idea del *comunismo primitivo*<sup>221</sup>. La originalidad de *News from Nowhere*, sin embargo, reside en que fue el primer relato utópico propiamente dicho que recurrió a patrones de vida pertenecientes al pasado para proyectar una reforma futura de la sociedad conforme a pautas socialistas. El mundo ideal que Morris despliega ante la imaginación del lector retrata las virtudes y las ventajas de la época medieval (sobre todo, su paisaje sin cicatrices industriales y la magnificencia de sus construcciones), considerablemente optimizadas por la supresión de las clases sociales conseguida tras una revolución infundida por los principios éticos de solidaridad y cooperación social. *News from Nowhere* demuestra así que la poética socialista trasciende el tiempo del progreso, y que la utopía-hacia-atrás no necesariamente implica fatalismo (B. Goodwin) o una propensión política reaccionaria (L. Kolakowski).

Ernst Bloch considera que Morris –a quien denomina *maquinoclasta*– anhelaba “el progreso desde un lugar abandonado, una reacción agrario-artesanal que señalara un nuevo comienzo transformador”<sup>222</sup>. Tal observación puede sernos útil como punto de partida para justificar la adscripción de la narrativa *potteriana* a la tradición literaria socialista. Con dicha finalidad, es preciso reconocer que los recuerdos desempeñan un rol constitutivo en la formación de nuestro discernimiento presente y futuro. *News from Nowhere* ostenta un fuerte elemento innovador en cuanto el regreso al ideal agrícola postulado por Morris es, en última instancia, el umbral para *reiniciar* una vida verdaderamente humana. *Nowhere* accede al futuro desde un conjunto de presupuestos localizados en la memoria.

“Puesto que no soy una hoja en blanco ni un pedazo de papel manchado, sino más bien un ser que percibe, dinámico y constructivo”, escribe Vincent Geoghegan sobre los vínculos entre nuestras reminiscencias y la utopía, “ingreso al porvenir con un conjunto de suposiciones y preocupaciones localizadas en la memoria”<sup>223</sup>. La visión utópica de Morris sugiere justamente que el acto de *rememorar* puede desempeñar una relevante función utópica consistente en cimentar la sustancia del futuro sobre la base de las experiencias pretéritas. Una vez admitido esto, podremos avanzar hacia la última etapa en nuestra argumentación en torno al trasfondo socialista que anima los relatos sobre Harry Potter: discernir el papel emancipador que, en la distopía literaria, desempeñan las referencias al pasado.

## 2.3. La memoria como resistencia

¿Es posible construir una utopía fundada en nuestro conocimiento del pasado? Platón respondería afirmativamente a esta pregunta. En el *Teeteto*, Sócrates habla sobre *Mnemosyne* (Μνημοσύνη), la personificación griega de la memoria, como la *madre de las Musas*<sup>224</sup>. Asimismo, en el *Menón* sostiene que “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”<sup>225</sup>. La atribución de este poder creativo a la memoria responde en gran parte a la creencia mítica en la preexistencia y transmigración del alma que funda la epistemología platónica. “El alma”, hace decir Platón a su maestro, “siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido”<sup>226</sup>. La importancia que Platón concede a la memoria, por tanto, impone un coste altísimo sobre el futuro: la pérdida de su potencial novedad. Geoghegan nos previene sobre este riesgo inscrito en las tesis platónicas: el porvenir queda reducido meramente a “un retorno al auténtico pasado” y la historia es encerrada en una perspectiva cíclica bajo la cual el *novum* –anticipo utópico de innovaciones reales y positivas– no puede encontrar cabida<sup>227</sup>.

<sup>220</sup> Morris, William, “Art or no art? Who shall settle it?”, en *Political writings*, cit., p. 19.

<sup>221</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, *Utopian Studies*, Vol. 1, Núm. 2, 1990, p. 60. Este ensayo se encuentra asimismo recogido en AAVV (Daniel, Jaime Owen y Moylan, Tom, eds.), *Not yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso, 1997, pp. 15-32.

<sup>222</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, cit., vol. II, p. 190. El subrayado es propio.

<sup>223</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., p. 54.

<sup>224</sup> Platón, *Teeteto o sobre la ciencia*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, 191 d.

<sup>225</sup> Platón, *Menón*, en IBID, *Diálogos*, trad. de F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1992, Vol. II, 81 d.

<sup>226</sup> *Idem*, 81 c.

<sup>227</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., p. 53.

Esta advertencia, por supuesto, no es óbice para convenir en que Platón nos ofrece una primera y apasionada exploración filosófica del vigor que, frente a esa erosión de nuestro pasado que llamamos olvido, imprime la memoria sobre las imágenes y los conceptos. En este punto, quizás sea conveniente recordar la distinción entre dos actividades que, aunque vinculadas entre sí, están orientadas hacia fines asaz distintos: *memorizar* y *rememorar*. La *memorización* hace referencia a la habilidad para fijar los conocimientos adquiridos. La *rememoración*, en cambio, consiste en el retorno a la conciencia de un evento que tuvo lugar en algún momento del pasado, y puede adoptar las formas de la *evocación* y el *reconocimiento*. Desde una perspectiva utópica, nos interesa especialmente esta segunda modalidad de la memoria dado el potencial que guarda no sólo para afianzar nuestras experiencias previas, sino también para impulsar nuevos procesos cognitivos, para re-conocer y trascender cualquier aprendizaje anterior<sup>228</sup>.

Partiendo de presupuestos muy diferentes a los platónicos, David Hume igualmente atribuye un poderoso ingrediente cognitivo a la memoria. Hume le define como aquella facultad mental mediante la cual repetimos las impresiones originadas por los sentidos, que en ella retienen “un considerable grado de su primera vivacidad” y producen así “algo intermedio entre una impresión y una idea”. Esta condición le equipara a la imaginación, que también copia nuestras impresiones pero, llanamente, “es una perfecta idea”<sup>229</sup>. Para Hume, una y otra sólo pueden ser contrastadas en función de la “superior fuerza y vivacidad” apreciable en las reproducciones orquestadas por la memoria, que descuelan sobre “las ideas de la imaginación, más tenues y oscuras”<sup>230</sup>.

En cuanto generalización, la tesis de Hume es falsa. El ejemplo que Geoghegan invoca para mostrar esto es difícilmente rebatible: una persona puede experimentar vívidas fantasías sexuales pero, en cambio, apenas recordar su segundo día de escuela. Además, no es cierto que todos nuestros recuerdos estén basados en imágenes. Cuando memoramos que dos multiplicado por dos es igual a cuatro, nuestra memoria matemática recoge una abstracción. No obstante, la aportación de Hume es valiosa en cuanto reconoce implícitamente la existencia de un sólido vínculo entre la imaginación y la memoria. Hume intuye, como observa Geoghegan, que en cualquier momento de nuestras vidas “los recursos de la memoria y la imaginación están disponibles para su uso tanto consciente como inconsciente”, generando de esta forma una tensión creativa que nos permite –sin que ello represente un contrasentido– *recordar el futuro*<sup>231</sup>.

Un claro discernimiento del vínculo entre ambas facultades mentales, empero, no está exento de problemas desde que Aristóteles estableciera que la memoria “no es ni la sensación ni una concepción del espíritu, sino que es la posesión o modificación de una de los dos, cuando transcurre el tiempo”<sup>232</sup>. No debe extrañarnos entonces que las disciplinas históricas –saber memorioso por excelencia– profesen una proverbial desconfianza hacia la imaginación. Paul Ricœur nos alerta sobre “la trampa de lo imaginario” en el ámbito histórico, que “constituye una suerte de debilidad, de descrédito, de pérdida de fiabilidad para la memoria”. No nos está permitido, por ejemplo, situar la batalla de Waterloo en la Edad Media y constituir así nuestra fantasía en premisa para estudiar históricamente las guerras napoleónicas. Epistemológicamente, argumenta Ricœur, las “formas cuasi alucinatorias” repugnan al quehacer histórico, cuyo “*orthos logos*” demanda *fidelidad* al recuerdo: apego a la *verdad* de los hechos pasados en cuanto anteriormente vistos, entendidos, probados y aprehendidos<sup>233</sup>.

En aras de un mínimo rigor metodológico, la historia efectivamente no puede rehuir la categorización aristotélica conforme a la cual “[n]o hay memoria del momento presente en el momento mismo [...] sino que la sensación se refiere al presente, la esperanza al porvenir y la memoria al pasado”<sup>234</sup>. Al margen del conocimiento histórico, en cambio, nada obsta para que la rememoración puede ser empleada como *materia prima* de la –diría Bloch– *conciencia anticipada*, esa imaginación utópica/distópica que nos permite vislumbrar cognitivamente alternativas a

<sup>228</sup> Cfr. Baccolini, Raffaella, “Finding utopia in dystopia: feminism, memory, nostalgia and hope”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 169-170. Véase asimismo, de la propia autora, “A useful knowledge of the present rooted in the past: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom), *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, Londres, Routledge, 2003, p. 118.

<sup>229</sup> Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896, I, I, III.

<sup>230</sup> *Idem*, I, III, V.

<sup>231</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., p. 56.

<sup>232</sup> Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia*, en IBID, *Parva Naturalia*, trad. de Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza, 1993, 449 b.

<sup>233</sup> Ricœur, Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 66.

<sup>234</sup> Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia*, cit., 449 b. El énfasis es propio.

la clausura sistémica, cultural e ideológica de nuestro presente. En cuanto son articuladas con la imaginación, nuestras remembranzas contribuyen a la función heurística que el mismo Ricoeur reconoce en esta última, cuya proyección utópica consiste en *colocar bajo nuestros ojos (mettre sous les yeux)* diversas representaciones del *novum*<sup>235</sup>.

En alguna medida, el potencial utópico de nuestros recuerdos viene anunciado por la propia acción de la memoria que, lejos de constituir un fenómeno estático, está sujeta a la transformación continua de la conciencia. En sus clásicas cavilaciones sobre esta materia, Agustín de Hipona repara en que nuestra memoria guarda “los pensamientos, discursos y reflexiones que hacemos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de otro modo aquellas mismas cosas que fueron objeto de nuestros sentidos”<sup>236</sup>. Este discurrir de nuestros recuerdos es inevitablemente interactivo, mediado por diversos procesos de socialización. Asimismo, tales recuerdos socialmente perfilados concurren en la comprensión de nosotros mismos, pero también en la de quienes nos rodean. Nuestra memoria, por tanto, también posee una dimensión *social* o *colectiva*, que Geoghegan define como “las complejas reminiscencias de las generaciones pasadas incorporadas (refractadas?) en formas culturales, que interactúan con la memoria personal”<sup>237</sup>.

La distopía a menudo resguarda los horizontes utópicos bajo tal evocación compartida de tiempos mejores (o, para decirlo quizás con mayor precisión, *menos malos*). Raffaella Baccolini expresa óptimamente esta idea cuando afirma que el escenario en que se desarrolla la ficción distópica suele describirse en términos de *colapso histórico*, como “un futuro negativamente deformado de nuestro propio mundo”<sup>238</sup>. Entre los varios ejemplos que podrían servirnos para ilustrar esta característica de la literatura distópica me gustaría destacar (debido a que fue publicada prácticamente al mismo tiempo que los relatos utópicos de Bellamy y Morris) una protodistopía de inspiración socialista: *When the sleeper awakes*, de H. G. Wells (1899).

Wells presenta a Graham, el protagonista, como un intelectual del tardío siglo XIX que, tras caer en un profundo trance (lo mismo que Julian West y William Guest), despierta en el año 2100. No obstante, a diferencia de las benévolas visiones del porvenir –cada una en su peculiar estilizada por Bellamy y Morris, Graham constata apesadumbrado que la clase trabajadora ha degenerado (como sucede en *The Time Machine*) a un estado de servidumbre física, mental y espiritual. La impresión que produce en su persona la imagen de los futuros trabajadores constituye una muestra suficiente del tono general que inspira la narración:

Graham pudo notar los rostros demacrados, los escuálidos músculos y los ojos cansados de los obreros de los días por venir [...] Los fornidos peones de los viejos tiempos victorianos habían seguido al caballo de tiro [...] hasta la extinción; el lugar de sus costosos músculos había sido ocupado por alguna habilidosa máquina. El obrero de los días venideros, fuera varón o mujer, era esencialmente un guardaespaldas y despensero de las máquinas, un sirviente y asistente, o un artista bajo dirección<sup>239</sup>.

Al contrastar la perspectiva futurista adoptada por Wells con aquéllas que fraguaron Bellamy y Morris advertimos de inmediato dos peculiaridades que podemos referir a la ficción distópica en general: por una parte, la tendencia hacia una crítica histórica que, con miras al extrañamiento epistemológico, muestra una posible evolución negativa de nuestro presente; por otra (vinculada con la anterior), la insinuación de que no todo tiempo futuro debe ser necesariamente mejor. La distopía crítica es todavía más enfática en el recurso a la memoria como instrumento para identificar *aquí y ahora* el instante crucial de la *posibilidad histórica*. Pensemos, por citar sólo un caso, en la nostalgia anticipada con la que, situándose entre una devastación ecológica virtualmente irreversible, Marge Piercy exhibe nuestro entorno natural en *He, She and It*: “Nadie que haya nacido ahora”, afirma Piercy como un hecho consumado, “sentirá el mundo del aire gentil [...] los vientos y la lluvia que acariciaban nuestra piel, los profundos y espesos bosques, la hierba como

<sup>235</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., pp. 65-66.

<sup>236</sup> San Agustín, *Confesiones*, trad. de Eugenio Ceballos, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, Libro X, cap. VIII, §12.

<sup>237</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., p. 57. Entre los precursores del concepto de memoria colectiva destaca el sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs, quien la refiere a las ocasiones “cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo” en forma tal que somos capaces de “identificarnos con él y confundir nuestro pasado con el suyo”. Véase *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 15 y 28-34. Ricoeur, por su parte, matiza el concepto al distinguir dos sujetos en esta vertiente colectiva: los *otros (autres)*, que nos son extraños; y los *próximos (proches)*, que son “gente que cuenta para nosotros y para la cual contamos”. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., pp. 161-163.

<sup>238</sup> Baccolini, Raffaella, “A useful knowledge of the present rooted in the past: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin's *The Telling*”, cit., p. 115.

<sup>239</sup> Wells, H. G., *The sleeper awakes*, Londres, Sphere, 1976, p. 170.

cabello verde creciendo abundante desde la tierra húmeda”. El mensaje es claro: cambiamos ahora, o nos atenemos al horror que hemos comenzado a forjar. “Estábamos matando al mundo”, nos avisa la voz narrativa que proviene de aquel porvenir desolado, “pero aún no estaba muerto”<sup>240</sup>.

Este peculiar acercamiento al fluir del tiempo ha contribuido a la caracterización de la distopía como un género conservador y a su identificación con la anti-utopía, aunque a la postre ninguno de estos pre-juicios resulte sostenible. Antes bien, la distopía responde a la necesidad, retomando las palabras de Walter Benjamin, de “encender en el pasado la chispa de la esperanza” cada vez que caemos en la cuenta de que el progreso encierra sus propios espantos<sup>241</sup>. Dejarse conducir siempre hacia el futuro no necesariamente implica un ejercicio de justicia, como Benjamin lo hace patente en la simbólica tragedia del *Ángel de la Historia (der Engel der Geschichte)* que imagina retratado en cierto cuadro de Paul Klee:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. En él se ve un ángel, aparentemente en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de eventos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso<sup>242</sup>.

Benjamin escribía estas líneas entre 1939 y 1940, en pleno auge del fascismo. Dicha situación temporal resulta en sí misma significativa. Prudente, el *Ángel de la Historia* debe mirar atrás *primordialmente* en las épocas más oscuras: Benjamin era consciente de que sería imposible prevalecer sobre el nacionalsocialismo mientras éste fuera considerado como una situación extraordinaria y pasajera, mera anécdota que a la postre sería avasallada por la tersa andadura del *progreso inevitable*<sup>243</sup>. “La tradición de los oprimidos”, proclama Benjamin, “nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla”, de modo que sobre sus contemporáneos –y también nosotros, habremos de añadir– recae la responsabilidad de “provocar el verdadero estado de excepción” fundado sobre un concepto de la historia que realmente corresponda a los tiempos oscuros<sup>244</sup>. Esta *excepción histórica* implica una interrupción del progreso cuando, en su ceguera y vaciedad, llega a constituirse –como sucedió en el caso del nacionalsocialismo– en aliado de los opresores y genocidas.

En este sentido, Benjamin nos enseña también que “articular históricamente el pasado” no significa “conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’”, sino que involucra “apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”. Comprender el pasado nos preserva de convertirnos en “instrumentos de la clase dominante”<sup>245</sup>; quien, frente al poder, mantiene incólume su aptitud para recordar es consciente de que el presente, aunque luzca la feroz máscara del *Reich* milenar, no clausura la posibilidad de un futuro distinto. El *recuerdo* de quienes lucharon contra las represiones y humillaciones del pasado, así como de sus esperanzas rotas y traicionadas, es un combustible inmejorable para prefigurar porvenires alternativos donde los mecanismos –culturales, sociales, económicos o institucionales– que sostienen la opresión hayan sido finalmente disgregados.

Por supuesto –si en algo queremos aprovechar el legado de Benjamin–, idénticas prevenciones podrían esgrimirse con relación a esa estremecedora “victoria descarada” (*unabashed victory*) de cierta “idea Occidental” presuntamente encarnada en una “democracia liberal en la esfera política combinada con fácil acceso a video caseteras y estéreos en lo económico” que, según Francis Fukuyama, marcó el *fin de la historia* en el año de 1989<sup>246</sup>. En el capítulo I quedó

<sup>240</sup> Piercy, Marge, *He, She and It*, Nueva York, Ballantine, 1993, p. 132.

<sup>241</sup> Cfr. Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte”, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. I-2, p. 695 (Tesis VI).

<sup>242</sup> *Idem*, pp. 697-698 (Tesis IX).

<sup>243</sup> Gandler, Stefan, “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Sobre el concepto de historia en Walter Benjamin”, *Fénix. Revista de Historia e Estudos Culturais*, Vol. III, Núm. 3, Julio/Agosto/Septiembre de 2006, p. 11.

<sup>244</sup> Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte”, cit., p. 697 (Tesis VIII).

<sup>245</sup> *Idem*, p. 695 (Tesis VI).

<sup>246</sup> Fukuyama, Francis, “The end of History?”, *National Interest*, Núm. 16, Verano de 1989, pp. 3 y 8. El énfasis es propio.

establecido que teóricamente la democracia requiere la garantía de los derechos humanos, pero puede prescindir del capitalismo<sup>247</sup>. Amparado en la debacle de los llamados *socialismos reales*, Fukuyama negó esta posibilidad. El seísmo ideológico que siguió al anuncio del *fin de la historia* no debe entonces resultarnos extraño: bajo su aspecto más simple (pero también más amargo), dicha tesis escuetamente supone un constante e incómodo recordatorio sobre *la debilidad y el agotamiento de las alternativas históricas al sistema capitalista de producción*<sup>248</sup>.

Es por ello que, precisamente hoy, las consideraciones relativas a la historia adelantadas por Benjamin han cobrado renovada actualidad. Siempre que un presente infame eclipse cualquier posible futuro, el conocimiento de los tiempos pretéritos puede ser instrumento de emancipación mientras sirva para romper con aquellos discursos hegemónicos que, en las palabras de Tom Moylan, “han conseguido borrar la memoria histórica hasta el punto en que es casi imposible percibir que aquélla que sucede a nuestro alrededor no siempre fue así”<sup>249</sup>. Este afán por un rescate del pasado en clave de liberación parece animar a Jacques Derrida cuando, abandonando su habitual ironía, nos urge a vindicar, frente al capitalismo perpetuo que pronostica Fukuyama, los *spectros de Marx* entre las perspectivas de nuestro porvenir:

Debemos entonces gritar, en estos tiempos en que algunos tienen la osadía de neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que finalmente se ha realizado a sí misma como el ideal de la historia humana: nunca antes la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y por tanto la opresión económica han afectado a tantos seres humanos [...] En lugar de cantar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el “fin de las ideologías” y el fin de los grandes discursos emancipadores, no seamos en modo alguno negligentes con esta evidencia macroscópica hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso nos permite olvidar que, en cifras absolutas, jamás tantos hombres, mujeres y niños han sido esclavizados, han estado hambrientos y han sido exterminados sobre la tierra<sup>250</sup>.

¿Cómo, empero, hemos de alcanzar tras el *fin de la historia* (y sus concomitantes ideologías) este nivel de conciencia respecto a los males que engendra el capitalismo sin recurrir, según sugiere el mismo Derrida, a una noción escatológica de la justicia<sup>251</sup>? Moylan nos remite para ello específicamente a la *memoria histórica* (*historical memory*): léase, una forma diferenciada de recordar instruida por herramientas historiográficas. Es innegable que la memoria está expuesta a diversas vicisitudes y patologías, que van desde su pérdida o destrucción por el simple paso del tiempo hasta su manipulación intencionada con miras a justificar un sistema de poder. Tal como sugiere Ricoeur, cierta “función selectiva” está presente en la inevitable “configuración narrativa” de nuestros recuerdos, que “ofrece a la manipulación la ocasión y los medios” para instrumentar “una estrategia astuta” dirigida a determinar cuáles sucesos serán olvidados y cuáles recordados<sup>252</sup>. Con el fin de conjurar estos peligros, Ricoeur recomienda una concordancia hermenéutica entre la narrativa de primer orden que corresponde a los testigos de un suceso y aquélla de segundo orden que compete al historiador, de manera que los instrumentos críticos con que este último cuenta –la explicación comprehensiva y la prueba documentaria– permitan desenmascarar las falsedades e imprecisiones en que hubiesen incurrido aquéllos<sup>253</sup>.

La memoria histórica así concebida desempeña una función ética que se ajusta enteramente al relato distópico. La distopía, en efecto, suele aproximarse al pasado como un poderoso –y peligroso– dispositivo crítico que, de un lado, es emponzoñado por el régimen opresivo y, del otro, es rescatado por el individuo o grupo que trata de modificar las injustas condiciones políticas y sociales que le rodean<sup>254</sup>. Una de las ambigüedades fundamentales del género reside en que conserva cierta fidelidad a la memoria histórica y, al mismo tiempo, le niega. Unos cuantos ejemplos nos permitirán corroborar esto. Mustapha Mond repite con regocijo cierta “hermosa e inspirada máxima” de Henry Ford que podemos calificar como epitome y pregón del espíritu de

<sup>247</sup> Véase *supra*, apartado cuarto del capítulo I, en especial la nota 210.

<sup>248</sup> Kumar, Krishan, “The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy”, pp. 315-316.

<sup>249</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 26.

<sup>250</sup> Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, p. 141.

<sup>251</sup> *Idem*, pp. 147-148.

<sup>252</sup> Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 103.

<sup>253</sup> *Idem*, p. 363.

<sup>254</sup> Baccolini, Raffaella, “A useful knowledge of the present rooted in the past’: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, cit., p. 125.

*Brave New World*: “La historia es faramalla” (*History is bunk*)<sup>255</sup>. El nazismo enquistado sobre el mundo que Katherine Burdekin describe en *Swastika Night* (1937) irradia un “insensato orgullo” en cuyo corazón “acecha un temor [...] hacia la Memoria en sí misma”<sup>256</sup>. En *Fahrenheit 451*, Ray Bradbury nos muestra la insondable desesperación que agobia a Guy Montag cuando adquiere conciencia sobre su incapacidad para recordar incluso los hitos fundamentales en su vida<sup>257</sup>. Y, por supuesto, no podemos olvidar el infame eslogan con que el Partido imperante sobre la Océania de *Nineteen Eighty-Four* proclama su dominio absoluto: “El que controla el pasado [...] controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado”<sup>258</sup>.

En el registro icónico de las ficciones distópicas suele apreciarse un férreo control sobre el conocimiento histórico *precisamente* porque éste constituye una potente fuente de inspiración para la resistencia. El espíritu de sacrificio que exige el cambio social, como apuntara Walter Benjamin, no sólo está cimentado en “el ideal de los nietos liberados” (*befreiten Enkel*), sino que en ocasiones también se alimenta de “la imagen de los antepasados esclavizados” (*geknechteten Vorfahren*)<sup>259</sup>. La mirada distópica sobre los muertos y los vencidos de las generaciones anteriores es solidaria y vindicativa, un retorno a sus reclamos de justicia que verdaderamente les transforma en grito de rebelión.

Conforme al tipo de texto que estemos tratando, no obstante, cabría asentar un ligero matiz sobre esta forma de articular la relación entre la ficción distópica y el pasado: mientras que, en la distopía clásica, los protagonistas usualmente ven fracasar sus pretensiones sobre la memoria histórica (pensemos en el caso paradigmático de *Nineteen Eighty-Four*); en la distopía crítica la recuperación de ésta suele desempeñar una importante función en la *supervivencia de la esperanza*<sup>260</sup>. Tal distinción, cabe precisar, no obsta para que una y otra variante del género puedan calificarse –según sugirió H. G. Wells con relación a *The Sleeper Awakes*– como “fantasías de posibilidad”<sup>261</sup>, es decir, narraciones orientadas a provocar en el lector un extrañamiento referido a las condiciones sociales prevaletantes en su propia época, a efecto de apremiarlo a participar activamente en una justa transformación de ellas.

Podemos, por consiguiente, extrapolar las consideraciones de Fredric Jameson sobre la temporalidad en la ciencia ficción a la distopía literaria: ambos géneros no aspiran a “imaginar el futuro ‘real’ de nuestro sistema social”, sino que pretenden “transformar nuestro propio presente en el pasado determinado de algo que todavía está por venir”. Estas “elaboradas estrategias indirectas” sobre el tiempo, aduce Jameson, son necesarias para romper el “aislamiento monádico” de un presente que se nos ofrece “insensible, habitual, vacío de afecto”<sup>262</sup>. Así, vista como si fuera tiempo pretérito, nuestra actualidad adquiere una significación distinta, vinculada con un precioso sentido de la oportunidad que sólo nos pertenece por el brevísimo *ahora*, el momento en que efectivamente podemos influir sobre el rumbo que tendrán los días venideros. La transformación ficticia de nuestro presente en el pasado de las generaciones que nos sucederán nos constriñe a ser conscientes –parafraseando a Marge Piercy– no sólo del *futuro que queremos*, sino también –y sobre todo– de aquellos *porvenires que tememos*<sup>263</sup>.

El texto distópico, por tanto, potencia la memoria histórica en una doble dirección ética. Primero, le confiere un alcance innovador al colocarla en una compleja relación de similitud/disimilitud con el presente que le constituye en una pauta para definir el rumbo que habremos de imprimir el porvenir<sup>264</sup>. Segundo, establece un perturbador vínculo entre la forma como reconstruimos nuestro pasado y la actual marginación u opresión de multitud de seres humanos<sup>265</sup>. Bajo ambas perspectivas, el acto de rememorar involucra un auténtico *proceso utópico*: ahí donde el discurso he-

<sup>255</sup> Huxley, Aldous, *Brave New World*, introducción de David Bradshaw, Londres, Vintage, 2004, p. 29.

<sup>256</sup> Burdekin, Katherine, *Swastika Night*, introducción de Daphne Patai, Nueva York, The Feminist Press, 1985, p. 79.

<sup>257</sup> Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Londres, Corgi, 1968, p. 47.

<sup>258</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, p. 762.

<sup>259</sup> Benjamin, Walter, “Über den Begriff der Geschichte”, cit., p. 700 (Tesis XII).

<sup>260</sup> Cfr. Baccolini, Raffaella, “‘A useful knowledge of the present rooted in the past’: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, cit., p. 115. La propia autora desarrolla esta idea también en “Finding utopia in dystopia: feminism, memory, nostalgia and hope”, cit., pp. 185-186.

<sup>261</sup> Wells, H. G., *The Sleeper awakes*, cit., p. 7.

<sup>262</sup> Jameson, Fredric, “Progress versus Utopia; or, Can we imagine the future?”, cit., pp. 152 y 151.

<sup>263</sup> Cfr. Piercy, Marge, “Telling stories about stories”, *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 4, 1994, pp. 1-2. El énfasis es propio.

<sup>264</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., pp. 58-59.

<sup>265</sup> Baccolini, Raffaella, “‘A useful knowledge of the present rooted in the past’: memory and historical reconciliation in Ursula K. Le Guin’s *The Telling*”, cit., pp. 117-120.

gemónico ha definido una realidad excluyente, el acto de recuperar las historias que han sido silenciadas constituye un buen principio para, como diría Benjamin, *encender la chispa de la esperanza*. Concluamos, entonces, con el mismo acento subversivo que Baccolini coloca sobre uno de sus lúcidos análisis relativos a las relaciones entre distopía y memoria: “Recordar, pero recordar distintamente, es lo que nos permite romper el yugo que la tradición tiene sobre nosotros, y puede convertirse [...] en un necesario ‘acto de supervivencia’ que nos hará libres”<sup>266</sup>.

## 2.4. Memorias del ahora (es decir, el tiempo de Hogwarts)

En pocas palabras, Vincent Geoghegan resume cuanto hemos expuesto en las páginas previas: la memoria “es el medio en el presente para anclar el futuro en el pasado”. Llevado hasta el ámbito político, este concepto de nuestro *tiempo vivido* enlaza prácticamente cualquier tentativa de renovación o resistencia social con los recuerdos (individuales y colectivos) que incentivan la búsqueda de alternativas a aquellas situaciones históricas marcadas por la injusticia o la opresión. En esta medida, la memoria de vivencias previas ciertamente puede llegar a configurar horizontes utópicos. El feminismo, por ejemplo, ha encontrado argumentos para reivindicar una mayor igualdad de género tanto en la historia del patriarcado como en la épica de los movimientos vindicativos de los derechos de las mujeres. También el socialismo remonta sus razones a la rememoración de un pasado ya negativo (como la explotación obrera), ya positivo (como la cooperación y la solidaridad surgidas en el seno de dicha clase social). Estos son sólo dos casos entre las múltiples experiencias emancipadoras que evidencian, como sugiere el propio Geoghegan, la relevancia liberadora que puede llegar a adquirir el desarrollo de cierta “sensibilidad hacia las remembranzas personales y sociales” dirigida a “enriquecer las imágenes utópicas”<sup>267</sup>.

Las historias sobre Harry Potter pueden plausiblemente circunscribirse en el espacio utópico/distópico que es generado por estos juegos temporales. En *La Cámara de los Secretos*, Rowling efectúa un guiño narrativo que nos permite identificar a Harry como nuestro coetáneo. Cuando el fantasma residente en la Torre de Gryffindor, Sir Nicholas de Mimsy-Porpington (también conocido como *Nick Casi Decapitado*), celebra el 500 aniversario de su muerte, la inscripción de su tarta asienta la fecha en que ocurrió su deceso: el 31 de octubre de 1492 (CS, p. 119). El año en que se desarrolla la acción, en consecuencia, es 1992. Puesto que Rowling nos informa que, durante el verano, Harry ha cumplido los doce años (CS, p. 12), una simple resta nos permite inferir el año en que nació el muchacho: 1980<sup>268</sup>. ¿Por qué, entonces, mirar hacia el pasado (y no hacia el futuro, como acontece por regla general en los relatos de ciencia ficción) para formular una crítica en clave distópica de nuestra actualidad? Noel Chevalier nos ofrece una solución muy convincente a este interrogante:

Parte de la respuesta [...] yace en la construcción que Rowling hace de la comunidad mágica, que mimetiza la estructura social y política de la Inglaterra contemporánea, pero con una significativa diferencia: carece de la engañosa apariencia de progreso y desarrollo que provee lo que Jean Baudrillard ha llamado “el relumbramiento de la tecnología” [...] Rowling remueve las complejidades tecnológicas de nuestros días no tanto en obsequio de la nostalgia o de la estabilidad cultural, sino para revelar que, sin el esbozo de la tecnología, el mundo forcejea en 1990 con de los mismos conflictos sociales y políticos que le aquejaban en 1790. Rowling vuelve a los ideales de la Ilustración y de la Revolución Francesa para re-examinar problemas de justicia política y social que notoriamente piensa que no han sido resueltos y que, incluso, probablemente hayan sido complicados por los avances tecnológicos del siglo XX. En lugar del falso positivismo que ofrece el progreso tecnológico, Rowling propone otro tipo de positivismo, construido sobre los ideales de los jacobinos ingleses [...]<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Baccolini, Raffaella, “Journeying through the dystopian genre: memory and imagination in Burdekin, Orwell, Atwood and Piercey”, en AAVV (Baccolini, Raffaella, Fortunati, Vita y Minerva, Nadia, eds.), *Viaggi in Utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1993, p. 357.

<sup>267</sup> Geoghegan, Vincent, “Remembering the future”, cit., p. 67.

<sup>268</sup> Westman, Karin, “Specters of Thatcherism: contemporary British culture in J. K. Rowling’s Harry Potter Series”, cit., p. 308. Esta hipótesis resulta confirmada en la última entrega de la serie. La fecha de la muerte de Lily y James Potter aparece registrada tanto en sus lápidas como en la inscripción conmemorativa del ataque que les quitó la vida, misma que está cincelada en letras doradas sobre un letrero en las ruinas de su antigua casa familiar: 31 de octubre de 1981 (RM, pp. 280 y 284). Puesto que también sabemos que Harry quedó huérfano aproximadamente cuando tenía un año de edad (PF, p. 23), no se precisa ser un genio para deducir la fecha de su nacimiento.

<sup>269</sup> Chevalier, Noel, “The Liberty Tree and the Whomping Willow: Political justice, magical science and Harry Potter”, *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm. 3, 2005, p. 402.

Aunque no es exacto que los relatos *potterianos* sólo denuncien las cuentas pendientes de los siglos XVII y XVIII –algunos de los temas que abordan son claramente posteriores como es el caso, por ejemplo, de la gestión de sociedades multiculturales–, Chevalier acierta en lo fundamental al definir su sustrato ideológico. Es cierto que las novelas privilegian un escenario alternativo –la comunidad mágica y, especialmente, Hogwarts– en que predominan los elementos estéticos provenientes del pasado (Andrew Blake); pero también lo es que múltiples cuestiones políticas y sociales del presente incursionan en el fantástico universo habitado por los magos y las magas (Karin E. Westman). Bajo los afeites de la *Inglaterra eduardiana* a la que alude A. O. Scott, el mundo secundario creado por J. K. Rowling rompe con la restricción aristotélica y nos introduce plenamente en una *memoria del ahora* cuyos anacronismos arrojan sobre nuestra realidad una iluminación ajena, propiciatoria de ese *extrañamiento cognitivo* esencial a las utopías que, en la ficción distópica, adquiere matices oscuros y amenazadores.

Ahora bien, llegados a este punto es menester hacer un alto para explicitar la distinta consideración moral que la comunidad mágica obsequia, por un lado, al *pasado* y, por otro, a la *memoria*. En el mundo mágico (al igual que entre nosotros), aquél constituye el referente último de ésta. Tal afirmación podrá parecer una obviedad, pero cobra especial importancia en cuanto los magos y las magas disponen de herramientas para manipular *físicamente* el tiempo: verbigracia, el *giratiempo* (*Time-Turner*), un adminículo que permite a su portador volver atrás el reloj (*PA*, pp. 321 y ss.); o “una altísima campana de cristal” situada en el Departamento de Misterios del Ministerio de Magia en cuyo interior los seres vivos –lo mismo un colibrí que un *mortifago*– pueden alternar aceleradamente la juventud con la vejez (*OF*, pp. 799 y 814). Esta habilidad parece motivo suficiente para que las leyes mágicas ordenen que “nadie debe cambiar lo ocurrido”, puesto que “han sucedido cosas terribles cuando los brujos se han inmiscuido con el tiempo” (*PA*, p. 330)<sup>270</sup>.

No obstante, la protección del pasado no alcanza a la *memoria*, que puede ser mágicamente manipulada mediante el *encantamiento desmemorizante*, destinado a borrar o modificar los recuerdos. La fórmula empleada para ponerle en marcha sintetiza con viveza su intención: *Obliviate* (*CS*, p. 256). Este es uno de los aspectos más perturbadores del mundo mágico en tanto constituye una forma de censura violenta asequible a toda persona que posea el conocimiento necesario para ejecutarla. Es difícil no compartir el desconcierto manifestado por Aaron Schwabach porque este hechizo “aparentemente inocuo” no forma parte del catálogo de maldiciones imperdonables<sup>271</sup>. Tal perplejidad se acentúa al reparar en que, desde una perspectiva moral, el conjuro desmemorizador es valorado bajo un *dobte rasero* cuya orientación varía según esté dirigido a uno de los magos o a cualquier *muggle*.

El caso del petulante profesor de Defensa contra las Artes Oscuras durante el segundo curso que Harry pasa en Hogwarts, Gilderoy Lockhart, exhibe la condena moral que la comunidad mágica proyecta contra toda alteración de la memoria ejercida *inter pares*. Lockhart es un personaje desagradable, cuya presunción y frivolidad concita paulatinamente la antipatía de varios estudiantes y docentes del colegio mágico. En ningún momento parece un modelo a seguir, y esta impresión resulta rotundamente confirmada cuando confiesa ante Harry y Ron Weasley que una serie de hazañas que le fueron atribuidas, convirtiéndole así en una estrella mediática –entre otras, librar a un pueblo entero de los hombres lobo que le acosaban, o expulsar de cierta comarca a una *banshee* que presagiaba la muerte– en realidad no fueron obra suya. “Tuve que encontrar a esas personas [que las llevarán a cabo]”, revela Lockhart, “preguntarles cómo lo habían hecho exactamente y encantarlos con el embrujo desmemorizante para que no pudieran recordar nada. Si hay algo que me llena de orgullo son mis embrujos desmemorizantes” (*CS*, pp. 251-252).

En un intento desesperado por preservar el fraudulento *estilo de vida* que le aseguraba una fama inmerecida, Lockhart intenta más adelante ejecutar un hechizo desmemorizador contra ambos muchachos, pero tiene la mala fortuna de emplear una varita descompuesta que lo revierte hacia su persona. Ron constata que el otrora orgulloso mago “no tiene ni idea de quién es, ni de dónde está”, y comunica lacónicamente a Dumbledore que “intentó hacer un embrujo desme-

<sup>270</sup> Aunque hacia el final de la tercera novela Harry y Hermione viajan en el tiempo y aparentemente modifican el pasado al impedir la ejecución de Buckbeak, una lectura atenta de los pasajes respectivos patentiza que, en realidad, el hipogrifo nunca fue decapitado, de manera que los eventos experimentados por los personajes antes de retroceder en el reloj son idénticos a aquéllos que atestiguan, desde una perspectiva distinta, durante su aventura temporal. La versión filmica del relato, dirigida por Alfonso Cuarón, es muy cuidadosa en evidenciar esto ante los espectadores. Cfr. Silberstein, Michael, “Space, time and magic”, en AAVV (Bagget, David y Klein, Shawn, eds.), *Harry Potter and philosophy. If Aristotle ran Hogwarts*, Chicago, Open Court, 2004, pp. 195 y ss.

<sup>271</sup> Schwabach, Aaron, “Unforgivable courses and the rule of law”, *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 450-451.

morizante y le salió el tiro por la culata”. El director de Hogwarts reacciona a esta noticia con un movimiento de cabeza que hace temblar su “largo bigote plateado” y una sentencia tan breve como sustanciosa: “Hay que ver [...] ¡Herido con su propia espada, Gilderoy!” (CS, pp. 273 y 278). Tres años después, Harry encuentra a un Lockhart aún amnésico en el Hospital San Mungo de Enfermedades y Heridas Mágicas, pero no obsequia a su antiguo profesor la menor empatía debido a que “había intentado borrarles permanentemente la memoria a Ron y a él” (OF, p. 528).

Esta valoración moral negativa es inexistente en el caso de los *muggles*. De hecho, el hechizo desmemorizante es uno de los instrumentos preferentes que el Ministerio de Magia emplea para resguardar el hermetismo ordenado por el *Estatuto Internacional para el Secreto Mágico* de 1692. Rutinariamente, el Ministerio despacha escuadrones de *desmemorizadores* (*obliviators*) cuya función es modificar los recuerdos de los *muggles* que han presenciado algún suceso relacionado con la magia (CF, p. 82; MP, p. 20): por ejemplo, avistar una criatura fantástica (PF, p. 192; AF, p. xxiii y ss.), o entrar en contacto con algún objeto encantado (CS, p. 34). La frecuencia con que las autoridades mágicas recurren a esta medida denota un estremecedor desprecio hacia los *muggles*, toda vez que el encantamiento tiene secuelas claramente nocivas: confiere una “expresión ausente” a sus víctimas (CF, p. 75; OF, pp. 634-635) y, cuando se le imprime demasiada fuerza, a largo plazo incluso puede dañar permanentemente la memoria (CF, p. 595).

La doble moral aplicada a los conjuros desmemorizadores denota la situación de subordinación y vulnerabilidad que padecen los *muggles* frente a la comunidad mágica. “Los intereses de los *muggles*”, resume espléndidamente Schwabach, “no son en absoluto tomados en consideración; sus recuerdos son borrados y falsificados a discreción para ocultar la descuidada labor del Ministerio”<sup>272</sup>. De momento sólo dejaré apuntada esta peculiaridad de las relaciones entre *muggles* y magos, que abordaré a lo largo del capítulo entrante con todo esmero. El discernimiento de un trasfondo socialista en la narrativa *potteriana* requiere exclusivamente que atendamos a los términos en que, con relación a sí mismos, los magos y las magas perciben la relación entre el *pasado* y la *memoria*. Los miembros de la comunidad mágica no son, en este aspecto, muy distintos de los *muggles* que tanto menosprecian: les está vedado modificar el ayer, pero –para bien y para mal– están dotados con el poder de transformar la forma en que lo recuerdan.

Al igual que en múltiples ficciones distópicas, *la reivindicación de la memoria en cuanto horizonte emancipador está presente en la narrativa potteriana*. Diversos incidentes en la saga muestran lo trascendente que puede llegar a ser el conocimiento del pasado. Una oportuna pregunta formulada durante la clase de Historia de la Magia permite a Hermione relacionar el *horror* que encierra la Cámara de los Secretos con el surgimiento del imaginario relativo a la superioridad racial de los magos y las magas fomentado por Salazar Slytherin (CS, pp. 132-134)<sup>273</sup>. Durante prácticamente la totalidad del sexto curso, Dumbledore y Harry Potter emprenden una investigación sobre la biografía de Lord Voldemort con objeto de obtener información que les sea útil para derrotar el movimiento fascista que éste lidera (MP, pp. 195-210; 249-264; 339-350; 400-416; 457-463). La batalla final contra Voldemort y sus secuaces está a su vez precedida por el descubrimiento de verdades incómodas en torno a la vida y obra del finado Dumbledore (RM, pp. 28-32; 136-142; 188-190; 299-310; 475-478), así como por el rastreo de la desolación sembrada por la terrible Varita de Saúco (*Elder Wand*) cada vez que cambiaba de manos (RM, pp. 241-242; 287-288; 351; 419-423).

A medida que avanza el relato, el lector descubre asimismo –a la par que Harry– que el saber histórico puede exculpar a los inocentes de los falsos crímenes que les fueron imputados y, del mismo modo, descubrir a los verdaderos responsables de ellos. Así sucede, por ejemplo, con Hagrid, inculpado por un joven Voldemort –en ese entonces, todavía conocido como Tom Riddle– de haber desatado la bestia de Slytherin sobre Hogwarts (CS, pp. 262-263); y con Sirius Black, quien póstumamente es exonerado de cualquier participación en la matanza de *muggles* y magos provocada por Peter Pettigrew (MP, pp. 18-19). La *moraleja* implícita en la fábula *potteriana*

<sup>272</sup> *Idem*, p. 452. Quizás inconscientemente, Schwabach socava su propia lectura de los textos *potterianos* en cuanto, sin mayores matices, critica que Albus Dumbledore elogie a Kingsley Shacklebolt (*auror* e integrante de la *Orden del Fénix*) por modificar la memoria de una alumna de Hogwarts, Marietta Edgecombe, con el fin de evitar que delate a Harry Potter y los demás estudiantes que se han integrado en un movimiento de resistencia contra Lord Voldemort y el Ministerio de Magia (OF, pp. 639-640). Paracería, entonces, que el conjuro desmemorizador pasa igualmente desapercibido tanto si es aplicado a los *muggles* como cuando es ejercido sobre los magos. De nueva cuenta, me parece que Schwabach pasa por alto la atención a los detalles concretos que requiere el análisis político y/o jurídico de un texto literario (véase *supra*, nota 409 del capítulo V). Sabemos que, si Harry fuese expulsado de Hogwarts, su vida correría peligro: lejos de la protección que Dumbledore ha tendido sobre el colegio y sus alrededores, Voldemort podría matarle. En mi opinión, por tanto, el hechizo desmemorizante ejecutado contra Marietta constituye una medida de *manos sucias* en el más puro sentido sartreano del término, y como tal es aceptada por Dumbledore.

<sup>273</sup> Remito al análisis sobre esta cuestión que realicé en el apartado segundo del capítulo IV.

es clara: la memoria adulterada puede depurarse mediante el discernimiento *veraz* de los hechos pretéritos.

Recapitulando: la comparación entre las distintas versiones del utopismo socialista sustentadas respectivamente por Morris y Bellamy nos condujo a cuestionar la simplificación conceptual que iguala el progreso con la izquierda y el pasado (o la *tradición*) con la derecha. No todo utopismo inspirado en los ideales socialistas constituye un elogio del progreso en el sentido ilustrado del término. Incluso un autor abiertamente tecnócrata en su faceta utópica, como H. G. Wells, no encuentra reparos para admitir al *alter ego* de William Morris –un rubio barbudo que ocupa todo su tiempo de ocio en dictar conferencias tituladas “La Necesidad de un Retorno a la Naturaleza” o “Comidas Simples y Costumbres Simples”– dentro de los confines de su *utopía moderna*<sup>274</sup>. A su vez, el género distópico ha revolucionado las relaciones entre la memoria y el socialismo al hacer patente que, a la sombra del capitalismo, casi adquiere corporeidad aquel lamento que desgarró la conciencia de Hamlet, rescatado por Jacques Derrida para continuar invocando los *espectros de Marx* pese a la prédica del *fin de la historia*: *The time is out of joint (el tiempo está fuera de quicio)* porque el mundo –*nuestro mundo*– sencillamente “va mal”; está apresado dentro de un auténtico contra-tiempo donde todo “parece desarreglado, injusto o desajustado”<sup>275</sup>.

Nuestro breve repaso por la evolución de los géneros literarios utópico y distópico nos empuja de este modo a suscribir el parecer de Norberto Bobbio, para quien la contraposición entre derecha e izquierda en términos de tradición/progreso, amén de poco original<sup>276</sup>, es equívoca<sup>277</sup>. Según Bobbio, el mejor criterio para distinguir la derecha de la izquierda “es el de la diferente actitud que asumen los hombres [sic] que viven en sociedad frente al ideal de la igualdad”<sup>278</sup>. Las doctrinas y movimientos que se han llamado *de izquierda*, señala el profesor italiano, comparten “una tendencia, por una parte, [en la teoría] a exaltar más lo que convierte a los hombres [sic] en iguales respecto a lo que los convierte en desiguales; por otra, en la práctica, a favorecer las políticas que tienden a convertir en más iguales a los desiguales”<sup>279</sup>.

Sobre esta base axiológica, es factible afirmar que las tres perspectivas que conforman el registro independiente de los textos *potterianos* –Dumbledore, Harry y Hermione– expresan un discurso igualitario que nos autoriza a situarlas a la izquierda del espectro ideológico. Sí, *Harry Potter es un socialista*... quizás menos radical de lo que quisieran muchos, pero no por ello menos crítico con los yerros que lastran al sistema capitalista de producción. Toca ahora, a partir de esta premisa, analizar los dos giros narrativos que, en mi opinión, permiten adscribir la obra de J. K. Rowling a la tradición del socialismo literario con aspiraciones moralistas: i) la crítica contra las jerarquías sociales originadas en la desigual distribución de la riqueza, y ii) la condena de las situaciones laborales análogas a la esclavitud, encarnadas en la opresión institucional de los elfos domésticos.

### 3. La seducción de Don Dinero, o el Weasley unidimensional

Entre los principales elementos narrativos que aparentemente atentan contra la posibilidad de una lectura igualitaria (y, por tanto, socialista) de la narrativa *potteriana* destaca el propio escenario por el que Harry Potter profesa tanto cariño: la Escuela Hogwarts de Magia y Hechicería. Las llamadas *novelas escolares* –relatos cuya acción tiene lugar en un colegio o escuela que, por regla general, es un internado de varones o mujeres, pero raramente de ambos a la vez–, gozan de una justificada mala fama entre la izquierda. Fundamentalmente en el ámbito angloamericano –aunque también, en menor medida, bajo otros entornos culturales– el internado (*boarding school*) entraña una experiencia educativa elitista y patriarcal<sup>280</sup>.

En un pasado relativamente cercano, los grandes internados ingleses aún recibían el nombre de “escuelas públicas” (*public schools*), expresión con la que se pretendía dar a entender que

<sup>274</sup> Wells, H. G., *A modern utopia*, edición de Gregory Claeys y Patrick Parrinder, Londres, Penguin, 2005, pp. 81 y ss.

<sup>275</sup> Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, cit., p. 129. Véase, asimismo, Shakespeare, William, *Hamlet, Prince of Denmark*, edición de Robert Hapgood, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Acto I, Escena V.

<sup>276</sup> Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, cit., p. 117.

<sup>277</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>278</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>279</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>280</sup> Cfr. Smith, Karen Manners, “Harry Potter’s schooldays: J. K. Rowling and the British boarding school novel”, en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, p. 69.

cualquier persona que contara con los medios para pagar las cuotas de matriculación podría inscribir a sus hijos o hijas en ellas. Hoy en día esta denominación se antoja absurda, de modo que se les conoce como “escuelas independientes” (*independent schools*), a efecto de diferenciarlas de las “escuelas patrocinadas” (*maintained schools*) que reciben fondos del Estado<sup>281</sup>. El cambio de nomenclatura, empero, parece no haber afectado la finalidad que, según George Orwell, inspira a estas instituciones docentes: reservar la *buena educación* para quienes puedan pagarla, constituyéndola así en una más de las *fronteras interiores* –una “línea divisoria entre la pequeña burguesía y la clase trabajadora”– mencionadas en el capítulo previo<sup>282</sup>.

También debemos a la tradición educativa del Reino Unido la constitución del internado como un reducto ideológico destinado a perpetuar, según corresponda al género del alumnado, las *virtudes* masculinas o femeninas. La construcción de este imaginario institucional debe mucho a la literatura, sobre todo en el caso del internado masculino. Las novelas escolares alcanzaron su cenit con la publicación de *Tom Brown's Schooldays* (1857), de Thomas Hughes; y *Eric, or, Little by Little* (1858), de Frederic William Farrar<sup>283</sup>. Los héroes creados por Hughes y Farrar son un verdadero epitome de las aspiraciones victorianas: *gentlemen* potenciales, destinados a convertirse en los soldados, los profesionales o los líderes (previo paso por Oxford o Cambridge) requeridos por el Imperio Británico. Hughes sintetizó el espíritu de estas publicaciones –y, consecuentemente, de los internados que las inspiraron–, en los recónditos designios que, respecto a la educación de su vástago, alienta el padre de Tom Brown: “Si sólo se convirtiese”, medita el distinguido *Squire*, “en un valiente, servicial y veraz inglés, y en un caballero, y en un cristiano, me daría por satisfecho”<sup>284</sup>.

Monumentos a la testosterona, las novelas escolares tradicionales están animadas por una *mística de la masculinidad* pródiga en referencias a dormitorios espartanos, competencias deportivas, deberes del patriota (léase, *ciudadano imperial*) y costumbres del *buen cristiano*, ocasionalmente aderezadas con citas de los clásicos griegos y latinos. La decimonónica incorrección política que traslucen continúa calando hondo en el mundo de habla inglesa, hecho que ha impactado negativamente en la recepción de Harry Potter entre los círculos de izquierda. Por supuesto, no podemos negar las poderosas razones que respaldan esta desconfianza. Resulta difícil encajar dentro de un marco igualitario la lectura de la serie sugerida por Karen Manners Smith, quien vislumbra a los egresados de Hogwarts como una nueva versión de los “guardianes del planeta” que “armados con educación y fervor religioso, alguna vez asumieron la misión de ‘proteger’ a los habitantes indígenas del vasto Imperio [Británico]”<sup>285</sup>.

Hogwarts, empero, no es el clásico internado elitista. Aún dentro del contexto cultural inglés, Andrew Blake reconoce que los relatos *potterianos* “no son solamente otra novela escolar” porque en el colegio mágico encuentran cabida “los admirables trabajadores (Hufflepuff); la valiente, estoica y confiable clase media baja (Gryffindor), y la clase media económica e intelectual (Ravenclaw)”, además de “los malvados aristócratas” que medran en Slytherin<sup>286</sup>. Hogwarts elige a sus alumnos entre quienes han sido obsequiados con el don de la magia, al margen de su origen social. Los esforzados Weasley seguramente no serían admitidos en Eton, pero no tienen problema alguno para estudiar en Hogwarts. Del mismo modo, el huérfano Tom Riddle puede acceder a esta maravillosa institución educativa porque, según le informa Dumbledore, Hogwarts cuenta con “un fondo destinado a quienes necesitan ayuda para comprar los libros y las túnicas” (*MP*, p. 260).

<sup>281</sup> *Idem*, pp. 72-73. Entre los internados ingleses con mayor *abolengo* cabe mencionar Eton, Harrow, Charterhouse, Rugby y Winchester.

<sup>282</sup> Orwell, George, “Boy’s Weeklies”, en Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, Boston, Godine, 2000, Vol. I, p. 467. Sobre las llamadas *fronteras interiores*, véase el inciso 5.3.2 del presente trabajo y, en especial, la nota 233 que en él figura.

<sup>283</sup> Para un estudio contextualizado sobre la novela escolar, véase Richards, Jeffrey, *Happiest days. The public schools in English Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1988. Asimismo, sobre la relación de la narrativa *potteriana* con este género –y, específicamente, con *Tom Brown's Schooldays*–, es recomendable la lectura de Gunn, James, “Harry Potter as Schooldays Novel”, en AAVV (Lackey, Mercedes y Wilson, Leah, eds.), *Mapping the world of Harry Potter*, Dallas, Benbella Books, 2006, pp. 147 y ss; Moody, Nickianne, “‘Harry Potter’ Klassenkampf”, en AAVV (Knobloch, Jörg, ed.), *‘Harry Potter’ in der schule. Didaktische annäherungen an ein phänomen*, Mülheim, Verlag an der Ruhr, 2001, pp. 47 y ss; y Smith, Karen Manners, “Harry Potter’s schooldays: J. K. Rowling and the British boarding school novel”, cit., pp. 74 y ss.

<sup>284</sup> Hughes, Thomas, *Tom Brown's Schooldays*, Londres, Dent, 1967, p. 65.

<sup>285</sup> Smith, Karen Manners, “Harry Potter’s schooldays: J. K. Rowling and the British boarding school novel”, cit., p. 84.

<sup>286</sup> Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, cit., pp. 108-109.

Por otra parte, remitir las cuestiones de clase en los relatos *potterianos* exclusivamente a las recreaciones literarias del internado inglés equivale en cierta medida, como aduce Suman Gupta, a circunscribir una amplísima categoría analítica dentro de un “síntoma cultural” específico: la desigual estructura del sistema educativo en el Reino Unido y la “particular conciencia de clase” que engendra<sup>287</sup>. La agudeza de esta observación asoma palmariamente, por ejemplo, mediante un cotejo de la distinta recepción que han tenido los textos en Suecia y Turquía. Mientras que la crítica del país europeo ha visto en la obra de J. K. Rowling una “alarmante celebración de una forma escolar conservadora y opresiva”<sup>288</sup>; los lectores turcos encomian a Harry Potter por “mostrar que la solidaridad y la amistad son posibles a través de las clases [sociales]”; “no discriminar entre sus amigos” y enfrentarse a los villanos “sin consideración de su rango y estatus”<sup>289</sup>.

Una vez formuladas estas precisiones, podemos proceder al análisis de las clases sociales en el seno de la comunidad mágica. Entre los detalles de la saga *potteriana* cuyo comentario adelanté en el capítulo II hice alguna alusión a la tensión social latente entre los personajes de Ron Weasley y Draco Malfoy, que Harry Potter resuelve en un plano ético decantándose abiertamente por el primero de ellos. A partir de este episodio, Malfoy no deja pasar una sola oportunidad para humillar a Ron mofándose de su desventajosa condición social. Lo mismo hace su padre, Lucius Malfoy, en cada encuentro que tiene con Arthur Weasley. Las mezquindades y los prejuicios del patriarca Malfoy y su retoño, sin embargo, no son en absoluto originales. A grandes rasgos, la conducta de Lucius y Draco se ajusta al canon convencional del abusón (*bully*) en la novela escolar<sup>290</sup>.

Los términos en que el propio Ron Weasley valora el estatus de su familia en el contexto de la sociedad mágica revisten mayor interés desde una perspectiva socialista. Antes destaque el pasaje en que Harry obsequia con unos *omniculares* a los amigos que le acompañan en los Mundiales de *Quidditch*. La primera reacción de Ron es rechazar el regalo porque “le cohibía el hecho de que Harry, que había heredado de sus padres una pequeña fortuna, tuviera mucho más dinero que él”. No obstante, Harry le persuade para aceptarlo aduciendo que lo tome a cuenta del obsequio navideño por “los próximos diez años” (CF, p. 89). Después, durante el espectáculo que precede al partido, Ron recoge un puñado de las monedas de oro que arrojan entre el público los *leprechauns*, animadores de la selección irlandesa de *quidditch*, y lo entrega a Harry. “¡Aquí tienes!”, dice sonriente, “¡Por los *omniculares*! ¡Ahora me tendrás que comprar un regalo de Navidad!” (CF, p. 99).

El modelo capitalista es poco proclive, según prevé sabiamente el refrán español, a *cambiar duros por pesetas*. El mundo mágico no escapa a este auténtico principio de economía política: el oro de los *leprechauns* se revela como una mera ilusión diseñada para entretenimiento de los espectadores y desaparece a las pocas horas. Ron ignora esto, pero Harry no lo saca de su error debido a que esa misma noche un grupo de *mortifagos* ataca el campamento de los aficionados que habían asistido a los Mundiales de *Quidditch*. El tema no vuelve a tocarse sino hasta que, meses después, Ron es informado en una clase sobre la transitoriedad del dinero *leprechaun* y reclama amargamente a Harry que no le hubiese hecho advertencia alguna al respecto:

—¿Por qué no me dijiste lo del oro?

—¿Qué oro?

—El oro que te di en los Mundiales de *Quidditch* —explicó Ron—. El oro *leprechaun* que te di en pago de los *omniculares*. En la tribuna principal. ¿Por qué no me dijiste que había desaparecido?

Harry tuvo que hacer un esfuerzo para entender de qué hablaba Ron.

—Ah... —dijo recordando—. No sé... no me di cuenta de que hubiera desaparecido. Creo que estaba más preocupado por la varita.

Subieron la escalinata de piedra, entraron en el vestíbulo y fueron al Gran Comedor para la comida.

<sup>287</sup> Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 124 y ss.

<sup>288</sup> Towns, Ann y Rumelili, Bahar, “Foreign yet familiar. International politics and the reception of Potter in Turkey and Sweden”, cit., p. 65.

<sup>289</sup> *Idem*, pp. 71-72.

<sup>290</sup> Smith, Karen Manners, “Harry Potter’s schooldays: J. K. Rowling and the British boarding school novel”, cit., pp. 75 y 76.

—Tiene que ser estupendo —dijo Ron de repente, cuando ya estaban sentados y habían comenzado a servirse rosbif con budín de Yorkshire— eso de tener tanto dinero que uno no se da cuenta si le desaparece un puñado de galeones.

—¡Mira, esa noche tenía otras cosas en la cabeza! —contestó Harry perdiendo un poco la paciencia—. Y no era el único, ¿recuerdas?

—Yo no sabía que el oro *leprechaun* se desvanecía —murmuró Ron—. Creí que te estaba pagando. No tendrías que haberme regalado por Navidad el sombrero de los *Chudley Cannons*.

—Olvidalo, ¿quieres? —le pidió Harry.

Ron ensartó con el tenedor una patata asada y se quedó mirándola. Luego dijo:

—Odio ser pobre.

Harry y Hermione se miraron. Ninguno de los dos sabía qué decir.

—Es un asco —siguió Ron, sin dejar de observar la patata—. No me extraña que Fred y George quieran ganar dinero. A mí también me gustaría (CF, pp. 477-478).

Ron no es el único miembro de la familia Weasley al que incomoda su situación social. Tras concluir su formación escolar, su hermano Percy accede a un puesto de mediano rango en el Ministerio de Magia. Percy, reconoce Ron, “es muy ambicioso”, al grado en que sospecha que no dudaría en presentar ante los *dementores* a cualquier miembro de la familia pudiera interponerse en su ascenso profesional (CF, p. 468). Posteriormente, Percy consigue escalar posiciones en la burocracia ministerial, llegando a ser nombrado asistente *junior* del propio Cornelius Fudge durante la época en que éste, a la cabeza del Ministerio, estaba empeñado en manchar la reputación de Dumbledore y expulsar a Harry de Hogwarts. Arthur Weasley recela del nombramiento: es consciente de que el ministro ha ofrecido a su hijo “un cargo muy importante para tratarse de alguien que sólo hacía un año que había salido de Hogwarts”, y teme que sea utilizado para espiar a la Orden del Fénix. Percy monta en cólera al conocer los temores de su padre. “Dijo”, cuenta Ron a Harry, “[...] un montón de cosas terribles. Dijo que había tenido que luchar contra la mala reputación de papá desde que entró a trabajar en el Ministerio, y que papá no tiene ambición y que por eso siempre hemos sido... Bueno, ya sabes, que por eso nunca hemos tenido mucho dinero” (OF, p. 81).

Al conocer estos sucesos, Harry “maldijo por lo bajo” porque, pese a que “Percy siempre había sido el que menos le gustaba de todos los hermanos de Ron [...] jamás habría imaginado que pudiera decirle semejantes cosas al señor Weasley” (OF, p. 82). Desde la primera ocasión en que visita el hogar de los Weasley —cariñosamente individualizado en el relato con el nombre de *La Madriguera* (*The Burrow*)—, Harry encuentra en él una virtud que Percy y Ron pasan por alto: “el hecho de que allí, al parecer, todos le querían” (CS, pp. 43). Si bien es cierto que los contrariados hermanos Weasley no gozan de lujos, también lo es que no conocen la verdadera miseria. Para demostrar este punto, repasemos el episodio en que Ron conoce a Harry: tal vez el joven Weasley no lleva encima algunas monedas para comprar golosinas, pero su madre le había provisto con cuatro bocadillos para el viaje (PF, p. 89).

¿Por qué, entonces, Ron considera que es un *asco* (*rubbish*) ser pobre? Quizás la respuesta a las tribulaciones del joven Weasley fue intuitiva muchos siglos atrás por Francisco de Quevedo: porque *poderoso caballero es Don Dinero*, en tanto me permite hacer *todo lo que quiero*. Esta *Letrilla Satírica*, a menudo interpretada como una broma barroca, esconde una buena dosis de verdad que usualmente ha sido rechazada por el liberalismo. Aun un liberal igualitario como John Rawls sostiene que “la incapacidad de aprovechar los propios derechos y oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios” no restringe la libertad en sí misma considerada, sino que afecta el *valor* (*worth*) que ésta tiene. La libertad (política) en cuanto “sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana”, anota Rawls, “es la misma para todos”. El *valor de la libertad*, por el contrario, cambia en función de la situación social de la persona: algunos “tienen más autoridad y más riqueza, y por consiguiente más medios para alcanzar sus objetivos”<sup>291</sup>.

Rawls probablemente intentaría convencer a Ron y Percy de que los exiguos ingresos familiares no restringen su libertad, puesto que no conllevan interferencia alguna sobre su agencia individual: si no pueden permitirse algo —por ejemplo, comprar unos *omniculares*— se debe simplemente a que carecen de los medios para hacerlo. En otras palabras, su problema no es tanto una *falta de libertad* cuanto que no son *capaces de ejercerla* por falta de dinero. En estricto sen-

<sup>291</sup> Rawls, John. *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999, \$32.

tido, Ron y Percy son tan libres como Harry y Malfoy. Sin embargo, incluso intuitivamente el razonamiento seguido por Rawls resulta insatisfactorio. Supongamos que me encuentro encerrado en un cajón hecho con madera de pino muy delgada y, por añadidura, podrida. Nadie me vigila. Teóricamente podría, como cualquier persona, tensar mis músculos y reducir mi prisión a astillas. No obstante, si por alguna razón –digamos que me he desvelado trabajando y, además, me he contagiado de gripa– estoy tan débil que no estoy en condiciones de romper las tablas que me aprisionan, ¿podríamos afirmar, extrapolando la argumentación de Rawls, que *soy libre* para salir de la caja (puesto que nadie *interfiere* en mis intentos para romperla), pero no *soy capaz* de ejercer dicha libertad?

Gerald Allan Cohen respondería a esta pregunta –creo que acertadamente– con un terminante *no*. Una interferencia, diría Cohen, restringe mi libertad para hacer *x* únicamente en el supuesto de que no tenga los medios para superarla. Si tengo la capacidad para prevalecer sobre la interferencia, entonces puede decirse que soy libre para hacer *x*<sup>292</sup>. A partir de estas premisas, resulta evidente que, bajo una economía de mercado, el dinero es una forma de *poder social*<sup>293</sup> cuya principal función radica en extinguir las interferencias en el acceso a los bienes y servicios que se encuentran tasados pecuniariamente<sup>294</sup>. Luego, *el dinero realmente confiere libertad y no sólo la mera capacidad para ejercerla*<sup>295</sup>. No tener dinero equivale a carecer de libertad. Bajo esta óptica, ser pobre ciertamente *es un asco*. Antes que Ron Weasley, otro personaje de un célebre cuento de hadas ya nos había advertido sobre la perpetua frustración que sigue como una sombra a la carencia. Carlo Collodi nos cuenta que, para comprar un silabario a Pinnocchio, Geppetto se ve orillado a vender su abrigo. Al enterarse de este sacrificio, nos explica el narrador, Pinnocchio “aunque era un muchacho muy alegre, también se puso triste” porque “la miseria, cuando es realmente miseria, puede entenderla cualquiera”... incluso un titere<sup>296</sup>.

¿Significa esto que Friedrich Hayek lleva razón cuando afirma que “el dinero es uno de los mayores instrumentos de libertad inventados por el hombre” (sic)<sup>297</sup>? No. La argumentación de Cohen está enfocada sólo al ámbito conceptual, sin pronunciarse en un sentido normativo, como hace Hayek. Afirmar que el dinero dispensa libertad bajo el imperio del sistema capitalista de producción no implica que deba definirse como una forma de aquélla<sup>298</sup>. La distinción es importante para asentar el siguiente nivel de nuestra discusión: el dinero concede libertad *porque* es una forma de poder. Cabe recordar que Hobbes entiende el *poder* como un conjunto de “medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro” (*present means, to obtain some future apparent good*)<sup>299</sup>. En el capitalismo, el dinero es *la* expresión privilegiada del poder: potencia en acto que, sin embargo, jamás pierde su calidad de potencia; medio disponible a perpetuidad para acceder prácticamente a cualquier bien. El poder-libertad que confiere el dinero, al día de hoy, es virtualmente ab-soluto (*legibus solutus*), ajeno a cualquier control jurídico. Consecuentemente, el criterio de justicia distributiva que con relación al dinero prima bajo el socialismo democrático puede resumirse así: considerado como *poder*, dicho medio de cambio (en los mismos términos en que antes me he referido a la propiedad) debe ser jurídicamente acotado en obsequio de los principios fundamentales que norman el modelo normativo de Estado de Derecho.

Al margen de tal consideración jurídico-política, las reflexiones de Cohen en torno al dinero nos proveen con los elementos de juicio necesarios para comprender en toda su profundidad la invectiva moral que J. K. Rowling endereza contra el capitalismo. Arthur Weasley es un hombre honesto, valiente y compasivo a quien incluso sus hijos *ningunean* debido a que carece del *poder* que obsequian los galeones. En la otra cara de la moneda, Ron y Percy ambicionan la traicionera *libertad* que imaginan puede serles concedida por el dinero. Mientras que el primero es víctima de una cansina injusticia cotidiana; los segundos viven profundamente engañados (o, mejor dicho, *enajenados*) porque han caído en la trampa consumista tal como la describe Erich Fromm:

[...] nuestra ansia de consumo ha perdido toda relación con las necesidades reales del hombre [sic]. En un principio, la idea de consumir más y mejores cosas se dirigía a

<sup>292</sup> Cohen, Gerald, *Freedom and Money*, trabajo mecanuscrito, s/l, 6 de septiembre de 1999, pp. 31-32.

<sup>293</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>294</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>295</sup> *Idem*, pp. 15-16.

<sup>296</sup> Collodi, Carlo, *Le avventure di Pinnocchio. Storia de un burratino*, Felice Paggi, Florencia, 1888, p. 36.

<sup>297</sup> Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 89.

<sup>298</sup> Cohen, Gerald, *Freedom and Money*, cit., p. 27.

<sup>299</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, edición e introducción de C. B. Macpherson, Londres, Penguin, 1985, parte I, cap. X.

proporcionar al hombre [sic] una vida más feliz y satisfecha. El consumo era un medio para un fin, el de la felicidad. Ahora se ha convertido en un fin en sí mismo [...] El acto de comprar y consumir se ha convertido en una finalidad compulsiva e irracional [...] con poca relación con el uso o el placer de las cosas compradas y consumidas. Comprar la última cosa, el último modelo de cualquier cosa que salga al mercado, es el sueño de todo el mundo, al lado del cual es completamente secundario el placer real de usarla<sup>300</sup>.

Tal vez haría bien a los hermanos Weasley leer la obra de Herbert Marcuse, quien nos advirtiera que, bajo la libertad ofertada por el capitalismo, se oculta “un poderoso instrumento de dominación”. Para Marcuse, en el acto de escoger “entre una amplia variedad de bienes y servicios” no figura libertad alguna “si esos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor”, esto es, “si sostienen la alienación”. El hecho de elegir entre dos o más productos que fueron fabricados para durar poco; que están sobrevalorados o que, a la postre, son realmente inútiles, a lo sumo puede catalogarse como un triste sucedáneo de la libertad. Marcuse *dixit*, “la libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos”, puesto que “[...]a amplitud en el rango de selección abierto a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que* se puede escoger y lo que es escogido por el individuo”<sup>301</sup>.

Ron y Percy suponen que el dinero les brindará esa apariencia de libertad que, en el fondo, jamás ha interesado a sus padres: hacerse con la posesión de brillantes mercancías y la notoriedad de ella deriva. Están equivocados. Jean Baudrillard nos ha prevenido sobre el riesgo en que incurren quienes ingresan en la espiral del consumo: firman un auténtico pacto con el Diablo<sup>302</sup>. Nunca es suficiente. Es significativo que, al reflejarse en el espejo de *Oesed* –que, como hemos de recordar, presuntamente exhibe el más desesperado deseo inscrito en el corazón de quien se asoma a él–, “Ronald Weasley, que siempre ha sido sobrepasado por sus hermanos, se ve solo y el mejor de todos ellos”: condecorado con algún “distintivo” especial, y sosteniendo “la copa de *quidditch*” entre sus manos (*PF*, pp. 178 y 176). Quien se toma en serio el capitalismo y sus exigencias de consumo termina por condenarse a una constante insatisfacción personal, toda vez que se concibe a sí mismo y a sus cualidades humanas como una mercancía que es necesario vender exitosamente en el mercado.

Ojalá supiéramos con certeza que Ron, al igual que Arthur Weasley, aprendió con el paso de los años que la dignidad de la persona (y la serena felicidad que ésta trae aparejada) trasciende el consumo de mercaderías más nuevas y mejores. El final de las novelas *potterianas* –*diecinueve años después* de la derrota de Voldemort– es omiso al respecto. De cualquier forma, con esto ya hemos dicho bastante, puesto que si toda mercancía está éticamente subordinada a la persona, tenemos el deber especial de procurar que, durante los procesos productivos de la riqueza, no sea vulnerada la dignidad de los trabajadores que intervienen en ellos. Para finalizar nuestro estudio del mundo mágico como espacio social y económico, por tanto, habremos de abordar la problemática que entrafna el malhadado trabajo *élfico*.

#### 4. “¡Elfos domésticos del mundo, únios!”

Bajo las leyes que rigen la comunidad mágica, los elfos domésticos se encuentran sujetos a un estatuto personal similar a la esclavitud. La esclavitud representa una institución situada en las antípodas de aquella confianza en la capacidad del ser humano para transmutar el presente dentro del marco de un justo futuro que Ernst Bloch denominara *utopía concreta*. Todo sistema político que autoriza la esclavitud es, en sí mismo, ejecución colectiva de la violencia y la opresión. Dicha institución jurídico-política merece ser evaluada, llanamente, como una *distopía concreta*: expresión vívida de tiempos y espacios en que la esperanza cede su ímpetu a la desesperación; y el deseo de horizontes emancipadores sucumbe ante el temor y la alienación<sup>303</sup>. La literatura distópica ofrece variados ejemplos de relatos anti-esclavistas, entre los que podemos citar un par

<sup>300</sup> Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, trad. de Florentino Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 116.

<sup>301</sup> Marcuse, Herbert, *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, 2ª ed., Londres, Routledge, 2002, pp. 9-10.

<sup>302</sup> Baudrillard, Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, París, Denôel, 1970, pp. 311. y ss.

<sup>303</sup> Cfr. Varsam, Maria, “Concrete dystopia: slavery and its others”, en AAVV, *Dark horizons: science fiction and the dystopian imagination*, cit., pp. 207-210.

de textos que ya han sido mencionados en el capítulo previo: *The Handmaid's Tale* o *Parable of the Sower*.

Alguien podría argumentar, empero, que el talante distópico de la esclavitud es, cuando menos, ambiguo, en vista de que la literatura eutópica le ha ensalzado ocasionalmente. En la obra de Thomas More, por ejemplo, dicha institución resulta mentada (e incluso aplaudida) en diversas ocasiones, entre las cuales cabe destacar las cinco siguientes: primero (bajo la modalidad de una especie de *servidumbre personal*), como la pena que se aplica a los convictos de robo entre los polilleritas<sup>304</sup>; segundo –y, lo que es más *alarmante*, en la mismísima Utopía–, como sanción contra quienes viajan sin el salvoconducto del príncipe, habiendo sido sorprendidos previamente en la misma falta<sup>305</sup>; tercero, como carga impuesta sobre los enemigos de los utopianos hechos prisioneros en una guerra justa<sup>306</sup>; cuarto, como castigo impuesto a “los ciudadanos de Utopía convictos de un gran crimen” y, más frecuentemente, a “los ciudadanos extranjeros convictos de crimen y condenados a muerte”<sup>307</sup>, y quinto, como opción laboral para “los trabajadores pobres de países vecinos, que vienen a ofrecer voluntariamente sus servicios”, quienes son tratados por los utopianos “con toda humanidad”<sup>308</sup>.

Semejante objeción es superable en tanto consideremos las circunstancias históricas bajo las cuales More planteó su sistema ideal de convivencia política. Los términos *servus* y *famulus*, que el filósofo inglés utiliza en el original latino de *Utopía*, no corresponden enteramente al significado actual de *esclavo*. Asimismo, aún suponiendo que estas tres palabras fueran sinónimos, las motivaciones de More distan mucho de aquéllas que moverían a un utopista hoy en día. Hitlodeo refiere que, en la mesa del Cardenal Morton, “un laico versado en [...] leyes [...] contaba complacido cómo en diversas ocasiones había visto a más de veinte colgados en una misma cruz”<sup>309</sup>. El deseo sincero de More era poner fin a estas atrocidades: a diferencia de la Inglaterra Tudor, en Utopía ninguna persona pierde su vida por un atentado contra la propiedad. More, como explica Miriam Eliav-Feldon, creía que “los criminales son frecuentemente víctimas de las circunstancias, y que la sociedad debe reformarse a sí misma antes que punir al producto de sus defectos”<sup>310</sup>. En el mismo sentido, More pensaba que las ofensas graves contra el bien común –y la vagancia era una de ellas en aquella época, razón por la cual eran esclavizados quienes viajaran sin autorización<sup>311</sup>– descalifican a los responsables para gozar de los privilegios que les confiere su estatus racional. De ahí que los esclavos de Utopía –a diferencia de los *famuli*, los siervos voluntarios del exterior– fueran sometidos a un estatus subordinado que, sin embargo, podían remontar en la medida que rehabilitaran sus costumbres<sup>312</sup>. Tales indicadores deberían bastar para evidenciar el error –bastante frecuente– consistente en evaluar, desde la experiencia de siglos posteriores, las instituciones de justicia proyectadas en contextos específicos que no son extrapolables a nuestro entorno histórico<sup>313</sup>.

Hechas estas precisiones, podemos calificar a la esclavitud –puesto que nuestra mirada crítica se ubica en los primeros años del siglo XXI– como una institución distópica por antonomasia. Ahora bien, el trabajo forzado –o, cuando menos, no remunerado– y la esclavitud constituyen temas que tampoco han sido absolutamente ajenos a la literatura infantil<sup>314</sup>. Uno de los acercamientos más celebrados al problema es aquel realizado por L. Frank Baum en *The Wizard of Oz*<sup>315</sup>. Las primeras palabras que los Munchkins (pequeñas personas que únicamente utilizan vestidos azules) dirigen a Dorothy, la humilde niña de Kansas que protagoniza la historia, previenen sobre la intencionalidad política de la narración: “Eres bienvenida, muy noble Hechicera, a la tierra de los Munchkins. Te estamos muy agradecidos por haber matado a la Bruja Malvada del Este, y *por*

<sup>304</sup> More, Thomas, *Utopía*, cit., pp. 88-89.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>306</sup> *Idem*, pp. 166 y 188.

<sup>307</sup> *Idem*, pp. 166-167.

<sup>308</sup> *Ibidem*

<sup>309</sup> *Idem*, pp. 77-78.

<sup>310</sup> Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias. The imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 126.

<sup>311</sup> *Ibidem*

<sup>312</sup> Cfr. Baker-Smith, Dominic, *More's Utopia*, Londres, HarperCollins, 1991, p. 183.

<sup>313</sup> Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias*, cit., p. 127.

<sup>314</sup> Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves; the literary and historical contexts of J. K. Rowling's antislavery campaign”, en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, p. 103.

<sup>315</sup> *Idem*, p. 111.

*haber liberado a nuestro pueblo de su servidumbre*<sup>316</sup>. Tan sencillo acogimiento envuelve un poderoso reproche moral contra la esclavitud, que es calificada como un acto intrínsecamente condenable, reservado a las hechiceras de corazón siniestro.

Los Munchkins, empero, no son el único pueblo beneficiado por el ímpetu liberador de Dorothy. La Bruja Malvada del Oeste también posee esclavos, los Winkies (similares a los Munchkins aunque, a diferencia de éstos, sólo visten de amarillo), quienes fueron sometidos bajo su yugo por los Monos Voladores, que a su vez están condenados a ser “tres veces esclavos del poseedor de la Capa Dorada, quienquiera que sea”<sup>317</sup>. Al caer la Bruja del Oeste bajo el balde de agua enarbolado por Dorothy, los Winkies son emancipados y el accesorio mágico pasa a manos de la niña, quien a su vez lo cede a Glinda, gentil taumaturga que finalmente concede a los Monos Voladores su libertad. La triple manumisión puede sorprendernos poco hoy en día pero, en su tiempo, constituyó un auténtico renfendo del abolicionismo triunfante. Baum, es preciso recordar, nació en 1856, esto es, casi diez años antes del inicio de la Guerra Civil estadounidense, cuando no existía –al menos, en el país que le vio nacer– consenso alguno sobre la necesidad moral de abolir la esclavitud.

En el extremo opuesto del espectro ideológico (y, vergonzosamente, muchos años después) se encuentra *Charlie and the Chocolate Factory* (1964), de Roald Dahl. La primera edición de esta obra refiere que Willy Wonka, dueño de una maravillosa factoría chocolatera, encuentra en el África un hambriento pueblo de pigmeos (los *Oompa-Loompa*) que no tenían más remedio que alimentarse a base de repugnantes orugas. El señor Wonka sugiere que la tribu entera trabaje en la manufactura de golosinas; y ofrece pagarles los correspondientes salarios... en especie, esto es, con chocolate y semillas de cacao. El cacique pigmeo acepta encantado, de modo que el señor Wonka *importa* [sic] a sus trabajadores en grandes cajones previsoramente dotados de algunos agujeros que les permitieran respirar. La espeluznante *incorrección política* inherente a semejante planteamiento produjo enconadas críticas que obligaron a Dahl a corregir el relato en las ediciones posteriores. Los *Oompa-Loompa* se transformaron así en rubios nativos de *Loompalandia*, aunque sus salarios continuaron siendo pagaderos en barras de chocolate<sup>318</sup>. Curiosamente, la traducción castellana del año 2004 aún es fiel a la versión original, y asienta que Willy Wonka llevó a la fábrica de chocolates tres mil pigmeos que halló “en la parte más intrincada y profunda de la jungla africana, donde el hombre blanco [sic] no ha estado jamás”<sup>319</sup>.

Un análisis superficial de las historias protagonizadas por Harry Potter probablemente les colocaría a medio camino entre las ficciones de Dahl y Baum: el joven mago no es un desvergonzado Willy Wonka, pero tampoco es un libertador como Dorothy. En realidad, como se verá a continuación, es más complejo que uno y que otra, porque la crítica contra el trabajo esclavo o servil en los relatos *potterianos* se escinde entre las voces de múltiples personajes que guardan con relación a dicho problema posturas que, en ciertos aspectos, son incompatibles entre sí.

Rowling nos introduce a la cuestión de la esclavitud mediante Dobby, el primero de los elfos domésticos que encuentra Harry Potter a lo largo de sus correrías. Es en el segundo volumen donde adquirimos noticia de que los elfos domésticos son criaturas vagamente antropomórficas, con grandes orejas “parecidas a las de un murciélago”, y unos ojos verdes y saltones “del tamaño de pelotas de tenis” (CS, p. 18). Al margen de su aspecto físico, es destacable la forma gramaticalmente incorrecta como se expresan, que recuerda el caló estereotipado que el Hollywood de los años treinta y cuarenta atribuía a los Afro-Americanos<sup>320</sup>. El propio Dobby refuerza esta similitud al afirmar que sus congéneres son “los humillados, los esclavizados, la escoria del mundo mágico” (CS, p. 155), esto es, al atribuirles un rol análogo al que desempeñaron las personas negras durante cientos de años.

<sup>316</sup> Baum, Frank L., *The Wizard of Oz*, en IBID, *The Wonderful World of Oz*, edición, introducción y notas de Jack Zipes, Nueva York, Penguin, 1998, p. 10. El subrayado es propio.

<sup>317</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>318</sup> Dahl, Roald, *Charlie and the chocolate factory*, Londres, Puffin Books, 1997, p. 74. Véase también, en el mismo volumen, Eccleshare, Julia, “Afterword”, p. 169.

<sup>319</sup> Dahl, Roald, *Charlie y la fábrica de chocolates*, trad. de Verónica Head, Madrid, Santillana, 2004, pp. 93 y ss.

<sup>320</sup> Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves; the literary and historical contexts of J. K. Rowling’s antislavery campaign”, cit., p. 103. Esta aclaración es especialmente relevante debido a que, con enorme pérdida de impacto narrativo, el lenguaje élfico ha sido uniformado con el empleado por los demás personajes en la traducción castellana. Sobre la importancia de la jerga atribuida a los personajes en cuanto instrumento para determinar contextos de clase en la literatura infantil, véase Dixon, Bob, *Catching them young 1. Sex, race and class in children’s fiction*, Londres, Pluto, 1977, pp. 43 y ss.

No obstante, algunas características del estatuto élfico asimilan dichas criaturas a los integrantes de otros colectivos históricamente oprimidos cuya situación no es por completo equiparable a la de quienes padecieron la esclavitud, como es el caso de los siervos de la gleba<sup>321</sup>. A diferencia de los esclavos en sentido estricto, los elfos no pueden ser vendidos ni comprados, sino que se encuentran vinculados al servicio de familias “de larga tradición”, propietarias de “grandes casas solariegas” o “castillos”, para quienes realizan las labores domésticas (CS, p. 32). Asimismo, deben a la familia una fidelidad que recuerda el pacto feudal de vasallaje. “Nosotros”, expone Dobby, “guardamos los secretos de los amos con nuestro silencio [...] sostenemos el honor familiar, y nunca hablamos mal de ellos” (CF, p. 336).

¿Esclavos y siervos a la vez? La pregunta no admite una respuesta simple. De hecho, la situación social de los elfos domésticos resulta más desconcertante aún si sumamos a su naturaleza ambigua la ausencia de razones –justas o no– que puedan fundarla. Dentro del contexto fantástico creado por la narración *potteriana*, los elfos no son en forma alguna inferiores a los seres humanos, como lo eran aquellos *Epsilon* genéticamente corrompidos en el *mundo feliz* de Aldous Huxley. Los magos y las magas reconocen que los elfos poseen grandes dotes para la magia, pero no pueden emplearlas “sin el permiso de sus amos” (CS, p. 31), de modo que tienen prohibido –al igual que toda criatura no-humana– el uso de varitas mágicas (CF, p. 123). Tampoco pueden utilizar vestidos. Como símbolo de su sujeción, están obligados a cubrir (literalmente) con cualquier trapo su cuerpo: costales, fundas de almohadones o toallas, por citar algunos ejemplos. El acto de *manumisión* élfica involucra una inversión formal de esta *desnudez simbólica e institucionalizada*: en cuanto sus amos les obsequian alguna prenda de vestir, estas criaturas adquieren la libertad. Según revela Dobby, la familia a la que sirve “tiene buen cuidado” de no entregarle “siquiera un calcetín”, porque entonces “sería libre de dejar su casa para siempre” (CS, p. 155).

Harry descubre la inquietante presencia de esta peculiar esclavitud/servidumbre en el mundo mágico al mismo tiempo que el lector. El hallazgo, sin embargo, no parece hacer mella en su ánimo, cuya respuesta al sufrimiento de Dobby es eminentemente pragmática y personal. Lejos de disputar la justicia de las instituciones en la sociedad mágica que le ha acogido, Harry se conforma con provocar que Dobby sea emancipado<sup>322</sup>. El elfo pertenece a la familia Malfoy que, como recordaremos, procede de una aristocrática estirpe de magos y magas cuyos miembros, por regla general, antagonizan directamente con el propio Harry o sus allegados. Nuestro héroe, por tanto, no tiene empacho en depositar por sorpresa una de sus medias sucias y malolientes en la mano de Lucius Malfoy, *paterfamilias* del venerable linaje. Cuando éste, asqueado, la entrega a su vez a Dobby, el elfo le sostiene entre sus manos *como si fuese el más valioso de los tesoros*. Bastaba un calcetín. Harry no necesitó más (CS, p. 183).

Así, Dobby obtiene la libertad como recompensa por haber prevenido a Harry sobre una conspiración perpetrada por sus amos en contra de Hogwarts. La relación entre ambos personajes subsiste y se fortalece a lo largo del relato, de modo que el elfo llega a convertirse en uno de los seres más queridos para Harry Potter. Dobby gustosamente presta ayuda a Harry frente a diversas tribulaciones (CF, pp. 430-432; OF, pp. 399-405, 625-627; MP, pp. 391-394, 420-423), hasta el extremo de sacrificar su vida mientras intenta salvar la del joven brujo (RM, pp. 395-396, 401-402). Destrozado por la muerte del elfo, Harry le brinda sepultura con sus propias manos –esto es, sin magia por medio– en una de las escenas más emotivas de la serie, coronando la tumba con una rústica lápida en la que graba las siguientes palabras: “*Aquí yace Dobby, un elfo libre*” (RM, p. 406). La pasión por la libertad que animaba al elfo, piensa Harry, le hacía merecedor de unos funerales tan fastuosos como aquéllos destinados a Dumbledore:

Harry [...] Hizo un esfuerzo para no derrumbarse al recordar el funeral de Dumbledore: las numerosas hileras de sillas doradas, el ministro de Magia en primera fila, la enumeración de los logros de Dumbledore, la majestuosidad de la tumba de mármol blanco... Pensó que Dobby merecía un funeral igual de espectacular, pero, en cambio, el elfo yacía en un burdo agujero entre unos matorrales (RM, p. 405).

Las humildes exequias del elfo traslucen la realidad de la limitada acción liberadora emprendida por Harry Potter: el amor que éste profesa hacia Dobby carece, en última instancia, de significación social o política. En reconocimiento a sus méritos personales, desde su liberación y

<sup>321</sup> Stengel, Wendy, “‘That’s the title on the Manifesto’: Labor and class concerns in Harry Potter”, en AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.), *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005, pp. 143-144.

<sup>322</sup> Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves; the literary and historical contexts of J. K. Rowling’s antislavery campaign”, cit., p. 104.

hasta el momento de su muerte Dobby ciertamente disfruta de un trabajo remunerado en las cocinas de Hogwarts (CF, p. 334). Los demás elfos, en cambio, no corren con la misma suerte y continúan sujetos a la servidumbre impuesta sobre su raza. Sólo Hermione Granger es capaz de comprender la situación de los elfos domésticos y sentir alguna empatía hacia ellos, formulando en consecuencia una primera (y solitaria) declaración *política* respecto a la servidumbre impuesta sobre dichas criaturas.

Tras ser testigo del abusivo trato que recibe Winky, la elfina de la familia Crouch, Hermione cuestiona en términos universales el estatuto personal de los elfos dentro de la comunidad mágica al proveerle de un nombre que, como quedó anteriormente apuntado, sólo permite la repulsa ética: “¡Es esclavitud, eso es lo que es!”, exclama (CF, p. 116). Con ello, abre la posibilidad de la reforma social y política, puesto que *nombrar el daño es el primer paso hacia su rechazo*<sup>323</sup>. Cuando Ron Weasley sugiere que la felicidad de los elfos reside en obedecer la voluntad de sus dueños, la respuesta de Hermione apunta a responsabilizar a quienes sostienen semejante opinión en la reproducción de la injusticia social que entraña el trabajo élfico: “Es gente como tú, Ron”, argumenta acalorada, “la que mantiene estos sistemas injustos y podridos, simplemente porque son demasiado perezosos [...]” (CF, p. 117).

A diferencia de Harry, Hermione intuye la condición de los elfos como un problema *público* (atribuible, en sus propias palabras, a un *sistema injusto y podrido*), superable exclusivamente mediante la *agencia política*<sup>324</sup>. Esta impresión inicial resulta confirmada en cuanto le es revelado que Hogwarts también emplea elfos para la realización de las tareas domésticas. En su primera aproximación al mundo mágico, el lector se maravilla, a la par que todos los nuevos alumnos y alumnas de Hogwarts, por las fantásticas pitanzas celebradas en el Gran Comedor del Colegio de Magia y Hechicería, en las que la comida aparece y desaparece de los platos al compás de alguna voluntad (aparentemente) milagrosa (PF, pp. 107 y ss.). Ignorante (al igual que el lector) de las tramoyas subyacentes a esta distribución de los alimentos, Hermione palidece cuando Nick Casi Decapitado, fantasma de Gryffindor, afirma que Hogwarts tiene a su servicio más elfos domésticos que cualquier otra morada en el Reino Unido (casi un centenar). Ella objeta que nunca ha visto elfos deambulando por el colegio, a lo cual el fantasma replica que “apenas abandonan las cocinas durante el día [...] Salen de noche para hacer un poco de limpieza... atender los fuegos y esas cosas... Se supone que no deben ser vistos. *Eso es lo que distingue a un buen elfo doméstico, que nadie sabe que está ahí*” (CF, p. 167).

Hermione decide entonces conferir al trabajo élfico cierta *visibilidad política*. Indignada, constata que el texto titulado *Historia de Hogwarts* no menciona una sola vez, en más de mil páginas, “la opresión de un centenar de esclavos”, a raíz de lo cual le califica como un trabajo académico “altamente tendencioso” y “selectivo”, que “pasa por alto los aspectos más desagradables del Colegio” (CF, p. 215). Para impugnar este silencio institucional, Hermione funda una organización política llamada *Society for the Promotion of Elfish Welfare* –o S. P. E. W., por sus siglas en inglés–<sup>325</sup>, que habrá de alcanzar cuatro objetivos: dos inmediatos, y dos a largo plazo. Los primeros consisten en “lograr para los elfos domésticos un salario digno y unas condiciones laborales justas”; los segundos, en “cambiar la legislación sobre la prohibición del uso de la varita mágica, y tratar de incorporar uno de ellos al Departamento de Regulación y Control de las Criaturas Mágicas, porque su representación es escandalosamente deficiente” (CF, p. 203). A modo de estrategia para alcanzar estos fines, Hermione plantea recolectar fondos entre los afiliados a la organización, mismos que posteriormente deberán destinarse a la publicación de panfletos para la difusión de su campaña (CF, pp. 203-204).

Sin embargo, la S. P. E. W. es incapaz de alcanzar respaldo político alguno. En principio, Hermione ni siquiera puede interesar en la causa élfica a sus amigos más íntimos, Harry Potter y Ron Weasley<sup>326</sup>. Peor aún, los propios elfos resisten cualquier esfuerzo realizado en pro de su liberación. Cuando Dobby afirma, en las cocinas de Hogwarts, que es feliz cobrando salarios y utilizando vestidos –en una palabra, siendo libre– el resto de los elfos le evita “como si sufriera una enfer-

<sup>323</sup> Cfr. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, pp. 21 y ss.

<sup>324</sup> Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves: the literary and historical contexts of J. K. Rowling’s antislavery campaign”, cit., p. 105.

<sup>325</sup> Rowling, J. K., *Harry Potter and the Goblet of Fire*, Nueva York, Scholastic, 2000, p. 224.

<sup>326</sup> Harry posteriormente cambia su actitud. Cuando, examinando el pasado de Voldemort, Dumbledore le revela que una anciana elfina doméstica llamada Hookey había sido inculpada de uno de los asesinatos cometidos por el Señor Oscuro simplemente porque el Ministerio de Magia estaba “predispuesto” a sospechar de ella, Harry piensa que “[p]ocas veces había estado más de acuerdo con la sociedad que había creado Hermione” (MP, pp. 408-409). No obstante, su adhesión a la causa de la liberación élfica jamás alcanza la profundidad del compromiso político asumido por Hermione.

medad contagiosa” (CF, p. 335). Incluso este elfo tan amante de la libertad ejerce tímidamente sus derechos recién adquiridos: ante la intención manifestada por Dumbledore de pagarle diez galeones a la semana y permitirle librar los fines de semana enteros, regatea a la baja sus prestaciones laborales, puesto que tanta riqueza y ocio le resultaban atemorizantes (CF, p. 336). No debe extrañarnos, por tanto, que al declarar Hermione sus propósitos políticos en presencia de los elfos domésticos, sea expulsada de las cocinas de Hogwarts por sus mismos protegidos:

Le rogamos que nos perdone, señorita –dijo el elfo doméstico, repitiendo la pronunciadísima reverencia–, pero los elfos domésticos no tenemos derecho a sentirnos desgraciados cuando hay trabajo que hacer y amos a los que servir.

-¡Por Dios! –exclamó Hermione enfadada–. ¡Escuchadme todos! ¡Tenéis el mismo derecho que los magos a sentirnos desgraciados! ¡Tenéis derecho a cobrar un sueldo y a tener vacaciones y a llevar ropa de verdad! ¡No tenéis por qué obedecer a todo lo que se os manda! ¡Fijaos en Dobby!

-Le ruego a la señorita que deje a Dobby al margen de esto –murmuró Dobby, asustado.

Las alegres sonrisas habían desaparecido de la cara de los elfos. De repente observaban a Hermione como si fuera una peligrosa demente.

-¡Aquí tienen la comida! –chilló un elfo, y puso en los brazos de Harry un jamón enorme, doce pasteles y algo de fruta–. ¡Adiós!

Los elfos domésticos se arremolinaron en torno a los tres amigos y los sacaron de las cocinas, dándoles empujones en la espalda, a la altura de la cintura (CF, p. 472).

Basado en la reticente actitud de los elfos, Suman Gupta argumenta un retroceso ético en el desarrollo de la fábula: mientras que, primeramente, nos convencemos de que Dobby –como pensamos que actuaría cualquier esclavo humano– ambiciona la libertad; después descubrimos que su caso, en realidad, es una rareza porque sus pares la temen. Tal parece que la servidumbre de los elfos no deriva de la forma en que la sociedad está organizada, sino que es connatural a su especie. El mensaje inscrito en el texto, en consecuencia, indica aparentemente que las iniciativas en pro de la liberación de los oprimidos denotan, hasta cierto punto, la superioridad moral de quien las emprende, pero son incapaces de producir cambio social alguno. Esta sería la lección que Hermione debe aprender: que las acciones políticas en pro de causas justas deben acometerse para el perfeccionamiento individual de la persona, aunque aspirar a que verdaderamente generen una transformación de las estructuras sociales inicuas resulta, amén de ingenuo, absurdo<sup>327</sup>.

No obstante, la introducción de un nuevo y complejo personaje élfico en el quinto episodio contraría las conclusiones de Gupta. Kreacher, el elfo doméstico vinculado a la familia Black, no controvierte su estado de subordinación, pero deplora servir al último superviviente del clan, Sirius, quien a su vez es padrino de Harry Potter. Kreacher adquiere relevancia a partir de que la mansión Black se convierte en sede de una organización clandestina –la Orden del Fénix– involucrada en una lucha colosal contra las *fuerzas del mal* encarnadas en Lord Voldemort. Dado el desafecto que Kreacher profesa a su amo, los integrantes de la Orden le mantienen constantemente vigilado para evitar que descubra sus planes. Sirius, en cambio, no le toma muy en serio pese a que Harry le advierte que los elfos domésticos pueden desatender las órdenes de sus amos cuando se lo proponen seriamente, como lo demostró el caso de Dobby (OF, p. 523). El descuido cuesta muy caro a Sirius puesto que, a la postre, Kreacher induce indirectamente su muerte. Loco de dolor y rabia, Harry clama venganza contra el elfo, pero Dumbledore le disuade de ello:

Sirius [...] nunca consideró al elfo un ser con sentimientos tan sutiles como los humanos [...] Kreacher es lo que los magos hemos hecho de él [...] Sí, es digno de piedad. Su existencia ha sido tan desgraciada como la de tu amigo Dobby. Estaba obligado a obedecer a Sirius porque tu padrino era el último miembro de la familia a la que estaba esclavizado, pero no sentía una lealtad verdadera hacia él. Y pese a todos los defectos de Kreacher, tenemos que reconocer que Sirius no hizo nada porque su vida resultara más agradable [...] Lo consideraba un criado que no merecía ni respeto ni atención. A veces la indiferencia y la frialdad causan más daño que la aversión declarada (OF, 856-857).

<sup>327</sup> Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, p. 123.

Tras la muerte de Sirius, Harry hereda la mansión Black... con Kreacher incluido. El elfo igualmente repudia a su nuevo amo. “Kreacher no se irá con el mocoso Potter, Kreacher no quiere, no quiere, no quiere”, repite como un *mantra* (MP, p. 57). Harry tampoco desea ejercer derecho alguno sobre una criatura a la que responsabiliza de la muerte de Sirius Black, pero Dumbledore le disuade de manumitir al elfo para evitar que divulgue entre los seguidores de Voldemort los secretos de la Orden del Fénix. Harry inaugura entonces su señorío: manda callar a Kreacher y, acto seguido, le ordena trabajar en las cocinas de Hogwarts, donde “los otros elfos domésticos lo vigilarían” (MP, p. 58). El recelo y recíproco resentimiento entre ambos personajes subsiste hasta que, pasado un año, Hermione desvela a Harry Potter el misterio tras las motivaciones de Kreacher: el elfo “*es leal a las personas que son amables con él*” (RM, p. 174). A raíz de esta revelación, Harry cambia radicalmente su actitud hacia el elfo quien, efectivamente, le obsequia a cambio su plena lealtad. En el momento decisivo de la batalla final contra Voldemort, Kreacher encabeza el ataque de los elfos domésticos de Hogwarts contra los mortífagos. “¡Luchen! ¡Luchen!”, clama a viva voz, “¡Luchen por mi amo, el defensor de los elfos domésticos!” (RM, p. 616).

Los elfos y la elfina que aparecen individualizados a lo largo de la historia (Dobby, Kreacher, Winky) son seres, como apunta Dumbledore, dotados de una *sutileza* virtualmente humana. Cada uno se muestra capaz de obrar con autonomía en tanto posee razón, discernimiento ético y sentido de la responsabilidad. De ahí la nula plausibilidad de un ejercicio hermenéutico que hace depender de una supuesta servidumbre natural la reluctancia que, en general, manifiestan estas criaturas mágicas hacia la S. P. E. W. Antes bien, parece que el registro icónico del texto se encuentra fincado en añejos conceptos marxianos: los elfos y las elfinas *carecen de conciencia de clase*<sup>328</sup>, esto es (como diría el propio Marx), de una noción de los vínculos que les unen en cuanto “viven bajo condiciones económicas de existencia” que les distinguen “por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases” y “les oponen a éstas de un modo hostil”<sup>329</sup>.

“La conciencia de clase”, advierte Georg Lukács, “es la ‘ética’ del proletariado”, es decir, “el punto donde la necesidad económica de su lucha emancipadora se transforma dialécticamente en libertad”<sup>330</sup>. En este sentido, la liberación élfica –al igual que sucede con relación a todo colectivo oprimido– exige como pre-requisito un ejercicio crítico que permita a sus sujetos históricos discernir tanto las dimensiones de su exclusión como los mecanismos institucionales que la provocan. Así, cabría encuadrar la pasividad que los elfos domésticos muestran hacia su condición social en la siguiente admonición del propio Lukács:

[...] el obrero no puede tener conciencia de su ser social salvo si tiene conciencia de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato lo sitúa [...] como objeto puro y simple en el proceso de producción. Siendo esta inmediatez la consecuencia de múltiples mediaciones, se comienza a ver claramente todo lo que la misma presupone, y así las formas fetichistas de la estructura mercantil comienzan a descomponerse: en la mercancía el obrero se reconoce a sí mismo y reconoce sus propias relaciones con el capital. Aunque es prácticamente incapaz de elevarse por encima de ese papel de objeto, su conciencia es la *autoconciencia de la mercancía* o, en otros términos, el conocimiento de sí, el descubrimiento de sí de la sociedad capitalista fundada en la explotación y el tráfico comercial<sup>331</sup>.

Dicho en otras palabras: para anhelar su liberación, un esclavo debe antes percibirse como tal en el contexto del sistema social que justifica y sustenta su sujeción. Tal es la razón por la que, mientras que otros seres mágicos –los duendes, por ejemplo– protagonizan ocasionales sublevaciones frente a la dominación política de los magos y las magas, los elfos domésticos parecen incapaces de defenderse por sí mismos (CF, p. 395). “Los elfos domésticos”, explica Hermione a Harry, “están acostumbrados a que los traten mal, incluso con brutalidad” (RM, p. 174). La naturalidad con que los elfos y las elfinas asumen su condición servil indica que no han llegado a hacer una ponderación de la (in)justicia inherente a los principios que norman su relación con la comunidad mágica. Sin embargo, que no la hayan hecho *aún* no implica que *jamás* la llevarán a cabo.

Únicamente Dobby, en cuanto individuo, comienza a percatarse de la existencia de un conflicto entre los intereses –económicos y políticos– de su pueblo y aquéllos que sostienen a la comunidad mágica. Por una parte, encuentra una inmensa satisfacción en la libertad que los

<sup>328</sup> Stengel, Wendy, “‘That’s the title on the Manifesto’: Labor and class concerns in Harry Potter”, cit., p. 142.

<sup>329</sup> Marx, Karl, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, cit., vol. I, p. 490.

<sup>330</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, trad. de Francisco Duque y Giannina Bertarelli, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 73.

<sup>331</sup> *Idem*, p. 192.

magos y las magas niegan a sus congéneres. “Harry Potter dio la libertad a Dobby, y Dobby es mucho, mucho más feliz ahora”, confiesa emocionado al propio Harry (OF, p. 401). Por otra, la propia dinámica de la libertad le lleva a desafiar a sus antiguos patronos. Increpado por Bellatrix Lestrange tras haber desarmado a Narcissa Malfoy para impedir que Harry fuese puesto en manos de Lord Voldemort, el elfo responde sencillamente: “¡Dobby no tiene amos! [...] ¡Dobby es un elfo libre, y Dobby ha venido a salvar a Harry Potter y sus amigos!” (RM, p. 401). A nivel personal, estos logros son ciertamente significativos. Como actor individual, empero, Dobby es incapaz de proveer a la sociedad élfica de una auténtica conciencia sobre la índole de la ineludible confrontación –aunque no necesariamente violenta– que requiere su emancipación del yugo esclavista. Y, a pesar de ello, la semilla de la revolución ya está servida en el texto *potteriano*...

Antes que al determinismo biogenético (es decir, racial) sugerido por Gupta, las razones del fracaso de la S. P. E. W. nos remontan a la dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo. El acrónimo del organismo ya es indicativo del trasfondo satírico que, en este aspecto, tipifica la narrativa *potteriana*: en inglés, la voz *spew* es empleada coloquialmente para designar la acción de vomitar. Un acierto de la versión castellana radica en que mantuvo esta burla escatológica: la organización constituida por Hermione fue rebautizada por los traductores como *Plataforma Élfica de Defensa de los Derechos Obreros*, es decir, P. E. D. O. (CF, p. 203). En inglés o en castellano, el lector comprende inmediatamente que, *ab initio*, la táctica política elegida por Hermione no es en absoluto atinada<sup>332</sup>. William P. MacNeill ha visto en ello –en mi opinión, apropiadamente– una llamada de atención a los movimientos de la llamada *New Left*: pródigos en manifiestos, celosos defensores del lenguaje políticamente correcto y obsesionados con las cuotas paritarias suelen ser, sin embargo, poco eficaces en la gestión de sus demandas igualitarias<sup>333</sup>.

El punto álgido de la frustración que –al igual que sucede y ha sucedido con múltiples proyectos de la *New Left*– experimentan las buenas intenciones de Hermione quizás encuentra su expresión más acabada en cierto debate sostenido entre ésta y George y Fred Weasley, los hermanos gemelos de Ron. George y Fred defienden una posición que podríamos identificar con *la derecha*: afirman que los elfos “son felices” porque “piensan que tienen el mejor trabajo del mundo”. Hermione asume la causa de *la izquierda* y responde que, si esto es así, se debe sencillamente que “no han sido educados” y han recibido un “lavado de cerebro” (CF, p. 216). Sobre este argumento, toma en sus manos la defensa de los derechos élficos pero, paradójicamente, no invita a ningún elfo o elfina a formar parte de la S. P. E. W. Más adelante, Rowling relata que Hermione llega al extremo de repartir subrepticamente prendas de vestir por Hogwarts para engatusar a los elfos domésticos que las recojan y, de esta forma, *obligarlos a ser libres* (OF, p. 268). Hermione ciertamente está dispuesta a hacerlo todo por los elfos... siempre que no tenga que involucrarlos en su lucha política.

Es dable, por ende, identificar en la S. P. E. W. un *profundo vicio moral* que radica en que prescinde de la participación de aquellos mismos cuya emancipación procura. Vuelta a Hegel: Amo y Esclavo aluden a dos actitudes de la conciencia que busca reconocimiento en el Otro. La conciencia señorial descubre que, salvo que algo fuera de sí misma la reconozca como completamente independiente, no podrá tener seguridad de su libertad absoluta. Frente a sí únicamente tiene la conciencia servil, a la que considera inferior. Por ello, sólo en tanto la conciencia servil posea libertad, la señorial estará en aptitud de gozar su propia independencia. El Señor necesita del Siervo, y en esta necesidad pierde su soberanía. El Siervo, en cambio, pierde su condición de “prescindible” y adquiere la calidad de necesario, dado que tiene en sí mismo la idea de lo humano<sup>334</sup>.

Hacia 1945, George Orwell daba cuenta, también en una ficción distópica, de los riesgos implícitos en las tentativas de transformación social que se confían exclusivamente a una *élite intelectual*. La revolución historiada en *Animal Farm* es sin lugar a dudas justa, pero hemos visto que se condena a sí misma al instaurar en su seno el principio del privilegio: los cerdos acaparan las manzanas y la leche bajo el pretexto de que la administración y organización de la granja dependen de ellos *porque su trabajo consiste en pensar por los demás animales y velar por su bienestar*. Quizás los elfos domésticos sean más listos que los desdichados pobladores de la Granja Manor.

<sup>332</sup> Carey, Brycchan, “Hermione and the house-elves; the literary and historical contexts of J. K. Rowling’s antislavery campaign”, cit., p. 106.

<sup>333</sup> Macneil, William, “‘Kid-lit’ as ‘law-lit’: Harry Potter and the scales of justice”, *Law and Literature*, Vol. 14, Núm. 3, 2002, p. 555.

<sup>334</sup> Hegel, G. F. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 113 y ss.

Rowling –como es comprensible en una distopía crítica dotada de un final abierto– no resuelve definitivamente la cuestión de la emancipación élfica. No obstante, sabemos inequívocamente que, montados sobre los hombros de Dobby, los elfos han comenzado la senda de su liberación. Si contagian con su ímpetu liberador nuestra realidad histórica, sin duda habremos de admirar el advenimiento de una época que hará temblar aquellas cadenas que Marx y Engels querían ver rotas, y que hoy estorban aún los caminos de una buena parte de la humanidad...



## 7

## TERCERA APROXIMACIÓN AL REGISTRO ICÓNICO: UNA GESTIÓN DE LA DIFERENCIA ENTRE EL ORIENTALISMO (A LA INVERSA) Y LA POLÍTICA SEXUAL (COMO SIEMPRE)

En el capítulo III expliqué que la fantasía *potteriana* está referida a un mundo secundario que no se agota en la comunidad mágica, sino que incluye asimismo la sociedad *muggle* y los vínculos entre ésta y aquella. J. K. Rowling ha conseguido que ambas colectividades coexistan e interactúen dentro de una dinámica narrativa muy peculiar. “El mundo mágico”, advierte Kate Behr al comentar este aspecto de la serie, “existe sólo en relación con el mundo ‘real’, repitiendo/reflejando todas sus costumbres y su discurso, mostrándonos así el mundo *muggle* a nosotros, los lectores *muggles*, en forma idéntica y no obstante diferente”<sup>1</sup>. El extrañamiento provocado por las historias *potterianas* se manifiesta, por tanto, bajo dos facetas: de un lado, nuestra cotidianidad *muggle* aparece como insólita o chocante ante la mirada de los magos y las magas; del otro, según sugiere la propia Behr, en cuanto el mundo mágico toma posesión de algunos elementos presentes en nuestra cultura (digamos, la publicidad o las competencias deportivas), éstos resultan –literalmente– *encantados* y pierden familiaridad<sup>2</sup>.

Sin embargo, a pesar de sus innegables similitudes, *muggles* y magos también simbolizan culturas diferentes y –lo que es más importante– marcadas por una mutua y prolongada hostilidad. “Yo era la única que la veía tal como era: iuna monstruosidad!”, son las palabras con las que, enardecida, Petunia Dursley recuerda a la madre de Harry Potter (*PF*, p. 51). “Me parece que mamá tiene un primo segundo que es contable”, confiesa igualmente Ron Weasley a Harry durante su primer encuentro, “pero nunca hablamos de él” (*PF*, p. 87). Ambas declaraciones, en apariencia circunscritas al ámbito íntimo de las disputas familiares, introducen al lector en las desavenencias que históricamente han distanciado a *muggles* y magos, asentando así en el mundo secundario creado por J. K. Rowling las bases para articular cierta problemática que le constituye en espejo de nuestra propia realidad política: la presencia de *conflictos de reconocimiento* fundados en *la diferencia*.

En términos políticos, las *diferencias* merecen una valoración radicalmente distinta de aquella que reciben las *desigualdades*. Mientras que las primeras representan algún elemento de la identidad de la persona (verbigracia, la etnia, la religión, el género, las preferencias sexuales o cualquier otra característica análoga a éstas); las segundas entrañan disparidad de condiciones sociales y económicas o, en el peor de los casos, una abierta discriminación. *Igualdad y diferencia(s)*, por tanto, constituyen términos asimétricos que se implican de manera recíproca. *Igualdad* es un término *normativo*: quiere decir que los *diferentes* deben ser indistintamente respetados y que, siendo ésta una norma, no basta con enunciarla sino que es preciso observarla y sancionarla. *Diferencia(s)*, por el contrario, es un término *descriptivo*: quiere decir que, de hecho, las personas

<sup>1</sup> Behr, Kate, “‘Same-as-Difference’: Narrative Transformations and Intersecting Cultures in Harry Potter”, *Journal of Narrative Theory*, Vol. 35, Núm. 1, Invierno de 2005, p. 123.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 122.

se distinguen unas de otras y que la identidad de cada una está dada gracias a tal diversidad<sup>3</sup>. Los conflictos de reconocimiento surgen precisamente cuando un grupo de actores sociales llega a percibirse como discriminado o excluido en el seno de una comunidad política dada y exige, desde la diferencia que cohesiona a sus miembros, una efectiva igualdad de derechos frente a los grupos que disfrutan una posición hegemónica.

Al día de hoy, podemos afirmar a la par que Nancy Fraser que los reclamos de justicia social han llegado a dividirse en dos grandes vertientes. La primera corresponde a las tradicionales *demandas redistributivas*, que persiguen una más justa partición de los recursos y la riqueza social con miras a remediar males como la explotación o la marginación socioeconómica. La segunda está centrada en la llamada *política del reconocimiento*, cuyo objetivo “es [alcanzar] un mundo benévolo con la diferencia, en el que la asimilación a la mayoría o a las normas de la cultura dominante ya no sea el precio que deba pagarse por un respeto igual”<sup>4</sup>. Estas demandas de reconocimiento atienden a un problema de *estatus social* en tanto hacen evidente que “es injusto que a ciertos individuos y grupos les sea negado el estatus de plena participación en la interacción social simplemente como consecuencia de patrones de valor cultural institucionalizados en cuya construcción no han participado activamente” y por virtud de los cuales son menospreciadas “sus características distintivas o las características distintivas que les son atribuidas”<sup>5</sup>.

La distancia entre ambas formas de reivindicación política aflora en cuanto son situadas para efectos analíticos, como hace Seyla Benhabib, en sus respectivos contextos socioculturales: los requerimientos redistributivos incumben a las luchas burguesas y obreras que tuvieron un protagonismo virtualmente absoluto en el debate político desde la primera mitad del siglo XIX hasta la caída del muro de Berlín; las pretensiones vinculadas al reconocimiento, en cambio, atañen a las más recientes exigencias privativas de grupos sociales situados en condiciones de exclusión y vulnerabilidad por razones vinculadas con ciertas diferencias determinantes en su identidad. Dentro de esta segunda categoría habremos de incluir, consecuentemente, los movimientos sociales formados por las mujeres, los gays y las lesbianas, los ancianos o las minorías étnicas, entre muchos otros que podrían ser mencionados<sup>6</sup>.

No podemos negar que, en términos estrictamente históricos, esta tipología puede ser fácilmente rebatida. Las demandas de reconocimiento no son precisamente nuevas. Bástenos recordar que las raíces del movimiento feminista se remontan, cuando menos, hasta la Ilustración; o que las luchas nacionalistas y la resistencia contra la dominación colonial han estado teñidas de fuertes reclamos centrados en la identidad lo mismo en 1800 que el día de hoy<sup>7</sup>. Sin embargo, dada la importancia que tales vindicaciones han adquirido en las últimas décadas, la división de la deliberación democrática en estas dos grandes categorías puede servirnos como *referencia empírica inicial* para un análisis teórico de la diferencia. En este sentido, Nancy Fraser aclara que la distinción entre *redistribución* y *reconocimiento*, antes que expresar una tesis histórica, pretende representar paradigmas fundamentales de justicia social orientados a mediar el desacuerdo moral y la protesta política. Redistribución y reconocimiento, en efecto, “son discursos normativos transpersonales que se encuentran ampliamente difundidos en las sociedades democráticas, penetrando no sólo la esfera pública, sino también los lugares de trabajo, los hogares y las asociaciones civiles”<sup>8</sup>.

Estas dos clases de reclamos sociales, por otra parte, no son comunicables entre sí, toda vez que existen formas específicas de injusticia que pueden reconducirse tanto al paradigma del reconocimiento como al redistributivo<sup>9</sup>. Tal es el caso de las desigualdades que se encuentran motivadas en el género. Desde la perspectiva distributiva, los roles sociales asignados a la mujer

<sup>3</sup> Véase Ferrajoli, Luigi, “Igualdad y diferencia”, en IBID, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999, pp. 73-83.

<sup>4</sup> Fraser, Nancy, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, recognition and participation”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Nueva York, 2003, pp. 7-8. Sobre los contenidos y objetivos de esta segunda vertiente de reivindicaciones de justicia, es recomendable la lectura de Taylor, Charles, “The politics of recognition”, en AAVV (Gutmann, Amy, ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>6</sup> Benhabib, Seyla, “Introduction. The democratic moment and the problem of difference”, en AAVV (Benhabib, Seyla, ed.), *Democracy and difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 4.

<sup>7</sup> Cfr. Honneth, Alex, “Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser”, trad. al inglés de Joel Colb y James Ingram, en *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, cit., pp. 122-124.

<sup>8</sup> Fraser, Nancy, “Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth”, en *idem*, pp. 207-208.

<sup>9</sup> Fraser, Nancy, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, recognition and participation”, cit., p. 12.

bajo el sistema capitalista de producción le colocan en desventaja económica por dos motivos: primero, porque estructuran la división entre el trabajo *productivo* remunerado y el trabajo *reproductivo* y *doméstico* que no recibe paga alguna; segundo, porque también disponen la división entre las ocupaciones directivas dotadas con una alta remuneración, usual (y cautamente) reservadas a los varones, y aquéllas menos valoradas que se confían a las mujeres<sup>10</sup>. Asimismo, la óptica del reconocimiento nos permite comprender que los códigos de género involucran diversas formas de desigualdad enraizadas en el *androcentrismo*, es decir, “el patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia los atributos asociados con la masculinidad, a la vez que devalúa todo cuanto se encuentra codificado como ‘femenino’”<sup>11</sup>. De ahí que Fraser considere a las mujeres como un colectivo doblemente subordinado, cuyas demandas de justicia no se agotan en la redistribución o el reconocimiento sino que, para ser satisfechas, requieren atender a estas dos dimensiones del debate político contemporáneo.

La pretensión de una re-valoración política de la diferencia, empero, debe superar algunas serias objeciones que podrían oponérsele desde los presupuestos del liberalismo. La tesis liberal clásica constituye la esfera pública como un *espacio de neutralidad* bajo el que las diferencias implicadas en nuestra identidad tendrían que resultar irrelevantes para la definición del vínculo social y del contrato político: ahí donde los ciudadanos y las ciudadanas tienen un legítimo interés en ejercer la opción a su diferencia, los liberales presuponen que éste se encuentra protegido a través de ciertos derechos individuales, como las libertades de pensamiento y expresión<sup>12</sup>. Las razones invocadas en pro de esta convención política no son en absoluto desdeñables. Desde la perspectiva del igualitarismo democrático –que, en este tema, puede derivar hacia posturas sumamente cercanas al liberalismo–, Jean-Jacques Rousseau nos advierte en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que, cuando las personas reclaman (y, sobre todo, obtienen) una consideración preferencial de cualquier índole o una estima particular por parte del Estado o de la sociedad en su conjunto, se abre una vía para la instauración de la injusticia y la tiranía. Según Rousseau, el “deseo universal de reputación, de honores y preferencias” que devora a todos los seres humanos termina a la postre por convertirlos en “competidores, rivales” o, peor aún, en “enemigos”<sup>13</sup>. La causa de estas calamidades públicas se remonta, afirma el ginebrino, a la demanda de obtener un reconocimiento de las diferencias:

[S]in que el gobierno se mezcle a ello siquiera, la desigualdad de crédito y de autoridad se tornan inevitables entre los particulares tan pronto como, reunidos en una misma sociedad, se ven forzados a hacer comparaciones entre sí y a tomar en cuenta las diferencias [*tenir compte des différences*] que encuentran en el uso continuo que unos tienen que hacer de otros<sup>14</sup>.

Partiendo de estas premisas, bastaría echar un vistazo a la experiencia histórica acumulada durante el siglo XX para que suscribiésemos sin reservas los postulados liberales relativos a la *neutralización* de las diferencias en vista de los fundamentalistas e intolerantes de todo cuño que las han utilizado como pretexto para justificar tanto la dominación impuesta sobre las personas ajenas a su grupo como la supresión de los disidentes al interior de éste<sup>15</sup>. No obstante, la tozudez de los hechos ha mostrado la insuficiencia de los planteamientos liberales. Al margen de cualesquiera otras razones, la mera existencia de conflictos de reconocimiento nos previene sobre ciertas dificultades que socavan la ciudadanía liberal en tanto es indicativa, como sugiere Matteo Gianni, del agotamiento que dicho modelo padece en cuanto instrumento para conseguir y expresar la igualdad política<sup>16</sup>. Además, aún desde un punto de vista meramente intuitivo no parece adecuado calibrar de la misma manera, verbigracia, un reclamo de reconocimiento formulado por los ancianos que haga énfasis en las condiciones que la edad impone sobre el ejercicio de su autonomía, que las distinciones basadas en la riqueza, la nobleza, o el poder que atacaba Rousseau.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 20-21.

<sup>12</sup> Cfr. De Lucas, Javier, *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 42 y ss.

<sup>13</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Dalibon, 1826, Vol. I, p. 336.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 335.

<sup>15</sup> Véase Kymlicka, Will, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 6.

<sup>16</sup> Gianni, Matteo, “¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?”, en AAVV (De Lucas, Javier, ed.), *La multiculturalidad*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2001, p. 22.

De nueva cuenta, la tradición republicana ofrece un firme apoyo para encontrar un principio de solución a las demandas de reconocimiento sin vulnerar por ello la igualdad requerida por las complejas sociedades contemporáneas. Hemos apuntado que la libertad como no-dominación tiene un perfil comunitario en tanto que sólo puede ser disfrutada por cada individuo siempre que su goce esté igualmente garantizado para todos los integrantes de una comunidad política determinada. Luego, aquel sujeto que, en clave republicana, tome partido por su propia liberación está constreñido a rechazar cualquier interferencia arbitraria impuesta sobre la esfera de acción de sus pares. En este sentido, promover la libertad de una persona sobre bases republicanas supone considerar seriamente las situaciones específicas provocadas por la exclusión del grupo al que ésta pertenece. Tal ponderación, a su vez, se encuentra normativamente demarcada: la propia dinámica de la no-dominación exige que los intereses de quienes reivindican la revaloración política de su diferencia sean contrastados en pie de igualdad con las pretensiones respaldadas por los miembros de los colectivos preponderantes<sup>17</sup>.

La solución republicana, empero, no puede aplicarse en términos meramente abstractos, sin consideración de las formas y objetivos inscritos en las diferencias cuyo reconocimiento es reclamado. Para efectos analíticos, por consiguiente, cabe diferenciar dos *estrategias* fundamentales entre las dinámicas sociales que sirven como cauce a tales reivindicaciones, mismas que llamaré respectivamente *particularista* e *igualitaria*<sup>18</sup>. Según la visión *particularista* del reconocimiento, la preservación de una identidad determinada, considerada en su especificidad (o autenticidad), representa por sí misma un fin legítimo y plausible. La visión *igualitaria*, por el contrario, persigue el reconocimiento como medida correctiva, compensatoria o promocional con miras a procurar un acceso más paritario y efectivo a los beneficios que trae aparejado el ejercicio de la ciudadanía para aquellos miembros de los grupos que, en obsequio de la diferencia que les caracteriza, se encuentran en situación social de desventaja<sup>19</sup>. Dicho en breve, mientras que la perspectiva *particularista* expresa la voluntad política de conservar una identidad concreta; la concepción *igualitaria* aspira a reducir o eliminar las desigualdades o la discriminación motivadas por la diferencia.

Considerada desde el ámbito de las *expectativas* políticas que abarca, por otra parte, la diferencia puede reconducirse a dos grandes modelos que podemos designar respectivamente como *estricto* y *amplio*<sup>20</sup>. La concepción *estricta* de la diferencia hace referencia a la noción de *cultura* entendida en el sentido que, en el capítulo II, calificué como *antropológico*. Este enfoque resulta especialmente útil a las *sociedades multiculturales* cuya nota definitoria reside en que, bajo un mismo espacio de soberanía, coexisten distintos grupos (no sólo individuos) que se reclaman partícipes de identidades culturales cuasi-institucionalizadas. Los conflictos de reconocimiento en este tipo de sociedades están protagonizados por las que, ciñéndonos a la terminología propuesta por Will Kymlicka, habremos de llamar *culturas societarias* (*societal cultures*), es decir, aquéllas que proveen a sus miembros con “formas de vida significativas que atraviesan toda la gama de actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada”. Tales culturas, añade Kymlicka, “tenden a concentrarse territorialmente” y suelen estar basadas “en un lenguaje compartido”<sup>21</sup>.

En contraste con esta visión, la concepción *amplia* de la diferencia atiende a la situación de grupos que no necesariamente integran una cultura societaria, pero cuyos miembros comparten algunas características –por ejemplo, el género, la orientación sexual, la discapacidad o incluso la edad– que, en el seno de una sociedad determinada, les distinguen de la mayoría por lo que respecta a sus valores, estilos de vida e intereses. Bajo esta óptica, los sujetos privilegiados de los conflictos de reconocimiento son los *grupos sociales*, mismos que Iris Marion Young define como *colectivos de personas que se diferencian cuando menos de otro grupo mediante formas culturales, prácticas o modos de vida*. Los miembros de un grupo, apunta Young, tienen “afinidades específicas” que les estimulan “para asociarse entre sí más que con aquellas otras personas que no se identifican con el grupo o que lo hacen de otro modo”<sup>22</sup>. En cuanto expresión de identidad,

<sup>17</sup> Cfr. Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 143 y ss.

<sup>18</sup> Cabe precisar que otros autores, entre quienes contamos a Matteo Gianni o María José Añón, prefieren denominar “diferencialista” a la primera estrategia aludida.

<sup>19</sup> Gianni, Matteo, “¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?”, pp. 23-26. Véase, asimismo, Añón, María José, “La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos”, en *La multiculturalidad*, cit., p. 233, nota al pie 14.

<sup>20</sup> Gianni, Matteo, “¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?”, pp. 26-30.

<sup>21</sup> Kymlicka, Will, *Multicultural citizenship*, cit., p. 76.

<sup>22</sup> Young, Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 43.

por tanto, los grupos se definen mediante sus relaciones mutuas. Asimismo, su existencia “es fluida y a menudo cambiante” –pueden aparecer o desaparecer–, pero no por ello resulta menos robusta<sup>23</sup>.

Normativamente hablando, los cuatro campos en que puede ser dividido el espectro de las políticas de la diferencia derivan hacia panoramas sociales muy distintos. En el terreno estratégico, el punto de vista *particularista* usualmente es encauzado para exigir derechos de autodeterminación nacional o autonomía política. La óptica *igualitaria*, en cambio, está orientada a permitir que las personas desfavorecidas por razón de la diferencia accedan a mayores cotas de participación paritaria en la vida política, verbigracia, por medio de derechos representativos o medidas compensatorias tales como la llamada *acción afirmativa*. Por otra parte, en lo que atañe al fondo de las mencionadas políticas, la concepción *estricta* concede prioridad moral –y político-jurídica– a las propiedades antropológicas de un grupo cultural, que estima particularmente significativas en la constitución y ejercicio de la autonomía individual. Finalmente, la concepción *amplia* aspira a resolver –con mayor o menor éxito– la dilatada escala de fenómenos de marginación y discriminación enraizados en la diferencia.

Desde mi punto de vista, en la creación de J. K. Rowling el aspecto estratégico de las políticas de diferencia aparece un tanto difuso, mientras que su dimensión sustantiva es apreciable con mayor claridad. Ciñéndome entonces a esta última, le abordaré desde el enfoque *amplio* puesto que, tal como Elizabeth E. Heilman y Anne E. Gregory advierten, el mapa social de la comunidad mágica está marcado por *múltiples estratos de segregación*, cada uno de los cuales puede ser fragmentado entre las imágenes opuestas formadas respectivamente por quienes son privilegiados dada su pertenencia al colectivo hegemónico (*privileged insiders*), por un lado; y quienes se encuentran marginados por no satisfacer plenamente los cánones que definen dicha pertenencia (*outcast outsiders*), por otro<sup>24</sup>.

Para efectos del presente capítulo, me interesa fundamentalmente el análisis de cuatro entre estas esferas de exclusión: a saber (por orden de exposición), la cultura, la raza, la discapacidad y el género. Cabe adelantar, empero, que el cotejo entre el registro icónico y el registro independiente de los textos *potterianos* sólo arroja una significativa luz sobre las tres primeras en cuanto distintos personajes cuestionan constantemente el orden de cosas imperante en la comunidad mágica con relación a ellas. Los roles y estereotipos de género, por el contrario, permanecen virtualmente invisibles. De ahí que sea especialmente relevante tratarlos, siquiera para evidenciar este silencio.

## 1. La cuestión *muggle*

“Antes de la tecnología”, nos recuerda George O’Har al comentar los relatos *potterianos*, “hubo magia”<sup>25</sup>. Hoy en día esta acotación puede resonar extraña dentro del marco de nuestro –diremos con Max Weber– irremediable *desencantamiento*. Occidente, explica Weber, fundó su desarrollo científico sobre la premisa de que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles”, sino que, por el contrario, “todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión”. Esto quiere decir, sencillamente, que a partir de cierto momento histórico lo mágico fue excluido del mundo, de modo que perdió toda utilidad el conocimiento de los medios “para controlar los espíritus o moverlos a piedad”<sup>26</sup>. La fantasía *potteriana*, no obstante, nos arroja hacia un presente alternativo en cuanto sitúa, al lado de la cultura del *homo faber*, una sociedad entera que perseveró en el uso de la magia como *técnica* entendida en su más amplio sentido etimológico: τέχνη, el arte o habilidad necesarios para ejecutar un fin determinado. Así entendida, la *tecnología* constituye meramente una de las variantes de la técnica cuya principal característica reside en procurar el aprovechamiento práctico del saber científico, mientras que la *magia* representaría, frente a ésta, una opción más para ejercer control sobre el entorno natural<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>24</sup> Véase Heilman, Elizabeth y Gregory, Anne, “Images of the privileged insider and the outcast outsider”, en AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.), *Harry Potter’s World. Multidisciplinary critical perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 242.

<sup>25</sup> O’Har, George, “Magic in the machine era”, *Technology and culture*, Vol. 41, Núm. 4, 2000, p. 862.

<sup>26</sup> Weber, Max, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2002, p. 201.

<sup>27</sup> O’Har, George, “Magic in the machine era”, cit., p. 863. En idéntico sentido, Oakes, Margaret, “Flying cars, floo powder, and flaming torches: the hi-tech, low-tech world of wizardry”, en AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.), *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, p. 118.

Ahora bien, debemos establecer de una vez que a raíz de tal escisión ficticia entre una cultura tecnológica y otra basada en la magia no cabe suponer en la narrativa *potteriana* un trasfondo reaccionario u oscurantista. Dentro del universo habitado por Harry Potter, la magia constituye una técnica tan compleja como la tecnología utilizada por los *muggles*. La institución del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería trasluce esta cualidad del saber mágico, cuya transmisión exige una enseñanza formalizada, curricularmente distribuida en siete cursos académicos que, a medida que avanzan, permiten al estudiante acceder a habilidades y competencias cada vez más sofisticadas. Los magos y las magas que no han recibido el entrenamiento adecuado tienen restringido el ejercicio de ciertas actividades. Por ejemplo, el hechizo que permite “desaparecer de un lugar y reaparecer en otro casi al mismo tiempo” sólo puede ser ejecutado previa obtención de un carné que únicamente es asequible al alumnado de los cursos finales, una vez superado el correspondiente examen (CF, pp. 65-66). Podemos, en consecuencia, suscribir el punto de vista de Margaret Oakes cuando afirma que, al igual que sucede con el conocimiento tecnológico, la magia descrita por J. K. Rowling provee “mayor poder” a quien, mediante un trabajoso adiestramiento, obtiene más pericia en su manejo<sup>28</sup>.

Al margen de esta diferencia cultural, los *muggles* y la comunidad mágica no están separados por frontera alguna, al menos en el sentido que tradicionalmente atribuimos a este término. Kate Behr describe con bastante precisión los confusos confines entre ambas colectividades cuando apunta que la sociedad formada por los magos y las magas constituye “un mundo de sombras, clandestino, casi una conspiración (dado que algunos *muggles* están conscientes de él) que existe entre los intervalos de lo ‘real’”<sup>29</sup>. Espacios cruciales para el desenvolvimiento cotidiano de la comunidad mágica –la plataforma 9 ¾ en la estación londinense de King’s Cross, Hogsmead, Hogwarts o incluso el Ministerio de Magia– simplemente escapan a los sentidos de los *muggles*. Desde sus primeros acercamientos a la comunidad mágica, Harry repara en que sólo los magos son capaces de percibir la taberna llamada *El Caldero Chorreante* (*The Leaky Cauldron*), uno de los principales accesos al Callejón Diagon. El bar “diminuto y de aspecto mugriento” pasa inadvertido a los ojos de los apresurados viandantes que transitan ante sus puertas, cuyos ojos “iban de la gran librería, a un lado, a la tienda de música, al otro” como si no pudiesen verlo (PF, p. 64). Más adelante, al explicar los medios empleados por los magos para, similarmemente, ocultar el inmenso estadio que sirve para la celebración de los Mundiales de *Quidditch*, Arthur Weasley revela las causas de este fenómeno: “Cada centímetro del edificio tiene un repelente mágico de *muggles*. Cada vez que los *muggles* se acercan hasta aquí, recuerdan de repente que tenían una cita en otro lugar y salen pitando” (CF, p. 91).

No obstante –al igual que sucede en nuestras sociedades marcadas por el signo de la globalización– el problema de la convivencia entre magos y *muggles* no son unas fronteras etéreas, sino la forma en que éstas han sido suplantadas por determinadas *diferencias* (étnicas, culturales o, en el caso ficticio que nos atañe, referidas a la habilidad para practicar la magia) visibles y fácilmente identificables, cuya configuración institucional está encaminada a procurar la segregación de quienes las ostentan<sup>30</sup>. Antes ha sido asentado que la principal función que desempeñan las autoridades mágicas consiste en “impedir que los *muggles* sepan que todavía hay brujos y magos” porque “todos querrían soluciones mágicas para sus problemas” (PF, p. 61). La comunidad mágica justifica el desplazamiento social de los *muggles* respecto al peculiar bienestar que deriva de tales *soluciones* mediante la memoria histórica de los llamados “días oscuros” (AF, p. XX), esto es, aquella “época en que la gente tenía miedo a la magia, y los magos y las brujas sufrían persecución” (CS, p. 133). La ficción *potteriana* nos remonta así a los anales de la cacería de brujas, cuyos avatares han sido magníficamente resumidos por el antropólogo Marvin Harris:

Se estima que 500, 000 personas fueron declaradas culpables de brujería y murieron quemadas en Europa entre los siglos XV y XVII. Sus crímenes: un pacto con el diablo; largos viajes aéreos montadas en escobas; reuniones ilegales en aquelarres; adoración al demonio, besarle bajo la cola; copulación con incubos dotados de penes fríos como el hielo; copulación con súcubos, diablos femeninos. A menudo se agregaban otras acusaciones más mundanas: matar la vaca del vecino; provocar granizadas; destruir cosechas; robar y comer niños. No obstante, más de una bruja fue ejecutada exclusivamente por el crimen de volar por el aire para asistir a un aquelarre<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>29</sup> Behr, Kate, “‘Same-as-Difference’: Narrative Transformations and Intersecting Cultures in Harry Potter”, cit., p. 122.

<sup>30</sup> Cfr. De Lucas, Javier, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona, Icaria, 1996, p. 38.

<sup>31</sup> Harris, Marvin, *Cows, pigs, wars and witches. The riddles of culture*, Vintage, Nueva York, 1989, pp. 207 y ss.

Ya hemos comentado que Rowling cuenta que, merced a la persecución orquestada contra la comunidad mágica, en el año de 1692 el *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos* impuso una clandestinidad reglamentada sobre los magos y las magas, guardándolos a perpetuidad de “las miradas indiscretas de los *muggles*” (CS, p. 133). Las devastadoras consecuencias jurídico-políticas que siguieron a esta determinación (y, sobre todo, a su prolongación en el tiempo) no están explícitamente puntualizadas en la saga, aunque pueden inferirse de su propia trama. Susan Hall acierta al señalar que este secreto obligado necesariamente conlleva la definitiva exclusión de los *muggles* de la calidad de “seres” (*beings*) que, conforme indiqué en el capítulo V, faculta a ciertos integrantes de la comunidad mágica para participar como sujetos en la formulación de leyes<sup>32</sup>. Así, Arthur Weasley elabora una *Ley de Defensa de los Muggles* (CS, p. 191) que les constituye en *objeto* de protección jurídica, pero que no les concede agencia política alguna en cuanto *sujetos*. Por lo que respecta a los *muggles*, el Derecho imperante en la comunidad mágica bien puede definirse con el afortunado enunciado que Javier de Lucas adscribe a la juridicidad –presuntamente ficticia y, sin embargo, dotada de innegable actualidad– que subyace al mundo alucinado de *Blade Runner: guardián de la diferencia* no por virtud de su reconocimiento, sino merced a su negación mediante la fuerza<sup>33</sup>.

En el mundo mágico, tristemente, el Derecho ha sido constituido en coartada para la discriminación. Los magos y las magas han fincado su poder sobre la segregación de dos clases de sujetos diferentes: de un lado, aquellas criaturas mágicas a las que, como señalé en su oportunidad, les ha sido negado el disfrute de una libertad republicana; del otro, los *muggles*, cuya identidad ha sido secularmente deformada por el prejuicio que les tiñe a un mismo tiempo de exotismo y peligrosidad. Veamos, entonces, cómo es que, a semejanza de los *replicants* (*replicants*, en la traducción castellana) de *Blade Runner* –aquellos androides creados por la exuberante imaginación de Philip K. Dick, estremecedoramente humanos y, sin embargo, no reconocidos como tales–, los susodichos *muggles* representan los verdaderos *aliens* de la comunidad mágica: los *Otros* máximamente temidos porque, a pesar de los pesares, han sido capaces de infiltrarse una y otra vez entre los resquicios del secreto destinado a mantenerlos apartados de la magia<sup>34</sup>.

## 1.1. Introducción a los Estudios *Muggles*, o la inversión del Orientalismo

Emulando al célebre refrán estudiantil alusivo a la Universidad de Salamanca, podemos afirmar con relación al Colegio de Magia y Hechicería donde estudia Harry Potter: *Quod natura non dat, Hogwarts non prestat*. Las brujas y los brujos que son formados en dicha institución deben gozar de aptitudes congénitas para la magia, mismas que son descritas como un *fenómeno mental* (RM, p. 183). El propósito de Hogwarts consiste en instruir esas capacidades naturales, pero no puede crearlas (CBB, p. 90, nota al pie 4). La educación mágica simplemente afina unas habilidades que, antes o después, habrán de manifestarse en el individuo. Previamente he apuntado que el propio Harry, antes de tener cualquier noticia sobre sus vínculos con el mundo mágico, había utilizado inadvertidamente sus poderes cuando se encontraba en situaciones incómodas o peligrosas (PF, pp. 28 y 31-34). De manera similar, muchos años antes Dumbledore había advertido a un Lord Voldemort muy joven, pero consciente de su poder, que Hogwarts le enseñaría no sólo “a utilizar la magia”, sino también a ejercerla dentro de ciertos márgenes legales. “No eres el primero, ni serás el último”, comenta el veterano brujo al futuro líder de los mortífagos, “que no sabe controlar su magia” (MP, p. 260).

Un *muggle*, por consiguiente, no puede ser entrenado para convertirse en mago sencillamente porque carece de las aptitudes innatas para ello. La magia, advierte Dumbledore, no se crea “aprendiendo conjuros y agitando una varita mágica” (CBB, p. 90). Sin embargo, esto no es óbice para que en el seno de familias *muggles* nazcan personas con dotes para la magia. Tal es el caso de Hermione Granger, hija de una pareja de dentistas cuyo inusitado talento mágico lleva a Hagrid

<sup>32</sup> Cfr. Hall, Susan, “Justice in the wizarding world”, en AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.), *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005, p. 64.

<sup>33</sup> De Lucas, Javier, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2003, pp. 45 y ss. El filme comentado por De Lucas (dirigido por Ridley Scott), cabe recordar, está basado en un célebre relato distópico que es obra del escritor estadounidense Philip K. Dick. Para la elaboración del presente estudio he consultado la siguiente edición: *Do androids dream of electric sheep?*, Nueva York, Ballantine, 1982.

<sup>34</sup> Cabe precisar que el nombre *replicant* no aparece en la novela de Dick (donde se emplea la voz *android*), sino que es uno de los grandes aciertos de Hampton Fancher y David Peoples –ambos guionistas de la versión filmica– en cuanto enfatiza la irrelevancia de las diferencias entre los humanos y los androides, quienes son a fin de cuentas réplicas de aquéllos. Véase De Lucas, Javier, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, cit., p. 32.

a afirmar que “no han inventado un conjuro que nuestra Hermione no sea capaz de realizar” (CS, p. 104). Igualmente, es posible que una persona nacida en una familia de magos carezca de las habilidades para practicar la magia, como sucede con Argus Filch, el conserje de Hogwarts. Estos individuos, llamados *squibs* –vocablo que podríamos traducir como *burla* o *fiasco*– son, en palabras de Ron Weasley, “todo lo contrario a los magos de familia *muggle*”, aunque su número no sea tan abundante como el de éstos (CS, p. 129).

La razón detrás de esta azarosa distribución de la magia es muy sencilla: la comunidad mágica ha transigido largamente al mestizaje entre sus integrantes y los *muggles*, a quienes necesita para evitar un colapso demográfico<sup>35</sup>. “Si no nos hubiéramos casado con *muggles*”, constata escuetamente Ron, “nos habríamos extinguido” (CS, p. 105). Por mera lógica, empero, podemos deducir que semejantes uniones constituyen una seria amenaza contra la observancia del *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos* y, en esta medida, pueden conducir a tragedias personales y domésticas<sup>36</sup>. La historia de Lord Voldemort, precisamente, es un amargo producto de tales matrimonios mixtos: la madre del Señor Oscuro, Merope Gaunt, era una maga descendiente de la arruinada estirpe de Slytherin; su padre, Tom Riddle, un *muggle* rico y petulante al que “no le gustaba la magia”. Merope ocultó a Tom Riddle su ascendencia entre los magos y cuando, quizás con motivo de su embarazo, finalmente la confesó, éste decidió abandonarle en cuanto “supo lo que era ella”, según cuenta el propio Voldemort a Harry Potter (CF, p. 562; MP, pp. 208-209). Menos doloroso es el caso de Seamus Finnigan, un compañero de Harry en Gryffindor, quien resume sus antecedentes familiares en los siguientes términos (PF, p. 108):

Yo soy mitad y mitad [...] Mi padre es *muggle*. Mamá no le dijo que era una bruja hasta que se casaron. Fue una sorpresa algo desagradable para él.

*Una sorpresa algo desagradable (bit of a nasty shock)*, dice Seamus. En general, los *muggles* de nuestra época desencantada no creen en la magia –Arthur Weasley afirma que harían cualquier cosa “para negar la existencia de la magia, aunque la tuvieran delante de los ojos” (CS, p. 40)– de modo que, cuando se topan con ella, tienden a resistirla: el caso de la familia Dursley, que en su afán por preservar el universo causalmente explicado al que está acostumbrada insiste en reprimir brutalmente los poderes mágicos de Harry, es muy ilustrativo a este respecto<sup>37</sup>. No obstante, el inicial rechazo del señor Finnigan no derivó hacia una ruptura definitiva de su matrimonio. A partir de este dato, Susan Hall nos invita a imaginarnos cuántos casos similares a éste podrían presentarse. La cuestión no es tan absurda como en principio pudiera pensarse, puesto que es incuestionable que tanto el cónyuge *muggle* como sus allegados estarían informados sobre aspectos de la sociedad mágica que, conforme al mencionado *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos*, deberían mantenerse ocultos<sup>38</sup>.

Mientras sirvan para la *perpetuación de la especie*, la comunidad de los brujos y las brujas no tiene reparos en admitir *muggles* en su seno. La lógica tras esta determinación responde a una ambiciosa y, a la vez, siniestra pretensión *suma cero*: los *muggles* únicamente son tolerados mientras los magos los necesiten, y sólo en la medida en que éstos los requieran. Dicho en términos muy simples: en sus relaciones recíprocas, los magos únicamente pueden ganar, pero los *muggles* arriesgan perderlo todo. Al menor problema, existe la posibilidad de que sean expulsados definitivamente del mundo mágico mediante el cruento recurso del hechizo desmemorizante que les privaría de cualquier recuerdo sobre su vinculación con la cultura de la magia. El paralelo que el registro icónico de la narrativa *potteriana* ofrece con relación a las políticas migratorias al uso en el llamado Primer Mundo es innegable, toda vez que éstas suelen privilegiar como inmigrantes a quienes reúnan dos condiciones: primero, ser *útiles* en el mercado de trabajo y, segundo, ser fácilmente *integrables*, esto es, asimilables a la cultura del país de acogida<sup>39</sup>.

Los *muggles* aceptados en la comunidad mágica bien podrían representar una variante radicalizada del *Gastarbeiter*, el *trabajador invitado* sometido a una perpetua transitoriedad que debe conformarse con desempeñar la función que previamente le ha sido asignada, durante el

<sup>35</sup> Por esta interpretación se inclinan también Blake, Andrew, *The irresistible rise of Harry Potter*, Londres, Verso, 2002, pp. 104-105; y Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, p. 109.

<sup>36</sup> Cfr. Sterling-Folker, Jennifer y Folker, Brian, “Conflict and the Nation-State. Magical Mirrors of Muggles and Refracted Images”, en AAVV (Nexon, Daniel H. y Neumann, Iver, eds.), *Harry Potter and International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, p. 117.

<sup>37</sup> Véase Gupta, Suman, *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 86 y ss.

<sup>38</sup> Hall, Susan, “Justice in the wizarding world”, cit., pp. 65-66.

<sup>39</sup> De Lucas, Javier, “Sobre el papel del Derecho y el contrato político en el proyecto intercultural”, *Isonomía*, Octubre de 2003, p. 50.

tiempo que le ha sido señalado para ello. En este sentido, la narrativa *potteriana* está en plena sintonía con la literatura distópica reciente. En *The Children of Men* (1992), por ejemplo, Phyllis Dorothy James imagina un mundo en el que no ha nacido un solo ser humano a lo largo de veinticinco años. La población del Reino Unido envejece a pasos agigantados, de modo que el trabajo de los inmigrantes resulta indispensable para conservar el nivel de vida de los ciudadanos británicos. Bajo este contexto, únicamente acceden a dicho país *temporeros* (*sojourners*) que satisfagan ciertos “estrictos requisitos” –ser “fuertes”, estar “sanos” y no tener “antecedentes delictivos”– para que “hagan los trabajos sucios, limpien las alcantarillas, recojan la basura, cuiden a los incontinentes y a los ancianos”. Una vez que envejecen –a los sesenta años, para mayor exactitud– estos trabajadores simplemente son expulsados y devueltos a sus lugares de origen<sup>40</sup>. En ambos relatos, la barrera que separa a ganadores y perdedores en la ordenación política de la sociedad es *sobre todo cultural*, pues tanto los *muggles* de Rowling como los *temporeros* de James no son esencialmente distintos de quienes les consideran dóciles herramientas disciplinadas conforme a la lógica de un beneficio unilateral.

En el caso de las historias *potterianas*, la subordinación social de los *muggles* responde a la percepción que sobre ellos tienen los brujos y las brujas, que a su vez está fundada en –la expresión es de Javier de Lucas– un *fobotipo* que constituye a las personas sin aptitudes para la magia en potenciales *enemigos públicos*<sup>41</sup>. En última instancia, sólo el prejuicio funda la regla de discriminación hacia la cultura *muggle*. Paradójicamente, uno podría esperar que la comunidad mágica poseyera un conocimiento más o menos fidedigno sobre ésta dado el intenso intercambio existente entre ambos grupos. Hogwarts incluso ofrece a sus estudiantes una asignatura que constituye el modo de vida de quienes no poseen el don de la magia en objeto de análisis “desde el punto de vista de los magos”: Estudios *Muggles* (*PA*, p. 51). No obstante, al enmarcarse dentro de las aulas del colegio mágico el discurso entrelazado alrededor de la cultura *muggle* resulta transformado en una variante cómica del *orientalismo* según es entendido por Edward Said.

Bajo la voz *orientalismo* Said designa la avasalladora producción cultural –desde creaciones estéticas hasta documentos académicos o eruditos, pasando por los relatos de viajes– que ha servido a Occidente para fabricar, en contraste consigo mismo, un concepto de Oriente como espacio propio y radicalmente distinto. En opinión de Said, el *orientalismo* es una “distinción ontológica y epistemológica” establecida “entre ‘Oriente’ y (la mayor parte de las veces) ‘Occidente’” o, si se prefiere, “un estilo [discursivo] occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”<sup>42</sup>. El *orientalismo*, por consiguiente, representa una auténtica *disciplina* “mediante la cual Oriente fue (y es) abordado sistemáticamente como objeto de aprendizaje, descubrimiento y práctica”<sup>43</sup>.

La premisa básica del *orientalismo* radica en un pre-judicio muy simple: “la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y las culturas no europeas”<sup>44</sup>. Prácticamente desde la Edad Media, Europa a menudo ha afirmado su cultura ensalzándose a sí misma en detrimento del resto del mundo y, lo que es más grave aún, estando situada política o militarmente en un balance de fuerzas que la mayor parte de las veces le ha sido favorable. A partir de esta realidad histórica, Said muestra que el *orientalismo* no ha contribuido a la comprensión de los pueblos incluidos en su objeto de estudio, sino que más bien ha sido empleado para *capturarlos ontológicamente* o, dicho en forma más sencilla, para definir una supuesta *esencia* oriental expresada en un cuerpo de creencias y esquemas sumamente vagos (por ejemplo, las ideas de “sensualidad”, “tendencia al despotismo”, o “mentalidad aberrante”) que convirtieron a Oriente en “un escenario que requería la atención, la reconstrucción e incluso la redención occidental”<sup>45</sup>.

Los juicios valorativos –a menudo presentados como *verdades* descriptivas– que el *orientalismo* provee a Occidente ciertamente han tenido un fuerte impacto sobre la práctica política internacional en tanto llegaron a constituir categorías intelectuales destinadas a facilitar la labor *civilizadora* de una cáfila de *apóstoles* (lo mismo religiosos que laicos) de la cultura europea. Said

<sup>40</sup> James, P. D., *The children of men*, Londres, BCA, 1992, pp. 56-57.

<sup>41</sup> De Lucas, Javier, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, cit., p. 50. De hecho, los *squibs* no gozan mejor fortuna que los *muggles* en el seno de la comunidad mágica, donde son abiertamente considerados “individuos de segunda clase” (*RM*, p. 139).

<sup>42</sup> Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1979, pp. 2-3.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 7. Para un análisis breve y a la vez sustancioso de esta cuestión, es recomendable asimismo la lectura de Dussel, Enrique, “Beyond eurocentrism: The world-system and the limits of modernity”, en AAVV (Jameson, Fredric y Miyoshi, Masao, eds.), *The cultures of globalization*, Londres, Duke University Press, 1998, pp. 3-31.

<sup>45</sup> Said, Edward, *Orientalism*, cit., pp. 205-206.

las resume en cuatro dogmas fundamentales: primero, la presunción de una diferencia absoluta y sistemática entre un Occidente “racional, desarrollado, humano y superior”, y un Oriente “aberrante, subdesarrollado e inferior”; segundo, la prioridad conferida a las “abstracciones sobre Oriente” y, en especial, a aquellas basadas “en textos que representan a una civilización oriental ‘clásica’” (por ejemplo, una *Arabia* o un *Extremo Oriente* representados en forma monolítica) frente al “testimonio directo de las realidades orientales modernas”; tercero, la afirmación de un Oriente “eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo” que, por consiguiente, requiere “un vocabulario generalizado y sistemático” para ser descrito “desde un punto de vista occidental”; y cuarto, la percepción de Oriente como “una entidad que hay que temer (el peligro amarillo, las hordas de mongoles, los dominios morenos) o que hay que controlar (por medio de la pacificación, de la investigación y el desarrollo o de la ocupación manifiesta cuando sea posible)”<sup>46</sup>.

A modo de muestra, me gustaría destacar entre los productos culturales del orientalismo contemporáneo –puesto que recoge los cuatro dogmas antedichos– el cómic titulado *300*, una *hollywoodense* reconstrucción de la histórica batalla de las Termópilas (480 a. C.) elaborada por el dibujante estadounidense Frank Miller<sup>47</sup>. Miller afirma reiteradamente que la oligarquía espartana luchó en las Termópilas por preservar a Grecia (en su totalidad) del despotismo persa, y así obsequiar al mundo futuro “la única esperanza para la razón y la justicia”<sup>48</sup>. Sobre esta línea argumental, llega a atribuir a Leónidas, el soberano espartano, una condena de “las viejas, tristes y estúpidas maneras” de “Jerjes y toda criatura como él”, así como la previsión del advenimiento de una “nueva era” en la que prevalecería el imperio de las leyes<sup>49</sup>. Es cierto que no podemos pedir a *300* que redima prejuicios que se remontan a Esquilo, pero la imprecisión histórica del relato alcanza extremos francamente cómicos: como es sabido, Aristóteles equiparó la monarquía espartana con un *generalato ilimitado y vitalicio*<sup>50</sup>, de modo que difícilmente podemos atribuir a Leónidas una defensa *avant-garde* del principio de legalidad.

El núcleo moral de la historia re-contada por Miller parece extraído de una campaña para motivar *marines*: el único provecho que los espartanos saben obtener de su condición de *hombres libres* es la brutalidad. Desde el punto de vista del dibujante, Leónidas demostró a los siglos venideros que trescientos caballeros cargados de testosterona son más valiosos que todos los *pueblos atrasados* reunidos: “rescatamos un mundo de las viejas, oscuras, estúpidas costumbres”, afirma ufano uno de sus imaginarios sobrevivientes de las Termópilas<sup>51</sup>. En contraste, los persas consienten mansamente el señorío de un tirano y (¿cómo puede ser de otro modo?) combaten por fanatismo<sup>52</sup>. *Contra natura*, usan demasiada ropa (los espartanos, en cambio, son gozosos practicantes del nudismo)<sup>53</sup>. Su rey, Jerjes, es un coloso afeminado, plagado de *piercings* que asoman en los sitios más inconvenientes<sup>54</sup>. La conclusión es obvia: Occidente no sólo es bastión exclusivo de la racionalidad y la libertad, sino que también ha sido siempre más *macho*.

*300*, por supuesto, hace honor a su condición caricaturesca, pero el trasfondo orientalista que le anima debe ser ponderado con sumo cuidado. El orientalismo es uno entre muchos otros procesos ideológicos que han sido encauzados (según la fórmula que, inspirada en Said, acuñaran Michael Hardt y Antonio Negri) para *producir alteridad*, esto es, para definir cualquier persona extraña al ámbito occidental no sólo en términos físicos y territoriales, sino también morales e intelectuales, con miras a la distribución de derechos y privilegios<sup>55</sup>. Durante siglos, las alteridades así establecidas han justificado la voluntad de Occidente para controlar, dominar o gobernar al *Otro*, ese ser humano ajeno e insólito que gradualmente fue *producido* –delimitado y representado– mediante un discurso en que era descrito “como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y se examina (como en un currículum), que se corrige (como en una escuela o una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología)”<sup>56</sup>. La dialéctica que sigue a la fabrica-

<sup>46</sup> *Idem*, pp. 300-301.

<sup>47</sup> La pertinencia del adjetivo se hace patente en cuanto consideremos que, en el año 2007, el director Zack Snyder convirtió la reelaboración de dicho episodio diseñada por Miller en un éxito de taquilla.

<sup>48</sup> Miller, Frank, *300*, Milwaukie, Dark Horse Comics, mayo de 1998, vol. 1, pp. 23-24. Véase también el volumen 3, correspondiente a julio de 1998, pp. 19-20.

<sup>49</sup> *Idem*, septiembre de 1998, vol. 5, pp. 11-12.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1285a.

<sup>51</sup> Miller, Frank, *300*, cit., vol. 5., pp. 43-44.

<sup>52</sup> *Idem*, vol. 3, pp. 7-12.

<sup>53</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 25-26.

<sup>54</sup> *Idem*, agosto de 1998, vol. 4, pp. 15-16.

<sup>55</sup> Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 124-126.

<sup>56</sup> Said, Edward, *Orientalism*, cit., p. 40.

ción de este sujeto diferente es simple y, al mismo tiempo, tremendamente eficaz desde el punto de vista político: el *Otro* es reputado malo o salvaje, a raíz de lo cual la propia bondad y civilidad resultan refrendadas<sup>57</sup>.

La producción de alteridad precede y acompaña al imperialismo en tanto configura la noción de “territorios y pueblos [que] *requieren* e imploran dominación”<sup>58</sup>. Iris Marion Young inclusive agrupa los procesos sociales que aquélla abarca bajo el concepto de *imperialismo cultural*, mismo que “conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma” al tiempo que los miembros de los grupos subordinados son “señalados conforme a estereotipos” y convertidos en “seres extraños, desviados” que se hallan “marcados por una esencia”<sup>59</sup>. El mundo aparece así repartido, como ironizara Jean Paul Sartre, entre *seres humanos* e *indígenas*: los primeros, *poseedores del Verbo*; los segundos, únicamente autorizados a *tomarlo prestado*<sup>60</sup>. Una empresa colonial limpia de toda culpa, en efecto, exige la división de la humanidad en compartimientos desiguales: acá, entre *nosotros*, la razón y la virtud; allá, con *ellos*, la barbarie y la depravación. Insatisfechas con el provecho económico obtenido de la explotación de las regiones y los pueblos sometidos, las numerosas aventuras imperiales emprendidas por Occidente aspiraron también a constituirse en benevolentes *missions civilisatrices* impulsadas por un peculiar afán salvífico que fuera genialmente desnudado por Joseph Conrad en *Heart of Darkness*:

La conquista de la tierra, que primordialmente significa arrebatarla a quienes tienen un color de piel diferente o unas narices ligeramente más aplastadas que nosotros, no es algo atractivo cuando uno la observa con detenimiento. Sólo la redime la idea. Una idea que la respalde; no una pretensión sentimental, sino una idea, y una fe desinteresada en la idea: algo que puede izarse para, después, inclinarse ante ello y ofrecerle un sacrificio...<sup>61</sup>

Uno de los aspectos más perturbadores de la narrativa *potteriana* reside precisamente en la desvalorización de la propia cultura tecnológica occidental dentro de la lógica maniquea de la producción de alteridad. “Un *muggle*”, instruye Hagrid a Harry tras revelar sus lazos con el mundo mágico, “es como llamamos [los magos] a la gente no-mágica”. A continuación, el gigante añade: “Y tuviste la mala suerte de crecer en una familia de los más grandes *muggles* que haya visto” (*PF*, p. 51)<sup>62</sup>. Los integrantes de la familia Dursley, por supuesto, no despiertan siquiera un ápice de simpatía, pero llama la atención que semejante juicio de desvalor no esté circunscrito a quienes maltrataron durante una década al protagonista de la serie, sino que se haga extensivo a todas las personas que carecen de poderes mágicos. Al igual que Occidente, la comunidad mágica ha estructurado una visión política que dispone la sutil frontera que le distancia de las sociedades *muggles* en forma de *identidades innegociables*: la producción de alteridad segmenta la realidad al acentuar la diferencia entre lo familiar (*nosotros*) y lo extraño (*ellos*), que por regla general resulta solidificado en un marco conceptual que le reduce a una irrecusable inferioridad.

La ordenación del mundo resultante de la producción de alteridad asienta así una separación insalvable entre los diferentes en la que sólo uno de los involucrados –el más fuerte en la relación desigual– posee la prerrogativa para relacionarse con el *Otro*<sup>63</sup>. “No, mejor que [los *muggles*] nos dejen tranquilos” (*PF*, p. 61), sentencia en este sentido Hagrid. Los magos se conceden la libertad de penetrar y dar forma y significado a la cultura *muggle* pero, a la inversa, el *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos* impide ya no digamos un conocimiento recíproco, sino incluso una aproximación medianamente empírica a aquélla. Tal como adelanté algunos párrafos atrás, los Estudios *Muggles* están integrados por una colección de tópicos poco rigurosos o abiertamente erróneos sobre las sociedades no-mágicas que están recogidos en libros con títulos pom-

<sup>57</sup> Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Empire*, cit., p. 127.

<sup>58</sup> Cfr. Said, Edward, *Culture and imperialism*, Londres, Vintage, 1994, p. 9.

<sup>59</sup> Young, Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, cit., p. 59.

<sup>60</sup> Sartre, Jean Paul, “Préface”, en Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, París, La Découverte, 2002, p. 17.

<sup>61</sup> Conrad, Joseph, *Heart of Darkness and other stories*, Hertfordshire, Wordsworth, 1995, pp. 6-7. Para un examen de la compleja aproximación a las ideas imperialistas que Conrad realiza en esta obra, véase Said, Edward, *Culture and imperialism*, cit., pp. 19 y ss.

<sup>62</sup> En este punto, la traducción castellana es enteramente fiel a la versión en inglés: “‘A Muggle’, said Hagrid, ‘it’s what we call nonmagic folk like them. An’ it’s your bad luck you grew up in a family o’ the biggest Muggles I ever laid eyes on’”. Rowling, J. K., *Harry Potter and the Sorcerer’s Stone*, Nueva York, Scholastic, 1998, p. 53.

<sup>63</sup> Cfr. Said, Edward, *Orientalism*, cit., pp. 43-44.

posos como *Vida doméstica y costumbres sociales de los muggles británicos* (PA, p. 222). El precario conocimiento que los brujos y las brujas poseen sobre los *muggles* es a menudo burlescamente ilustrado en las incontables confusiones que se suscitan en torno a los usos en el vestido: sabemos, por mencionar un par de ejemplos, que durante los Mundiales de *Quidditch* un anciano mago viste un “camisón largo estampado” porque ignora que se trata de una prenda femenina (CF, pp. 80-81); o que Tiberius Ogden, un funcionario del Ministerio, intenta pasar desapercibido en un poblado *muggle* enfundado en “una levita y polainas encima de un traje de baño de cuerpo entero a rayas” (MP, p. 196).

Similarmente, Ron ignora cómo emplear el teléfono y se embrolla al intentar referirse al aparato, nombrándolo “felétono” (PA, pp. 9 y 356)<sup>64</sup>. Incluso su padre, Arthur Weasley, cuyo trabajo consiste básicamente en manipular objetos *muggles*, desconoce el funcionamiento de “cosas tales como los enchufes o el sistema de correos” (CS, p. 43). La explicación que Harry le ofrece sobre estas materias se revela a la postre infructuosa: un par de años después su esposa, Molly Weasley, envía a Privet Drive una carta cuyo sobre “estaba cubierto de sellos salvo un trocito, delante” en que “había consignado en letra diminuta la dirección de los Dursley” (CF, p. 35). La supina ignorancia de la familia Weasley con relación a la cultura *muggle* es tanto más alarmante cuanto representan a los magos más auténticamente respetuosos con ella. Según declara la señora Weasley, durante la administración de Cornelius Fudge el interés de su marido por los *muggles* le ha mantenido relegado en el Ministerio, toda vez que el ministro de magia “opina que carece del adecuado orgullo de mago” (CF, p. 616).

Parafraseando a Edward Said, por tanto, cabe afirmar que la comunidad mágica ha construido una identidad *muggle* corregida y penalizada por su radical alteridad respecto al dominio de la magia. Puesto que los magos están interesados no tanto en reflejar fielmente la cultura *muggle* cuanto en *representarla para sí mismos*, el saber deformado que han construido en torno a dicha cultura ha sustituido la propia realidad *muggle*<sup>65</sup>. Lo grave es que esta trampa epistemológica resulte categórica en la definición de las relaciones entre ambos grupos. Con el pretexto de las cacerías de brujas, la sociedad mágica erigió a los *muggles* en personificaciones del terror y la devastación, portadores de una ridícula pero a la vez temible *otredad* que exige ser separada y controlada. Esta amenaza, sin embargo, es más simbólica que real, como lo revela un trozo de cierto texto sobre Historia de la Magia que leemos a través de los ojos de Harry:

En la Edad Media, los no magos (comúnmente denominados *muggles*) sentían hacia la magia un especial temor, pero no eran muy duchos en reconocerla. En las raras ocasiones en que capturaban a un auténtico brujo o bruja, la quema carecía en absoluto de efecto. La bruja o el brujo realizaba un sencillo encantamiento para enfriar las llamas y luego fingía que se retorció de dolor mientras disfrutaba del suave cosquilleo. A Wendelin la Hechicera le gustaba tanto ser quemada que se dejó capturar no menos de cuarenta y siete veces con distintos aspectos (PA, pp. 7-8).

Extraña entonces que el temor que los *muggles* profesan a la magia, pese a su colosal ineficacia práctica, hubiese servido como coartada para instaurar un imaginario de *emergencia social* jurídicamente sancionado mediante el *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos*. Susan Hall sugiere que el libro que sirve a nuestro héroe para la elaboración de un trabajo escolar significativamente titulado “La inutilidad de la quema de brujas en el siglo XIV” (PA, p. 7) entraña un esfuerzo de revisionismo histórico encaminado a ocultar que, por la simple fuerza de los números, la persecución *muggle* implicó para la comunidad mágica un peligro mayor del que ésta se encuentra dispuesta a admitir<sup>66</sup>. En sus comentarios al cuento titulado “El mago y el cazo saltarín” (atribuido a Beedle el Bardo), Dumbledore incluso hace un guiño en esta dirección al reconocer que, aunque “los magos y las brujas verdaderos eran expertos en huir de la hoguera, del tajo y la horca”, algunos integrantes de la comunidad mágica fueron efectivamente sacrificados por los *muggles*. Tal fue el caso de Sir Nicholas de Mimsey-Porpington, a quien “despojaron de su varita” antes de encerrarlo en una mazmorra, inhabilitándolo así para evitar su ejecución mediante la magia. “[M]uchas familias de magos”, anota asimismo Dumbledore, “perdieron a sus miembros más jóvenes, cuya incapacidad para controlar sus poderes mágicos los convertía en presas fáciles para los cazadores de brujas *muggles*” (CBB, p. 30, nota al pie 1).

<sup>64</sup> *Fellytone* en la versión inglesa. Véase Rowling, J. K., *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, Nueva York, Scholastic, 1999, p. 431.

<sup>65</sup> Cfr. Said, Edward, *Orientalism*, cit., p. 67.

<sup>66</sup> Hall, Susan, “Justice in the wizarding world”, cit., p. 65.

Sin embargo, otros pasajes del relato parecen confirmar la veracidad de la relación histórica hilvanada por Adalbert Waffling, ficticio autor del aludido manual que Harry utiliza como fuente para la redacción de su ensayo. Por regla general, la magia confiere a aquel que conoce sus secretos una superioridad estratégica virtualmente inaccesible a los *muggles*. Quien posee el don de la magia, por ejemplo, nada tiene que temer de los revólveres, que son definidos por *El Profeta* como *varitas de metal* (sic) que “los *muggles* utilizan para matarse entre ellos” (PA, p. 36). Nótese que la capacidad letal de las armas de fuego se muestra limitada a las personas privadas de facultades mágicas. En idéntica situación se encuentran los últimos adelantos tecnológicos. Hermione comenta con Ron y Harry que “todos esos sustitutos de la magia que usan los *muggles* (electricidad, informática, radar y todas esas cosas) no funcionan en los alrededores de Hogwarts” debido a que “hay demasiada magia en el aire” (CF, p. 480).

Susan Hall, por consiguiente, yerra al definir el dilema de fondo que los *muggles* plantean a la comunidad mágica: no interesan tanto los *daños reales* que aquéllos hubiesen infligido a ésta durante las cacerías de brujas como la mera *impresión de inseguridad* que generan entre sus integrantes, a partir de la cual es posible justificar la vigencia del *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos*. Parafraseando a Henry Cutler Wolfe, los *muggles* encarnan para la sociedad de los magos y las magas una auténtica variante de *dinamita humana*<sup>67</sup>. Me explico: el estado permanente de *emergencia social* en que vive inmersa la comunidad mágica es posible merced a la asociación de la diferencia –en este caso, la ausencia de habilidades mágicas– con una supuesta *amenaza*, cuya eliminación es confiada a la exclusión del colectivo que simboliza el riesgo.

Sin embargo, los *muggles* no son excluidos del mundo mágico porque representen un verdadero peligro para éste, sino más bien porque, como dice Hagrid, los magos prefieren vivir *tranquilos*, libres de la pesadumbre que podrían producirles las necesidades de millones de seres humanos dependientes de los imperfectos y costosos recursos que la tecnología ofrece. “¡Que los *muggles* se las arreglen sin nosotros!” es el “lema” que, según refiere Dumbledore, asumieron múltiples magos y magas desde principios del siglo XV (CBB, pp. 29-30). Nuevamente cabe, en consecuencia, establecer un paralelo entre el tratamiento que las autoridades mágicas dispensan a los *muggles* y las políticas migratorias que presentan al inmigrante como un problema de *orden público*, relacionándole con toda suerte de males sociales: por ejemplo, la competencia en el mercado de trabajo, la inseguridad ciudadana o la destrucción de la identidad cultural del país que les acoge<sup>68</sup>.

La patología de la discriminación contamina así todos los aspectos de las relaciones entre *muggles* y magos. Para conservar el secreto que hipotéticamente le protege, de vez en cuando la comunidad mágica erige a las autoridades *muggles* en agentes de sus propios intereses sin que éstas, por su parte, tengan mucho margen para cuestionar, negociar u oponerse a las providencias dictadas desde aquélla. Rowling nos informa que el ministro de magia usualmente se muestra ante el “primer ministro *muggle*” –o su equivalente, habremos de matizar nosotros– que se encuentre “en activo” (MP, p. 14). La relación entre ambos funcionarios, empero, dista de ser cordial o cuando menos meramente respetuosa. Basados en su autocomplaciente visión de la humanidad, los miembros de la comunidad mágica atribuyen a los *muggles* –sin distinción de raza, nacionalidad o jerarquía– idéntica presunción de rusticidad. En el corazón mismo de Occidente, el primer ministro *muggle* del Reino Unido soporta con disgusto que sus homólogos en la comunidad mágica lo inviten a “sentarse en su propio despacho” y a beber “su propio whisky” (MP, p. 15); que, contra su voluntad, designen miembros de su gabinete (MP, p. 23)... que, en fin, pese a la alta responsabilidad inscrita en su cargo le traten continuamente como a un “ignorante colegial” (MP, p. 12).

Hermione Granger, con su característica agudeza, diagnostica que la mayoría de los conflictos sociales que aquejan a la comunidad mágica provienen “de esa horrible tendencia de los magos a considerarse superiores al resto de las criaturas” (OF, p. 181). La *cuestión muggle* es, con mucho, el aspecto más violento de tal propensión en tanto constituye el detonante de una auténtica guerra civil en la comunidad mágica. Lord Voldemort y los mortifagos simplemente llevan hasta sus últimas consecuencias la prevención de los brujos y las brujas contra el colectivo *muggle*, y reclaman una *limpieza* radical que, por una parte, elimine definitivamente su influencia en los asuntos que conciernen a la magia y, por otra, permita a la comunidad mágica abandonar el escondrijo en el que la tiene confinada el *Estatuto Internacional para el Secreto de los Brujos*. De

<sup>67</sup> Cfr. Wolfe, Henry Cutler, *Human dynamite. The story of Europe's minorities*, Nueva York, The Foreign Policy Association, 1939.

<sup>68</sup> Cfr. De Lucas, Javier, *Puertas que se cierran*, cit., pp. 19-20.

este modo, el mundo mágico representa fehacientemente el profundo nexo que existe entre el reconocimiento paritario de derechos y la igualdad y, a la inversa, entre la desigualdad de derechos y el racismo. El ascenso de Voldemort, a fin de cuentas, perfila narrativamente que, tal cual indica Luigi Ferrajoli, del mismo modo que la igualdad en derechos genera el respeto hacia el otro que es distinto por cualquier motivo, la desigualdad en derechos genera la imagen del otro como desigual, es decir, como alguien “inferior en el plano antropológico, precisamente por ser inferior en el plano jurídico”<sup>69</sup>.

## 1.2. Eichmann en Hogwarts, o el ideal (mortífero) de la pureza de sangre

La palabra *muggle* fue adicionada al *Oxford Dictionary of English* en el año 2003. Los dos sentidos que le fueron atribuidos en su reaparición –puesto que el término en cuestión ya había sido incluido en ediciones anteriores de dicho diccionario, aunque con significaciones distintas vinculadas a voces del inglés antiguo– están relacionados expresamente con la obra de J. K. Rowling: al día de hoy, *muggle* designa, primero, una “persona no familiarizada con una actividad o técnica particulares”; y, segundo, un individuo “absolutamente carente de formación, entendimiento o destreza”<sup>70</sup>. La impronta de inferioridad inherente a la condición *muggle* marcó así su *debut oficial* en el idioma inglés.

El inglés, empero, reaccionó tardíamente al fenómeno cultural *potteriano*. La esencial subordinación de los *muggles* ya había sido hecha evidente en otros idiomas. Entre las numerosas traducciones de las que han sido objeto las historias *potterianas*, cuando menos un par –la neerlandesa y la italiana– dan cuenta de la inferior condición antropológica de los *muggles*. En neerlandés, éstos son conocidos como *dreuzels*, término que puede ser referido a las poco halagüeñas voces *treuzel* (alusiva a las personas incompetentes para conducir responsablemente sus propias vidas o jurídicamente incapaces), *dreumes* (pequeño, enano) o *dreutel* (torpe)<sup>71</sup>. La versión italiana es todavía más explícita y adjudica a los *muggles* el apelativo *babbani*, evidentemente enraizado en la locución *babbeo* (bobo, papanatas)<sup>72</sup>. En uno y otro caso, la lectura del registro icónico realizada por los traductores parece mostrar que las relaciones entre la comunidad mágica y los *muggles* están presididas por las dos condiciones genéricas mediante las cuales William Julius Wilson definió el racismo en cuanto ideología de dominación: primero, la creencia en que un grupo designado por sus atributos físicos es biológica o culturalmente inferior y, segundo, el uso de tal creencia para racionalizar y normalizar el tratamiento que el grupo así reputado recibe en una sociedad determinada<sup>73</sup>.

En el capítulo V mencioné que, durante el proceso constituyente de la comunidad mágica, algunos *extremistas* propusieron clasificar a los *muggles* como “bestias”. Dados los propios antecedentes del debate constitucional, esta posición implicaba no reconocer en ellos una mínima inteligencia para comprender cualquier norma<sup>74</sup>. No debe extrañarnos, entonces, que considerables sectores de la comunidad mágica no vean con buenos ojos el mestizaje entre magos y *muggles*. La idea de un contraste entre razas superiores e inferiores generalmente conlleva cierta preocupación por evitar la mezcla entre ambas, que desde tales presupuestos sólo puede traer aparejada la degeneración de las primeras. Como en muchos otros ámbitos, los magos y las magas no constituyen una excepción a este respecto, de modo que la apología de la *pureza de sangre* (o, dicho en términos negativos, la aversión hacia el mestizaje) no les resulta en absoluto extraña.

<sup>69</sup> Ferrajoli, Luigi, “Derechos fundamentales”, en *Derechos y garantías*, cit., p. 58.

<sup>70</sup> Textualmente, las definiciones inglesas del sustantivo *muggle* son las siguientes: primero, “a person who is not conversant with a particular activity or skill”; y, segundo, “[person with] no background, understanding, or aptitude at all”. En cuanto a sus orígenes, el diccionario aclara que el término surgió en la década de 1990 a raíz de las novelas de Harry Potter escritas por J. K. Rowling, en las que es empleado para designar “una persona sin poderes mágicos” (*a person without magical power*). Véase *Oxford Dictionary of English*, 2ª ed. revisada, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 1152.

<sup>71</sup> Rowling, J. K., *Harry Potter en de Steen der Wijzen*, trad. neerlandesa de Wiebe Buddingh', Ámsterdam/Amberes, De Harmonie, 2005, p. 42.

<sup>72</sup> Rowling, J. K., *Harry Potter e la Pietra Filosofale*, trad. italiana de Marina Astrologo Romanzo, Milán, Salani, 2001, p. 53.

<sup>73</sup> Cfr. Wilson, William Julius, *Power, racism and privilege. Race relations in theoretical and sociohistorical perspectives*, Nueva York, The Free Press, 1976, pp 29 y ss. En términos análogos, véase Kleg, Milton, *Hate, prejudice and racism*, Albany, State University of New York, 1993, p. 95.

<sup>74</sup> Véase *supra*, inciso 5.3.1.

Peor aún, aquellos individuos con orígenes *muggles* dotados para la magia representan –siempre desde las mencionadas premisas– una ruptura del orden *natural* que supuestamente confiere supremacía racial a los magos. En contraste con los magos *puros*, los descendientes de *muggles* son designados por quienes suscriben este ideario como “los sangre sucia” (*mud-bloods*). A raíz de la primera ocasión en que Draco Malfoy denigra a Hermione Granger en tales términos (CS, p. 101), Ron (tras intentar defenderla infructuosamente) explica el sentido de dicha expresión de la siguiente forma:

Es lo más insultante que se le podría ocurrir [...] *Sangre sucia* es un nombre realmente repugnante con el que llaman a los hijos de *muggles*, ya sabes, de padres que no son magos. Hay algunos magos, como la familia de Malfoy, que creen que son mejores que nadie porque tienen lo que ellos llaman *sangre limpia* [...] Es un insulto muy desagradable de oír [...] Es como decir “sangre podrida” o “sangre vulgar” (CS, pp. 104-105)<sup>75</sup>.

Históricamente, incluso los magos y las magas de *sangre limpia* que han confraternizado con *muggles* han sido con frecuencia marginados dentro de la comunidad mágica y cubiertos con epítetos tales como “comefango” (*mudwallower*), “chupaboñigas” (*dunglicker*) o “lamemugre” (*scumsucker*). Dumbledore relata que, en 1675, Brutus Malfoy –a la sazón director de *El Brujo en Guerra* (*Warlock at War*), un periódico anti-*muggles*– publicó un texto panfletario donde afirma con toda certeza que “todo mago que simpatice con la sociedad de los *muggles* tiene una inteligencia pobre y una magia tan débil y lamentable que sólo puede sentirse superior cuando se encuentra rodeado por porqueros *muggles*”. Según este ancestral miembro de la familia Malfoy, “[n]o existe una señal más indudable de magia débil que tener debilidad por los seres no mágicos y codearse con ellos” (CBB, pp. 32-33).

Aunque sin el soporte de un consenso unánime, entre los círculos *supremacistas* que alberga la comunidad mágica permanecen vigentes los añejos principios que informaron las categorías raciales postuladas por Joseph Arthur de Gobineau, padre del *racismo* tal como le conocemos hoy en día<sup>76</sup>. Es cierto que éste se interesó fundamentalmente por el color de la piel (aunque aderezado con consideraciones antropológicas y lingüísticas), mientras que aquéllos centran sus aprensiones raciales exclusivamente en el don de la magia. No obstante, la idea que motiva las tesis postuladas por uno y otros es virtualmente idéntica: la civilización (o la magia) es obra fundamental de una raza; la decadencia de las civilizaciones (o de la magia) es debida a la degeneración de la raza, y la degeneración de la raza es provocada por la *mezcla de sangres*.

Gobineau, en efecto, apunta en su obra cumbre, titulada *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), que “existen diferencias sensibles en el valor relativo de las razas humanas”<sup>77</sup>. La humanidad, sostiene Gobineau, está dividida en tres grandes grupos: la brutal, sensual y cobarde raza negra; la débil, mediocre y materialista raza amarilla; y la perspicaz, energética y valiente raza blanca<sup>78</sup>. Esta última, afirma Gobineau, posee originariamente “el monopolio de la belleza, de la inteligencia y de la fuerza”, y como tal es la única capaz de producir auténtica civilización<sup>79</sup>. Entre los blancos Gobineau atribuye las mayores virtudes a los arios, integrantes de *la más noble familia humana*<sup>80</sup>. La superioridad de los arios radica no solamente en sus portentosas dotes físicas, sino en “su inteligencia y su energía”, facultades ambas que les permiten acceder a “una moralidad infinitamente más alta” que aquélla prevaleciente entre los “individuos de las especies inferiores”, aunque bajo “el curso ordinario de las cosas” tanto unos como otros sean capaces de cometer “actos reprobables”<sup>81</sup>.

Gobineau percibe a cada colectivo humano como una especie de matriz donde se decantan o combinan las características de cada raza. La mezcla de sangre (*mélange du sang*) forma “nuevas originalidades distintas”: por ejemplo, el “genio artístico” que en principio fue “igualmente ajeno a los tres grandes tipos”, sólo surgió a raíz de la unión entre blancos y negros. Sin embargo,

<sup>75</sup> En la versión original en inglés, las expresiones sinónimas señaladas por Ron son, respectivamente, “*dirty blood*” y “*common blood*”. Cfr. Rowling, J. K., *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Nueva York, Scholastic, 1999, p. 116.

<sup>76</sup> He adaptado libremente al castellano el vocablo inglés *supremacism*, que designa las ideologías fundadas sobre la convicción de que un grupo humano particular (por razón de género, raza, religión o cualquier característica análoga) es superior a los demás, cualidad que confiere a quienes se identifican con él potestad para dominar a quienes le resultan ajenos.

<sup>77</sup> De Gobineau, Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2a ed., París, Firmin-Didot, 1884, vol. 1, p. 34.

<sup>78</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 214-217.

<sup>79</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 219-220.

<sup>80</sup> *Idem*, vol. 1, p. 267.

<sup>81</sup> *Idem*, vol. 2, p. 364.

Gobineau considera que el ennoblecimiento de las *razas inferiores* “no compensa ni repara” en forma alguna la degradación de “los grandes”, quienes en todo caso ofrecen “una imagen más brillante y más noble de la humanidad” que cualquier mestizo<sup>82</sup>. La *especie blanca* ha perdido su primado en sucesivas mezclas. Taciturno, Gobineau describe patéticamente los derroteros que condujeron a su paulatina corrupción:

Después de haber pasado la edad de los dioses, donde era absolutamente pura; la edad de los héroes, donde las mezclas fueron moderadas en fuerza y número; la edad de las noblezas, donde las facultades, grandes todavía, no fueron renovadas por el agotamiento de las fuentes, se encaminó más o menos prontamente, dependiendo de los lugares, hacia la confusión definitiva de todos sus principios, como consecuencia de sus uniones heterogéneas. Por consiguiente, ahora no está representada más que por híbridos; quienes ocupan los territorios de las primeras sociedades mixtas naturalmente han tenido el tiempo y las oportunidades para degradarse aún más<sup>83</sup>.

La degradación de la raza blanca, piensa Gobineau, ha comprometido el destino de la humanidad entera. La igualación entre personas esencialmente desiguales que resulta de la mezcla de sangres es una *triste herencia* para las generaciones futuras. Disuelto en una proporción de dos a uno respecto a las razas inferiores, el “principio blanco” está llamado “al último término de la mediocridad en todos los géneros: mediocridad de fuerza física, mediocridad de belleza, mediocridad de aptitudes intelectuales”<sup>84</sup>. La desaparición de la pureza en la raza blanca es signo inequívoco de la próxima extinción del ser humano. Gobineau calcula la duración de “la dominación del hombre [sic] sobre la tierra” en un periodo total que abarca entre doce y catorce mil años, divididos en dos periodos: “uno, que ha pasado, habrá visto, habrá poseído la juventud, el vigor, la grandeza intelectual de la especie; el otro, que ha comenzado, conocerá la marcha desfalleciente hacia la decrepitud”<sup>85</sup>.

Pregonera de una desesperación inusitada entre el optimismo generalizado del siglo XIX, la teoría racial de Gobineau no alcanzó gran popularidad sino hasta el término de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, sus tesis ya apuntan hacia el giro ideológico que provocó la debacle de las democracias liberales europeas durante el periodo de entreguerras. Tal como lo hace notar Hannah Arendt, si la raza (y su mezcla) son determinantes en las aptitudes de cada individuo, sobre la base de sus cualidades raciales los hombres y las mujeres descendientes de los *mejores* linajes están legitimados para reclamar una posición aventajada en la sociedad. En lugar de los príncipes del *ancien régime*, una *raza de príncipes* –formada por quienes aún tuviesen una mayor proporción de sangre aria corriendo por sus venas– está llamada a reivindicar los derechos correspondientes a su innata superioridad<sup>86</sup>. Así, la idea de la supremacía racial de los arios encuentra casi espontáneamente un complemento ideológico en la doctrina de la supervivencia del más apto postulada por el *darwinismo social*, cuya formulación *clásica* debemos a Herbert Spencer:

La naturaleza insiste tanto en la adecuación entre el carácter mental y las circunstancias, como lo hace respecto a la adecuación entre el carácter físico y las circunstancias; y los defectos radicales son causa de muerte tanto en un caso como en el otro. En las generalizaciones de la filosofía, aquel que por su propia estupidez, vicio u holgazanería acarrea la pérdida de su vida debe catalogarse como las víctimas de vísceras débiles o miembros malformados. En este caso, como en los otros, está presente una fatal ausencia de adaptación, sin interesar si en términos abstractos tiene índole moral, intelectual o corporal. Los seres así imperfectos son fallos de la naturaleza, y son requeridos por sus leyes en cuanto se manifiestan como tales. Al lado del resto [de los seres humanos] son puestos a prueba. Si son suficientemente enteros para vivir, *vivirán*, y será bueno que lo hagan. Si no son lo suficientemente enteros para vivir, morirán, y será mejor que lo hagan [...] Y, por muy irregular que la acción de esta ley pueda parecer; aunque aparente que deja atrás mucha paja que debiera ser retirada, y que tira mucho grano que debiera ser conservado, tras una debida consideración debemos conceder que el efecto *promedio* es la purificación de la sociedad de aquéllos que son, *en un aspecto o en otro*, esencialmente defectuosos<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> *Idem*, vol. 1, pp. 217-218.

<sup>83</sup> *Idem*, vol. 2, p. 560.

<sup>84</sup> *Ibidem*

<sup>85</sup> *Idem*, vol. 2, p. 563.

<sup>86</sup> Cfr. Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, 1976, p. 173.

<sup>87</sup> Spencer, Herbert, *Social statics: or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, Londres, Chapman, 1851, p. 380. He respetado el énfasis tal como aparece en el texto original.

La solidaridad entre los individuos, argumenta Spencer, mitiga perversamente los rigores de este proceso natural. Lejos de disminuir el sufrimiento humano, a largo plazo el altruismo lo acrecienta porque “favorece la multiplicación de aquéllos peor acondicionados para la existencia” y, por consiguiente, “entorpece la multiplicación de los mejor adaptados” en tanto reduce el espacio y los recursos de los que éstos pueden disponer<sup>88</sup>. Spencer combina de este modo la insistencia en el esfuerzo personal derivada del liberalismo económico con la idea de una herencia antropológica transmitida y perfeccionada de generación en generación. En términos políticos, ello trae aparejadas dos consecuencias: primero, la certeza en que quienes acceden a las capas superiores de la sociedad han probado suficientemente los méritos que justifican su pertenencia al exclusivo clan de los *más aptos*; segundo –como sugiere Hannah Arendt–, el proyecto eugenésico de constitución de una *aristocracia natural* a partir de “los ejemplares más selectos” de cada nación, que “evolucionarían hasta convertirse en genios y superhombres”<sup>89</sup>.

En el siglo XX, las tesis raciales y evolucionistas adelantadas respectivamente por Gobineau y Spencer hallaron un reflejo virulento y deforme en la ideología nacionalsocialista<sup>90</sup>. Adolf Hitler atribuye a los arios el monopolio de cualquier iniciativa científica, técnica o artística. “Si dividiéramos la humanidad en tres categorías”, apunta en el infame *Mein Kampf*, “en cuanto fundadores, conservadores y destructores de la cultura, sólo la estirpe aria puede ser considerada representante de la primera de ellas”. Para Hitler, corresponde *naturalmente* a los arios establecer los fundamentos de todas las creaciones humanas, mientras que el *material humano de inferior calidad* está sujeto a trabajar bajo la dirección de aquéllos, con arreglo a su voluntad y para la satisfacción de sus propósitos. Nótese que esta jerarquía racial aparece fundada en las inflexibles *leyes de la naturaleza*. Luego, la mezcla de sangres (*blutvermengung*) obra en menoscabo de la *divina chispa del genio* inscrita en la raza aria<sup>91</sup>. Hitler califica al mestizaje como un auténtico “pecado contra la voluntad del Creador”<sup>92</sup> en tanto “frustra la marcha triunfal de la mejor raza” y, por consiguiente, “la precondition de todo progreso humano”<sup>93</sup>. Llamados por su natural superioridad a esclavizar a las razas inferiores, los arios únicamente permanecen fieles a su vocación mientras luchan por conservar la *pureza* de su sangre. La lectura de la historia que se sigue de estas premisas es sintetizada por el propio Hitler en los siguientes términos:

Grupos arios, por lo general en proporción numérica irrisoriamente pequeña, dominan pueblos extranjeros y desarrollan, gracias a las especiales condiciones de vida del nuevo ambiente geográfico (fertilidad, clima, etc.) así como también favorecidos por el gran número de elementos auxiliares de raza inferior disponibles para el trabajo, la capacidad intelectual y organizadora latente en ellos. En el curso de pocos milenios e incluso en siglos logran crear civilizaciones que llevan primordialmente el sello característico de sus inspiradores y que están adaptadas a las ya mencionadas condiciones del suelo y de la vida de los pueblos subyugados. A la postre, empero, los conquistadores pecan contra el principio de la conservación de la pureza de la sangre que habían respetado en un comienzo. Empiezan a mezclarse con los habitantes autóctonos y cierran con ello el capítulo de su propia existencia, porque a la experiencia de la caída sigue siempre la expulsión del Paraíso<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 381. Véase asimismo, del propio autor, *Man versus the State*, Londres, Williams and Northgate, 1885, pp. 68-69.

<sup>89</sup> Cfr. Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, cit., pp. 178-180. Cabe precisar que, pese a su innegable vinculación con el darwinismo social, el concepto de *eugenesis* entendida como disciplina encaminada a mejorar las cualidades raciales (físicas y mentales) de las futuras generaciones no es obra de Herbert Spencer, sino que fue acuñado por Francis Galton. Véase, de este último autor, *Inquiries into the Human Faculty*, Nueva York, Macmillan, 1883, p. 25.

<sup>90</sup> No obstante, quien calificase a estos autores como proto-nazis incurriría en una imprecisión histórica. Spencer fue un celoso defensor de las libertades individuales que difícilmente hubiese aprobado la organización totalitaria del Estado hitleriano. Gobineau, por su parte, consideraba imposible cualquier perspectiva de mejoramiento racial: desde su punto de vista, los arios puros habían desaparecido de la faz de la tierra desde los días de Jesucristo. Asimismo, incluyó a los judíos entre los descendientes de los arios, calificándoles como “un pueblo hábil en todo lo que emprende, un pueblo libre, un pueblo fuerte, un pueblo inteligente”. De Gobineau, Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, cit., vol. 2, p. 562 y vol. 1, pp. 222 y 59.

<sup>91</sup> Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, 1940, pp. 317 y ss.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 314.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 317.

<sup>94</sup> *Idem*, pp. 319-320.

Desde la perspectiva nacionalsocialista, el imperativo de preservar el ideal racial impone sobre las instituciones estatales sus propias exigencias. “El fin primordial que debe perseguir el Estado nacional”, señala Hitler, “estriba en la conservación de los elementos raciales primitivos que, al propagar la cultura, crean la belleza y la dignidad de una mejor humanidad”<sup>95</sup>. Dicho en otras palabras, el Estado *contiene y promueve* la raza que lo genera, pero es incapaz de sustituir el potencial civilizador de ésta. Según anota el propio Hitler, es imposible que “un chino” o “un negro” puedan convertirse en alemanes porque hayan aprendido su lengua “y estén dispuestos a hablarla por el resto de sus días y a votar por algún partido político alemán”. La ciudadanía es cuestión racial, dado lo cual “solamente sería posible hablar de una germanización si el proceso pudiese alterar la naturaleza de la sangre de la persona a él sometida”. Sin embargo, esto sólo puede llevarse a cabo mediante la mezcla de sangre que, como hemos visto, bajo este imaginario racial equivale a “rebajar el nivel de la raza superior”<sup>96</sup>.

Lo mismo que en la convulsionada realidad *muggle* las teorías raciales fueron a la postre retomadas por “hombres de hechos brutales y bestialidad activa” (según la elocuente descripción que de ellos hace Hannah Arendt)<sup>97</sup>, en la comunidad mágica el prejuicio histórico de la *pureza de sangre* es llevado hasta sus extremos más violentos por Lord Voldemort y sus sanguinarios seguidores. A todas luces, los mortífagos conforman un movimiento fascista imbuido en ideales raciales similares a los que inspiraron el nacionalsocialismo. Una vez reconstituido en su poder, Voldemort define el proyecto que les motiva en términos negativos (los fascismos, como hace notar Rafael del Águila, son ideologías esencialmente “*anti*”<sup>98</sup>), por oposición a la política promovida por Albus Dumbledore, a quien califica despectivamente como un “paladín de la gente común, de los sangre sucia y de los *muggles*” (CF, p. 564). Ergo, el movimiento auspiciado por Voldemort resulta determinado principalmente por su rechazo racial a los *muggles*.

*Racismo*, sin embargo, no es sinónimo de *fascismo*. Cuando aplicamos el calificativo “*fascista*” a un determinado programa político debemos proceder con suma seriedad. Tras el desprestigio en el que los fascismos cayeron al término de la Segunda Guerra Mundial, fenómenos políticos de cuño radicalmente diverso –desde el conservadurismo hasta el maoísmo, pasando por el radicalismo islámico, el populismo bolivariano o la política exterior de los Estados Unidos de América– han sido denostados con la etiqueta de fascistas. El fascismo se ha transformado en una cuestión de simpatías y antipatías políticas. Podemos convenir entonces con Rafael del Águila en que “[i]ncorporado así al lenguaje político corriente, fascismo es hoy un término que no significa casi nada, como no sea autoritarismo, tiranía y a veces ni siquiera eso”. Esto, evidentemente, obstaculiza la comprensión de la singularidad de los fascismos pero, sobre todo, confunde cualquier razonamiento encaminado a evitar “la reaparición de las consecuencias indeseables que llevaron aparejadas aquellos movimientos”<sup>99</sup>.

La posición analíticamente más razonable para superar esta generalización amorfa radica en establecer dos tipos de diferenciaciones que nos permitan en última instancia definir un conjunto de rasgos generales del contenido ideológico y las prácticas políticas características del fascismo. Conforme al primer eje de distinción conceptual, habremos de discernir dos modelos básicos de fascismo: el mussoliniano, basado en las ideas de Estado totalitario (influyente sobre todo en las formulaciones mediterráneas de dicha doctrina); y el nacionalsocialista, construido en torno a un discurso racista y centrado en el principio de liderazgo (dominante entre los movimientos fascistas del norte y el centro de Europa). El segundo eje de contraste está dado por el *momentum* bajo el que se presenta la praxis fascista, según opere desde la oposición (como *movimiento*) o desde el gobierno (como *sistema* o *régimen*). Estas cuatro coordenadas permiten reducir la tremenda ambigüedad del término que, desde sus mismas raíces históricas, hiciera notar José Ortega y Gasset:

El fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opuestos. Afirma el autoritarismo, y a la vez organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte y emplea los medios más disolventes, como si

<sup>95</sup> *Idem*, p. 434.

<sup>96</sup> *Idem*, pp. 428-429.

<sup>97</sup> Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, cit., p. 183.

<sup>98</sup> Del Águila, Rafael, “Los fascismos”, en AAVV (Vallespín, Fernando, ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1993, vol. V, p. 200.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 183.

fuera una facción destructora o una sociedad secreta. Por cualquier parte que tomemos el fascismo hallamos que es una cosa, y a la vez la contraria, es A y no A<sup>100</sup>.

En principio, por tanto, parece aconsejable aproximarse a los fascismos por aquello a lo que se oponen, lo cual a su vez determina las líneas de su acción política una vez que acceden al poder. A grandes rasgos, *el fascismo se configura como negación del liberalismo, el socialismo* (lo mismo en su vertiente autoritaria que democrática) *y el Estado de Derecho*<sup>101</sup>. A lo largo de estas páginas, en efecto, he insistido reiteradamente en que el liberalismo supone que el interés general sólo puede definirse mediante un proceso de discusión y diálogo en que participen puntos de vista contrapuestos cuya concurrencia esté garantizada mediante las libertades de pensamiento y expresión. La teoría de la sociedad que fundamenta a los fascismos, por el contrario, presenta una clara orientación de carácter transpersonalista y organicista. Así, hacia 1927 Alfredo Rocco (guardasellos del gobierno encabezado por Benito Mussolini) señalaba que el fascismo italiano había alcanzado el poder por una revolución entendida no tanto como “movimiento violento del pueblo”, sino sobre todo como cambio radical en el ordenamiento jurídico y “la noción misma de Estado”. La clase dirigente fascista, asienta Rocco, se había empeñado en operar “profundamente sobre la psicología de la masa, transformado su orientación espiritual”<sup>102</sup>. Esta auténtica *reforma en los corazones* consistió en someter la ciudadanía al “sentimiento del deber”, en generar en ella el “hábito de la disciplina” y, en fin, en inculcarle “la subordinación del individuo a la Nación”<sup>103</sup>.

Los fascismos reivindican la superioridad del Estado, de la comunidad del pueblo o de la raza sobre los deseos e intereses individuales y particulares, mismos que resultan relegados y subordinados a la *totalidad*. “Antiindividualista”, asienta el propio Mussolini, “la concepción fascista está por el Estado, y por el individuo en cuanto coincide con el Estado [...] El liberalismo negaba el Estado por los intereses del individuo particular; el fascismo reafirma el Estado como la realidad verdadera del individuo”<sup>104</sup>. En términos análogos, Hitler exige a los alemanes que cultiven la disposición a obedecer el *llamado del deber* hasta el extremo de sacrificar su vida por la comunidad<sup>105</sup>. El orden social y político reclamado por los fascismos aspira a reducir a unidad lo plural, a uniformidad lo distinto, a armonía el conflicto. Para conseguir esto, las instituciones estructuradas bajo cánones fascistas deben eliminar las bases del individualismo y absorber en su autoridad toda libertad personal, de manera que se extienda lo más ampliamente posible su esfera de control<sup>106</sup>.

El socialismo tampoco despierta devociones entre los fascismos. Mussolini reprocha a los socialistas que insistan en el conflicto clasista, ignorando en cambio “la unidad estatal que funde las clases en una sola realidad económica y moral”<sup>107</sup>. Desde el punto de vista de los fascismos, la remoción de las desigualdades sociales no es indispensable como vía para la constitución de una sociedad reconciliada. Las desigualdades no deben suprimirse, sino *integrarse* en el todo nacional-totalitario, unidad superior llamada a ordenar la disgregación de elementos sociales en una comunión orgánico-corporativa. Tal como lo expresa Rafael del Águila, “los fascismos reivindicaban la bondad de la desigualdad social y política, la consideraban adecuada, justa e inevitable, pero rechazaban sus consecuencias: el conflicto y el antagonismo”. De ahí que se encontrasen cómodos operando dentro de las estructuras capitalistas, aun cuando introdujeran en ellas nuevas élites políticas<sup>108</sup>.

Finalmente, en su relación con el Estado de Derecho encontramos una considerable diferencia entre el modelo fascista mussoliniano y el nacionalsocialismo. “*El fascismo quiere al Estado*”, afirma lacónicamente Mussolini<sup>109</sup>. Bajo la vertiente mediterránea de dicha ideología política, el

<sup>100</sup> Ortega y Gasset, José, “Sobre el fascismo”, en IBID, *Obras Completas*, Madrid, Santillana/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 608.

<sup>101</sup> Véase Del Águila, Rafael, “Los fascismos”, cit., pp. 200 y ss.; y Díaz Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, 9ª ed., Madrid, Taurus, 1998, p. 67.

<sup>102</sup> Rocco, Alfredo, *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato Liberale allo Stato Fascista*, La Voce, Roma, 1927, p. 5.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>104</sup> Mussolini, Benito, “La dottrina del fascismo”, en IBID, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, Milán, Ulrico Hoepli, 1934, vol. VIII, p. 71.

<sup>105</sup> Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, cit., pp. 327-328.

<sup>106</sup> Cfr. Del Águila, Rafael, “Los fascismos”, cit., pp. 205-206.

<sup>107</sup> Mussolini, Benito, “La dottrina del fascismo”, cit., p. 71.

<sup>108</sup> Del Águila, Rafael, “Los fascismos”, cit., pp. 208-209.

<sup>109</sup> Mussolini, Benito, “Stato, anti-stato, e fascismo”, en IBID, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, cit., vol. II, p. 293.

Estado liberal fue acusado de haber dado lugar a estructuras de gobierno frágiles e inmanejables. Frente a esta situación, el Estado fascista persigue realizar al máximo la potencia y coerción de la organización jurídica de la sociedad entendida, según hemos visto, como un organismo dotado con vida y fines propios, que trasciende a los individuos<sup>110</sup>. Mussolini percibe al Estado como “forma y norma interior”, esto es, como una disciplina integral de la persona que “penetra la voluntad y la inteligencia”<sup>111</sup>. De ahí que, durante la tercera ceremonia conmemorativa de la llamada *Marcha sobre Roma* (es decir, el 28 de octubre de 1925), el *Duce* resumiera el principio fundamental que normó la estructuración del Estado fascista italiano en los siguientes términos: todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado (*tutto nello Stato, niente al fuori dello Stato, nulla contra lo Stato*).

Por supuesto, la ordenación de un Estado así planteada no satisface los requerimientos del modelo estricto de Estado de Derecho que, cabe recordar, incorpora las exigencias de justicia derivadas de la ética pública de la modernidad<sup>112</sup>. No obstante, la persistencia de un sistema definido de normas e instituciones necesariamente limitó la acción arbitraria del *Duce*, aunque sea porque estableció barreras burocráticas entre la expresión de su voluntad y su cumplimiento final. En cambio, el modelo nacionalsocialista, pese a que por boca de uno de sus principales *hombres de ideas* (Carl Schmitt) asumió también la noción del *Estado total*<sup>113</sup>, no toleró limitación institucional alguna a la actuación personal del *Führer*.

La idea de “pueblo en comunidad” (*Volksgemeinschaft*) definido por la raza es el elemento fundamental de la organización jurídico-política del nazismo. Dicha comunidad racial constituye teóricamente la fuente originaria del ordenamiento, pero en su seno requiere un *Führer* que asuma la dirección o guía del pueblo (*Führung*). El *Führer* encarna el espíritu del pueblo (*Volksggeist*) en grado señero. Gracias a su superior conocimiento de la sustancia colectiva, se supone capaz de querer y actuar en todo momento el bien de la comunidad. El Estado se configura, por consiguiente, como *Führerstaat*: ordenamiento en cuyo centro y cúspide se erige el caudillo carismático dotado de una autoridad suprema e inexpugnable bajo cualquier circunstancia<sup>114</sup>. El *Führer* no conoce la ley porque encarna en sí mismo el motor y principio rector del ordenamiento entero. Hannah Arendt explica inmejorablemente la progresión del concepto nacionalsocialista del orden jurídico en relación con la voluntad del *Führer*:

En los tempranos años de su poder, los nazis produjeron una avalancha de leyes y decretos, pero nunca se molestaron en abolir oficialmente la Constitución de Weimar; incluso dejaron más o menos intacta la administración civil (hecho que indujo a muchos observadores nativos y extranjeros a esperar la restricción del partido y la rápida normalización del nuevo régimen). Sin embargo, cuando llegó a su final esta evolución con la expedición de las leyes de Nuremberg, resultó que los mismos nazis no mostraban preocupación alguna por su propia legislación. Más bien, hubo “solamente el constante progreso hacia campos siempre nuevos”, de modo que finalmente “el objetivo y alcance de la policía secreta del Estado” y de las otras instituciones estatales o partidistas creadas por los nazis, no pudieron en forma alguna “hallarse cubiertas por las leyes y reglamentos por ellos promulgados”. En la práctica, este estado permanente de ilegalidad halló expresión en el hecho de que “ya no se hacían públicos cierto número de reglamentos válidos”. Teóricamente, este hecho corresponde al *dictum* de Hitler conforme al cual “el Estado total no debe conocer diferencia alguna entre la ley y la ética”; porque en la medida en que era asumido que la ley válida es idéntica a la ética común y procedía de su conciencia, entonces no existía, desde luego, necesidad alguna de decretos públicos<sup>115</sup>.

Con independencia de las diferencias en la actitud que los dos modelos primordiales de fascismo guardan hacia el Estado y el fenómeno jurídico, lo cierto es que la voluntad de unificación social que les motiva traza en ambos casos una estrategia política común: la violencia. Esencialmente intolerantes respecto a la pluralidad de puntos de vista y la disensión que ésta trae aparejada, los fascismos recurrieron a la violencia, en primer lugar, para lo obvio: reprimir, silenciar o eliminar a cualquier opositor. No obstante, la violencia cumple una función aún más relevante en

<sup>110</sup> Véase Rocco, Alfredo, *La trasformazione dello Stato*, cit., p. 16.

<sup>111</sup> Mussolini, Benito, “La dottrina del fascismo”, cit., p. 73.

<sup>112</sup> Véase el tercer apartado del capítulo V.

<sup>113</sup> Cfr. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2002, pp. 53-56.

<sup>114</sup> Véase Díaz Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit., pp. 93 y ss.

<sup>115</sup> Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, cit., pp. 393-394.

esta clase de ideologías en tanto simboliza la capacidad del fascismo y sus partidarios, como indica Rafael del Águila, para “llegar a todas partes” y “moverse con tal arbitrariedad que nadie pueda pensar en escapar a su ‘largo brazo’”<sup>116</sup>. Es en este sentido como debemos entender uno de los puntales del fascismo: la división del mundo en la dicotomía excluyente *amigo/enemigo* que Carl Schmitt calificara como “la distinción política específica”<sup>117</sup>

Enemigo, precisa Schmitt, no es “cualquier competidor o adversario” a quien “se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía”, sino que refiere “un conjunto de hombres [sic] que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo”<sup>118</sup>. Esto significa que no es necesario que el enemigo sea malvado o particularmente odioso, pues sólo tiene tal carácter quien se manifiesta como antagonista en el ámbito *público*<sup>119</sup>. El enemigo es, sencillamente, el *otro* o el *extraño* respecto a quien existe la posibilidad, en caso extremo, del surgimiento de un conflicto. Schmitt literalmente define al enemigo como la *negación óptica de un ser distinto*. La política resulta de esta manera orientada hacia la *guerra* en cuanto respuesta colectiva contra cualesquiera amenazas internas o externas, determinada por la afirmación de la propia identidad frente a la alteridad de un enemigo que amenaza la propia existencia. En suma, precisamente porque la guerra es la realización extrema de la enemistad, representa el *presupuesto* de toda conducta específicamente política<sup>120</sup>.

En el mundo secundario creado por J. K. Rowling, Lord Voldemort y los mortífagos reúnen la totalidad de las condiciones que caracterizan a un movimiento fascista: la vindicación de lo colectivo sobre lo individual, la violencia incontrolada como táctica política, y –particularidades ambas de la modalidad nacionalsocialista– tanto el reclamo de pureza racial como la constitución de la voluntad del caudillo en norma suprema del ordenamiento jurídico-político. Aún antes del retorno del Señor Oscuro, los mortífagos protagonizan iracundos *pogromos* orquestados contra los *muggles* que caen en su poder (CF, pp. 112-113). Del mismo modo, la tortura y el asesinato son prácticas recurrentes empleadas por Voldemort para eliminar a sus adversarios y sembrar terror en la comunidad mágica (CF, pp. 131, 462). No duda, por ejemplo, en imponer la maldición *Avada Kedavra* sobre Charity Burbanks, la profesora de Estudios *Muggles* en Hogwarts, acusándola de “corromper y contaminar las mentes de los hijos de los magos”, con el agravante de haber publicado en *El Profeta* “una apasionada defensa de los sangre sucia” (RM, p. 20). A los *muggles* ni siquiera les toma en cuenta para aterrorizarles: les mata “por pura diversión” (RM, p. 39). Asimismo, Voldemort exige *lealtad eterna* a sus partidarios (CF, p. 564). El liderazgo que norma las relaciones entre los mortífagos es explicado por Severus Snape en un enunciado que parece calcado de los documentos oficiales de la Alemania nazi: “Las palabras del Señor Tenebroso son ley” (MP, p. 39).

La despiadada praxis política característica de los mortífagos se recrudece en cuanto Voldemort se hace con el control del corrupto y autoritario Ministerio de Magia, cuyos vicios institucionales potencia en provecho propio. Probablemente más astuto que el mismísimo Hitler, el Señor Oscuro de la fantasía *potteriana* dispone el asesinato del ministro en funciones –Rufus Scrimgeour–, difunde a continuación la noticia de su dimisión y le sustituye con Pius Thicknesse, un funcionario sometido a la maldición *imperius*. Voldemort no se proclama directamente ministro porque, según explica Remus Lupin a Ron Weasley, “[s]u títtere, Thicknesse, se encarga de los asuntos cotidianos, y así él tiene libertad para extender su poder por donde le venga en gana”. Aunque algunos magos y magas sospechan que ha tenido lugar una violenta alternancia en las élites gobernantes en vista de que las nuevas políticas del Ministerio evidencian un tinte racista más marcado que lo normal, permanecen paralizados porque “no se atreven a confiar en nadie” y “les da miedo expresar sus opiniones”. Si Voldemort, concluye Lupin, hubiese asumido personalmente el cargo de ministro, “habría podido provocar una rebelión”; en cambio, “permaneciendo enmascarado, ha logrado sembrar la confusión, la incertidumbre y el temor” (RM, pp. 181-182).

<sup>116</sup> Del Águila, Rafael, “Los fascismos”, cit., p. 218.

<sup>117</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, cit., p. 56. Para un penetrante e informado comentario sobre la noción schmittiana de enemistad, véase Gómez Orfanel, Germán, “Carl Schmitt y el decisionismo político”, en AAVV, *Historia de la teoría política*, cit., vol. V, pp. 251 y ss.

<sup>118</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, cit., p. 58.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>120</sup> *Idem*, pp. 62-66. Sobre la importancia conferida al discurso guerrero específicamente en el fascismo alemán, véase Benjamin, Walter, “Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift ‘Krieg und Krieger’”, herausgegeben von Ernst Jünger”, en *IBID, Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. III, pp. 238 y ss.

El régimen auspiciado por Voldemort instauro una nueva estética del poder *ad hoc* a la ideología racista que le fundamenta. En el mundo mágico el fascismo también echa mano del *esteticismo político* denunciado por Walter Benjamin, que transforma la destrucción en un “goce estético de primer orden”<sup>121</sup>. En el lugar donde el Ministerio de Magia originalmente había erigido la *Fuente de los Hermanos Mágicos* a la que aludí en el capítulo V, las autoridades designadas por el Señor Oscuro colocan “una gigantesca composición en piedra negra” consistente en “una enorme y sobrecogedora escultura de una bruja y un mago” en cuyo pedestal está grabada la siguiente inscripción: “LA MAGIA ES PODER”. La estatua reposa sobre “montañas de seres humanos esculpidos”, cuerpos desnudos con “rostros patéticos, retorcidos y apretujados” que visiblemente sufren al soportar el peso de la pareja de magos. El exiguo comentario formulado por Hermione cuando tiene la oportunidad de aproximarse a aquel mamotreto es una verdadera lección de semiótica fascista: “*Muggles...* en el sitio que les corresponde” (*RM*, p. 209).

Como en todo régimen fascista, la propaganda desempeña un rol fundamental en el asentamiento del poder de los mortifagos. “La primera función de la propaganda”, apunta Hitler, “es el reclutamiento de personas para la organización; y la primera función de la organización es el reclutamiento de personas para la continuación de la propaganda”<sup>122</sup>. Positivamente conforme con esta fórmula, el Ministerio tomado por los mortifagos adquiere visos de editorial panfletaria. Una de las publicaciones ministeriales lleva por título “LOS SANGRE SUCIA y los peligros que representan para la pacífica comunidad de los sangre limpia”. En la portada aparece “una rosa roja, con una cara sonriente en medio de los pétalos”, acompañada por “un hierbajo verde provisto de colmillos y mirada agresiva que la estrangulaba” (*RM*, p. 215). La idea expresada es simple y emotiva: justo aquello que recomendaba el propio Hitler para una propaganda exitosa<sup>123</sup>.

Las reformas auspiciadas por Voldemort, por supuesto, no se limitan al ámbito estético o la propaganda. Basado en el prejuicio –absurdo desde la perspectiva de las leyes de la magia tal como las explica Rowling– que atribuye a los *sangre sucia* la calidad de *ladrones de conocimiento mágico* (*RM*, p. 20), Voldemort dispone su inscripción ante una Comisión de Registro de Hijos de *Muggles* liderada por la temible Dolores Umbridge. Una falsa investigación *científica* realizada por el Departamento de Misterios concluye que “la magia sólo puede transmitirse entre magos mediante la reproducción”, a partir de lo cual los mortifagos derivan una terrible consecuencia normativa: “si no existen antepasados mágicos comprobados, es posible que los llamados ‘hijos de *muggles*’ hayan obtenido sus poderes mágicos por medios ilícitos, como el robo o el empleo de la fuerza”. El Ministerio, dispuesto a “acabar con esos usurpadores de los poderes mágicos” les *invita* a presentarse voluntariamente para ser interrogados (*RM*, pp. 182-183). Las consecuencias que se siguen de esos interrogatorios son enteramente previsibles: Azkaban, el beso del demetor o, en el mejor de los casos, una vida de mendicidad privada de magia (*RM*, pp. 221-226; 444-445).

Con miras a asegurar el control sobre los magos y las magas “desde edad muy temprana”, Voldemort ordena asimismo la asistencia obligatoria a Hogwarts. Aunque prácticamente “todos los magos y las brujas de Gran Bretaña” se han educado en el colegio mágico, con anterioridad a la reforma instrumentada por los mortifagos los padres gozaban de libertad para “enseñarles [magia a sus hijos] en casa o enviarlos al extranjero si lo preferían”. El nuevo método de control tiene por objeto impedir que quienes provienen de una familia *muggle* reciban formación mágica, toda vez que “para matricularse, los alumnos deben presentar un Estatus de Sangre, un documento que certifica que le han demostrado al ministerio que son descendientes de magos” (*RM*, pp. 183-184).

No obstante, en una dialéctica verdaderamente utópica, frente al opresivo sistema político instaurado por Voldemort y los mortifagos se erige un sólido movimiento de resistencia encabezado por quienes en todo momento se habían opuesto a su regreso: los integrantes de la Orden del Fénix y del llamado Ejército de Dumbledore, fundado por el propio Harry en Hogwarts. “*Pottervigilancia*” (*Potterwatch*) –el programa radiofónico clandestino transmitido por dicha resistencia– informa que, si bien es cierto que “la matanza de *muggles*” ha llegado a constituirse en “poco menos que un deporte recreativo bajo el nuevo régimen”, por otra parte existen testimonios “verdaderamente ejemplares” de miembros de la comunidad mágica “que han puesto en peligro su propia seguridad para proteger a sus amigos y vecinos *muggles*, muchas veces sin que éstos lo sepan”. Los magos y las magas que asumen desinteresadamente la protección de los *muggles*

<sup>121</sup> Cfr. Benjamin, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. I-2, p. 508.

<sup>122</sup> Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, cit., p. 654.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 198.

norman su acción política por un criterio que nos remonta al principio kantiano de dignidad: “hay que tener en cuenta que somos humanos [...] y por tanto, todas las vidas tienen el mismo valor y hay que protegerlas por igual” (RM, pp. 371-374).

Fascismo mortífero *versus* Maquis mágico. La elevación de Voldemort hasta el cenit de su poder singulariza el registro icónico de la distopía *potteriana* en tanto le provee con un perfil abiertamente histórico que, como expliqué en el capítulo III, por regla general pasa desapercibido en la fantasía literaria. La paulatina consolidación de unos poderes públicos obsesivamente enfocados al exterminio y la guerra en la comunidad mágica nos advierte que los sueños de dominación injusta de los más débiles, mientras permanezcan latentes en una sociedad determinada, encumbran a un *Señor Tenebroso* tarde o temprano. En este sentido, otra de las aristas sumamente turbadoras de los relatos sobre Harry Potter estriba en que el gran campeón de la causa *muggle*, Albus Dumbledore, estuvo tentado en su juventud a constituirse en un predecesor –acaso menos brutal, pero no por ello más justificable– del propio Voldemort.

La familia de Dumbledore es una de las pocas realmente damnificadas por el temor que los *muggles* profesan a la magia. Tras su muerte, su vida íntima pasa al dominio público, y el lector traba conocimiento de que el eximio hechicero tenía dos hermanos: Aberforth y Ariana. El primero le sobrevive, la segunda murió bajo extrañas circunstancias. Poco antes de la batalla decisiva entre los mortíferos y la resistencia, Aberforth revela a Harry un secreto familiar largamente guardado que había sido perturbado por una serie de rumores desatados con motivo de la defunción del director de Hogwarts. Cuando Ariana tenía seis años, cuenta Aberforth, “tres chicos *muggles* la atacaron”. Habían estado espíandola, y la vieron hacer ese tipo de magia involuntaria común en quienes todavía no han recibido formación alguna para encauzar su don. Los chicos, asustados, “se colaron por el seto” y “se les fue un poco la mano intentando detener a aquel bicho raro”. A partir de ese momento, Ariana se muestra aterrorizada ante la posibilidad de emplear la magia “pero tampoco podía librarse de ella”, de modo que finalmente enloqueció (RM, p. 475).

Percival Dumbledore, su padre, tomó la justicia en sus manos y castigó por su propia cuenta a los jóvenes *muggles* que la habían dañado. Previsiblemente, la “brutal agresión” le vale una cadena perpetua en Azkaban (RM, p. 23). Sin embargo, Percival guarda silencio respecto a los motivos que le habían impulsado a atacar a aquellos *muggles*, “pues si el Ministerio hubiera sabido en qué se había convertido Ariana [...] la habría considerado una grave amenaza para el Estatuto Internacional del Secreto, porque era una desequilibrada y la magia se le escapaba cuando ella ya no lograba contenerla”. Kendra, su madre, se hace cargo de la desdichada Ariana hasta que ésta, en uno de sus “ataques”, termina por darle muerte involuntariamente. A partir de ese momento, Albus Dumbledore se ve obligado a asumir “el papel de cabeza de familia” (RM, p. 476).

Sin embargo, Albus –por aquel entonces, un muchacho extremadamente brillante– no estaba conforme con la suerte que le había deparado el destino porque, como señala Aberforth, “no te dan premios por cuidar de una hermana medio loca” (RM, p. 477). Bajo esa coyuntura personal conoce a Gellert Grindelwald, quien al paso de los años habría de convertirse en uno de los magos oscuros más temidos de todos los tiempos. Grindelwald y el joven Albus Dumbledore proyectan instaurar un nuevo orden mágico que termine con el secreto impuesto sobre la comunidad mágica, cuyos principios básicos están resumidos en una carta que este último dirige al primero (RM, p. 305):

Creo que el punto clave es tu opinión de que los magos deben ejercer su dominio POR EL PROPIO BIEN DE LOS MUGGLES. Sí, nos han dado el poder y, en efecto, semejante poder nos da derecho a gobernar, pero también nos asigna responsabilidades sobre los gobernados. Debemos subrayar este concepto, porque será la piedra angular sobre la que empezaremos a construir. Cuando encontremos oposición –y sin duda la encontraremos–, esa será la base de todos nuestros argumentos. Nosotros asumimos el control POR EL BIEN DE TODOS, lo que implica que cuando hallemos resistencia, debemos emplear sólo la fuerza imprescindible.

Albus Dumbledore renuncia a su proyecto político porque, cuando Aberforth le hace notar que la conquista del universo es incompatible con los cuidados requeridos por una discapacitada, Grindelwald “se puso furioso” debido a que, desde su punto de vista, Ariana “ya no tendría que esconderse cuando ellos hubieran cambiado el mundo, ayudado a los magos a salir de su escondite y mostrado a los *muggles* cuál era su sitio”. Exacerbados los ánimos, se desata un combate mágico a tres bandas en cuanto Grindelwald aplica la maldición *cruciatu*s a Aberforth y Albus intenta impedirlo. En la refriega resultante, Ariana resulta muerta (RM, p. 478). Grinde-

lwald desaparece entonces de la vida de Albus Dumbledore, “con sus planes para tomar el poder y torturar a los *muggles*”, dejándolo atrás “con el sentimiento de culpa y un terrible dolor” que le lleva a rechazar reiteradamente el cargo de ministro de Magia porque se había demostrado a sí mismo que “no sabía manejar el poder”. Posteriormente, Grindelwald constituye un ejército que aterroriza la comunidad mágica en la Europa continental hasta que, en un duelo de proporciones épicas, Dumbledore le hace frente y le vence, reduciéndole a prisión (*RM*, pp. 602-604).

Precisamente en virtud del poderoso ingrediente fantasioso que le anima, la trágica historia de Albus Dumbledore refleja inmejorablemente, para decirlo en las ciclópeas palabras de Benito Pérez Galdós, “*la espantosa verosimilitud de las cosas absurdas*”<sup>124</sup>. La experiencia del agravio racial y la hostilidad hacia quien es diferente a nosotros nos es revelada en toda su desnuda estupidez bajo la luz inmisericorde de una imaginación que le sitúa en la más radical extrañeza, como un asunto propio de una esperpéntica sociedad de portadores de varitas mágicas. Pese a ello, la resistencia que solemos ofrecer al reconocimiento del *Otro* como nuestro igual parece confundir cualquier esfuerzo hermenéutico en esta materia. No puedo evitar que me recorra un escalofrío –pese a que soy consciente de que este tipo de juicio aparentemente debería excluirse de un trabajo de esta índole– cuando me encuentro con la lectura de la saga *potteriana* sugerida, entre otros, por Edmund Kern, para quien la serie representa un instrumento didáctico extremadamente útil en las lides de la llamada *guerra contra el terror(ismo)*.

Kern asegura que, en vista de los “asaltos terroristas” del 11 de septiembre de 2001 y los “subsecuentes ataques con esporas de ántrax”, lo que usualmente habían sido “vagos sentimientos de inseguridad” en la sociedad estadounidense fueron reemplazados con “la promesa de amenazas futuras”. Sin embargo, Kern se felicita porque “el desasosiego y el temor” fueron oportunamente enfrentados con llamados a “la resolución, la vigilancia, la paciencia y la justicia”, todas ellas *virtudes estoicas* a las que Harry Potter recurre con frecuencia en su lucha contra el *mal* que, bajo la forma de Voldemort y los mortífagos, acecha a la comunidad mágica. Kern concluye que el estoicismo con que Harry se conduce sin duda representa un modelo para aquellos jóvenes lectores que deben lidiar con el hecho de que los terroristas se muestren incapaces de “asociar sus actos con el enorme sufrimiento causado tanto entre las víctimas como entre los sobrevivientes”. Harry Potter, afirma, les enseña a “familiarizarse con el mal” y a hacerle frente “permaneciendo fiel[es] a aquello que es correcto con independencia de las consecuencias”<sup>125</sup>.

Llama la atención que Kern publicara sus *estoicas* reflexiones en noviembre de 2001, un par de meses después de los atentados y un año tras la publicación del cuarto volumen en la serie –*Harry Potter and the Goblet of Fire*–, un texto donde –cabe recordar– Sirius Black cuestiona que, en su lucha contra el primer intento de Voldemort para asaltar el poder, el Ministerio de Magia llegara a ser “tan cruel y despiadado como los que estaban del lado tenebroso” (*CF*, p. 462); y donde Dumbledore increpa a Cornelius Fudge porque, al negar “derechos y libertad” a los gigantes, les arroja directamente a las filas de los mortífagos (*CF*, pp. 613-614). La fábula *potteriana* no admite cómodamente las evaluaciones en blanco y negro. Antes bien, como señala Courtney Strimel en términos que podrán parecer ingenuos, pero expresan –desde mi punto de vista– una aproximación más acertada a las historias de Harry Potter, Rowling “permite a los niños que eviten estereotipar grupos de personas” y les planta frente a la complejidad inherente a “etiquetar a las personas como enteramente buenas o enteramente malas a partir de un evento terrorífico”, simplemente porque su obra narrativa ha puesto en evidencia que “las ‘buenas’ personas algunas veces toman decisiones desacertadas y perpetran actos malos, de igual manera que las ‘malas’ personas son capaces de actos positivos”<sup>126</sup>.

Sin que ello implique conformidad –y mucho menos complacencia– con los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas en Nueva York, me parece que la vinculación propuesta por Kern entre los textos *potterianos* y aquellos tristes sucesos adolece de un prejuicio fundamental: aborda los atentados en términos ahistóricos, como si no existiese memoria de una larga y no siempre afable relación entre los Estados Unidos de América (y Occidente en general), por una parte; y los pueblos mayoritariamente musulmanes, por la otra. Quizás encontremos unas premisas más productivas para reflexionar sobre el problema del terrorismo *yihadista* a la luz de los relatos *potterianos* en los planteamientos formulados por Benjamin Barber al respecto:

<sup>124</sup> Pérez Galdós, Benito, *La razón de la sinrazón*, en *ADE Teatro. Revista de la Asociación de Directores de Escena de España*, Núm. 100, Junio de 2004, Cuadro Segundo, Escena XI, p. 130.

<sup>125</sup> Kern, Edmund, “Harry Potter, Stoic Boy Wonder”, *The Chronicle of Higher Education*, Vol. 48, Núm. 12, pp. B18-B19.

<sup>126</sup> Strimel, Courtney, “The politics of terror: rereading Harry Potter”, *Children’s Literature in Education*, Vol. 35, Núm. 1, Marzo de 2004, p. 46.

Los terroristas [...] navegan en un mar de apoyo popular y aquiescencia resentida, y esas aguas –turbias de ira y de rencor– han probado ser fértiles para la ideología de la violencia y el caos. Los estadounidenses mismos estuvieron en primer término furiosos y después profundamente desconcertados por las escenas de ciudades islámicas en las que hombres ordinarios, mujeres, y niños que difícilmente podían ser tenidos por terroristas manifestaron a pesar de ello una especie de perverso júbilo al contemplar la gratuita matanza de inocentes estadounidenses ¿Cómo puede alguien vitorear actos de tal índole? Sin embargo, un ambiente de rabia desesperada está presente en muchos lugares del tercer mundo y también en demasiados barrios tercermundistas situados en ciudades del primer mundo, posibilitando así el terrorismo al dotarle con una cuasi-legitimidad que no merece [...] Lo que buscan [tales hombres, mujeres y niños] es justicia, no venganza. Su litigio no es con la modernidad, sino con la agresiva ideología neoliberal que en su nombre ha sido puesta en práctica como búsqueda de una sociedad mercantil global más dispuesta a producir beneficios para unos pocos que justicia para todos. Ni siquiera son particularmente anti-americanos, sino que más bien sospechan que aquello que los estadounidenses entienden como prudente unilateralidad es en realidad una forma de arrogante imperialismo; que lo que los estadounidenses toman como una especie de cínico distanciamiento es realmente aislacionismo auto-absorbente, y que aquello que los estadounidenses perciben como alianzas pragmáticas con gobernantes tiránicos en países islámicos como Arabia Saudita o Pakistán en realidad constituye una traición a los principios democráticos que aquéllos dicen suscribir<sup>127</sup>.

Lo mismo que existen determinadas circunstancias de pobreza y opresión que preceden y explican –aunque no justifican– el odio que desembocó en los actos del 11 de septiembre de 2001, la marcha de Voldemort y los mortífagos al poder responde a una fabulación histórica que no debe ser obviada en tanto pretendamos dimensionar la literatura como discurso político útil para comprender nuestra realidad presente. Al postular una lectura de las novelas sobre Harry Potter en términos perentoriamente maniqueos, Kern pasa por alto las seculares injusticias latentes que anticipan tanto los desgraciados eventos del World Trade Center como el retorno del Señor Tenebroso en la fantasía *potteriana*.

En lo personal, me resulta especialmente inquietante y descorazonador que, al lado de comentaristas de la saga *potteriana* como Edmund Kern, escaseen –al menos, entre la crítica especializada– quienes hagan hincapié en lo obvio: todo lector de los relatos sobre Harry Potter es, en estricto sentido, un *muggle*. El Primer Ministro del Reino Unido –que, como hemos visto, incluso aparece en una de las novelas como personaje–, los acomodados y odiosos integrantes de la familia Dursley o yo mismo, ciudadano del Tercer Mundo enclaustrado en una oscura habitación europea mientras desgrano línea tras línea sobre estas páginas, carecemos del menor atisbo de talento para la magia tal como la describe J. K. Rowling al narrar las andanzas de Harry en su mundo mágico, paralelo al nuestro.

Los personajes con los que primeramente deberíamos identificarnos, por ende, no son cualesquiera magos o magas de nuestra preferencia, sino precisamente los aburridos, opacos y en su aplastante mayoría innominados *muggles* a quienes las autoridades legítimas de la comunidad mágica no se molestan en comprender, pero no tienen empacho en despojar de su memoria cuando así conviene a sus intereses. Somos nosotros los *muggles* a quienes los mortífagos aseñalan a discreción, con ese igualitarismo terrible de la muerte que no conoce nacionalidades, clases, religiones o etnias. Somos nosotros los *muggles* que, si existiesen los magos y las magas, tendríamos que sobrellevar su petulancia y rogar que jamás se erigiese un Señor Tenebroso impulsado por el propósito de convertir nuestro futuro en la imagen orwelliana de *una bota aplastando un rostro humano...* para siempre<sup>128</sup>. Somos nosotros, en fin, los *muggles* que en incontables ocasiones hemos sido incapaces de proyectar la justicia por-venir desde nuestra Historia o desde las historias que nos son contadas simplemente porque nos negamos a imaginarnos como

<sup>127</sup> Barber, Benjamin, *Jihad vs. McWorld. Terrorism's challenge to democracy*, 2ª ed., Londres, Corgi, 2003, p. XV. Cabe destacar que el título elegido por Barber para el texto citado no es precisamente afortunado. Dicho autor pretende exponer el conflicto entre las fuerzas antagónicas del tribalismo disgregativo y el fundamentalismo reaccionario que designa como *Yihad*, por un lado; y la agresiva globalización económica y cultural que denomina *McWorld*, por el otro. Sin embargo, tal como Barber utiliza la voz *Yihad* –pese a sus advertencias en sentido contrario–, parecería que ésta se ciñe exclusivamente a la noción de *guerra santa* en el Islam. Esto no es así en tanto Barber alude con ella a realidades que exceden el ámbito musulmán, amén de que el término en cuestión connota un amplio rango de significados que van desde su interpretación como *esfuerzo espiritual* hasta la lucha política o militar propiamente dicha.

<sup>128</sup> Cfr. Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, p. 898.

los más débiles y, en esta medida, nos resulta ajeno el principio ético que, según anoté algunos párrafos atrás, impulsa a quienes valerosamente se oponen a la dominación de Lord Voldemort: *todas las vidas tienen el mismo valor, y deben ser protegidas por igual.*

## 2. Una generación (de licántropos) es suficiente: discapacidad y justicia

Cuando Harry aborda el Expreso de Hogwarts para iniciar su tercer curso en el colegio mágico, encuentra en un compartimiento apartado del tren a un hombre “sentado al lado de la ventana y profundamente dormido”. Harry, Ron y Hermione se asombran al encontrar a un profesor en un transporte usualmente reservado para los estudiantes. “El extraño”, observan “llevaba una túnica muy raída y remendada”. Su aspecto le hacía parecer “enfermo y exhausto”. Aunque todavía era un hombre joven, “su pelo castaño estaba veteado de gris” (PA, p. 67). Tal es el primer encuentro que los tres jóvenes tienen con Remus Lupin, un mago mordido por un hombre lobo al que su padre había ofendido cuando apenas era un niño (MP, pp. 315-316).

Los bárbaros *muggles* que acechan ante las puertas de la comunidad mágica no son la única preocupación que agobia a sus atribulados ciudadanos, quienes en alas del prejuicio han sabido generar sus propias *amenazas interiores*. Los licántropos son odiados y temidos por los magos y las magas. El estatuto de “seres” que, como sabemos, les aseguraría plenos derechos como ciudadanos, jamás les ha sido completamente reconocido. Newt Scamander refiere en su tratado sobre los animales fantásticos que “los hombres lobo han ido pasando de la División de Bestias a la de Seres y viceversa durante muchos años”. La burocracia ministerial refleja esta condición ambigua: mientras que la División de Seres cuenta con una dependencia llamada “Oficina de Servicio de Apoyo para Hombres Lobo”, están adscritas a la División de Bestias el “Registro de Hombres Lobo” y la “Unidad de Captura de Hombres Lobo” (AF, p. xvii).

No debe sorprendernos entonces que, en una entrevista publicada en el año 2000, la misma Rowling describiera a Remus Lupin como “una persona dañada, literal y metafóricamente”. La creadora de las historias *potterianas* señaló en aquella ocasión que “[s]u condición de hombre lobo es realmente una metáfora de las reacciones que tiene la gente ante la enfermedad o la discapacidad”<sup>129</sup>. Aunque con el debido distanciamiento crítico que exige cualquier apunte formulado por un autor sobre su propia obra, la declaración de Rowling constituye en esta ocasión un buen punto de partida para aproximarnos al problema de la licantropía en el mundo mágico.

Tal como señalé en el capítulo V, el problema fundamental con los hombres lobo –según explica el anteriormente citado Scamander– reside en que “son humanos la mayor parte del tiempo (ya sean magos o *muggles*)”, pero “una vez al mes, se transforman en bestias salvajes de cuatro patas con intenciones asesinas y sin ninguna conciencia humana” (AF, p. xiii). Dicho en otras palabras, regularmente –conforme transcurren los ciclos lunares– los licántropos acceden a las conflictivas esferas que Michel Foucault denominara *sinrazón (déraison)*<sup>130</sup>. Puesto que se trata de una dolencia *incurable* que se adquiere mediante la mordedura de un licántropo específicamente infligida bajo su faceta lobuna (MP, p. 567), para prevenir su contagio la comunidad mágica ha instrumentado dos políticas de contención: el *control* (por virtud del antedicho registro) y la *segregación*. Así, bajo la administración de Cornelius Fudge, Dolores Umbridge redacta “el borrador de una ley antihombres lobo” que, una vez aprobada, genera a este colectivo –calificado por la propia Umbridge como un conjunto de *híbridos peligrosos en extremo*– “muchos problemas para conseguir trabajo” (OF, pp. 254-255 y 317).

Rowling figura la licantropía como metáfora de una enfermedad o discapacidad, evidentemente, de índole mental. En la literatura especializada ambos términos generalmente no son intercambiables, de modo que se impone alguna precisión sobre el sentido en que les emplearé a lo largo de las próximas páginas. En primer lugar, es necesario distinguir entre *deficiencia* o

<sup>129</sup> Fraser, Lindsey, *Conversations with J. K. Rowling*, Nueva York, Sholastic, 2001, p. 40.

<sup>130</sup> *Grosso modo*, Foucault considera que la *sinrazón* o la *locura* –conceptos que nunca distingue con absoluta claridad, aunque deja claro que no son voces sinónimas– existen *por relación* a la razón, o al menos *por relación* a los “otros” que, en su generalidad anónima, están encargados de representarla. Dicho en otras palabras, Foucault nos hace ver que sólo podemos constituir la locura en una pura relación de juicio y definición –como cuando decimos “aquél es un loco”– una vez que hemos pre-establecido cierto nexo de posesión –cual si dijéramos “aquél es mi loco”–, en la medida en que, primero, nos juzgamos lo bastante razonables para reconocer dicha locura y, segundo, este reconocimiento representa un emblema de nuestra razón. La *sinrazón*, por tanto, no está *fuera* de la razón sino *en* ella: invertida, poseída y cosificada. Véase Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1977, pp. 181 y ss.

*impedimento (impairment), discapacidad (disability) y minusvalía (handicap)*<sup>131</sup>. La *deficiencia (o impedimento)* involucra cualquier pérdida o anomalía permanente o transitoria –psicológica, fisiológica o anatómica– de una estructura o función corporal. La *discapacidad*, por su parte, está referida a las restricciones en la realización de una actividad, dentro del ámbito considerado normal para un ser humano, que son provocadas por cualquier deficiencia. Finalmente, la *minusvalía* alude a la discapacidad que se traduce en una desventaja para una persona, en cuanto limita o impide el cumplimiento de una función que es considerada común para esa persona según la edad, el género, y el entorno sociocultural en que se desenvuelve<sup>132</sup>.

Ahora bien, las “enfermedades mentales” (*mental illnesses*) suelen diferenciarse tanto de las “deficiencias cognitivas” (*cognitive impairments*) como de las “discapacidades intelectuales” (*intellectual disabilities*). Mientras que las primeras están circunscritas al ámbito emocional, las segundas y las terceras afectan las facultades racionales del individuo. Sin embargo, como indica Martha Nussbaum, esta división tajante genera múltiples confusiones. Por ejemplo: la esquizofrenia es una “enfermedad mental” que trae aparejadas deficiencias cognitivas, del mismo modo que el autismo ha sido considerado como “deficiencia cognitiva” pese a que involucra problemas fundamentalmente emocionales. Asimismo, es innegable –y así lo expresé en el capítulo I– que las emociones desempeñan un importante papel cognitivo en nuestras vidas. Consecuentemente, podemos adherirnos a la iniciativa terminológica de Nussbaum, quien propone emplear las expresiones “deficiencia mental” y “discapacidad mental” para abarcar las esferas semánticas correspondientes tanto a las discapacidades “cognitivas” como a las “enfermedades mentales”<sup>133</sup>.

La licantropía, por tanto, puede calificarse como una *discapacidad mental*. Uno de los auténticos golpes de genio alcanzados por Rowling en las historias *potterianas* reside justamente en haber concatenado ambos conceptos. Antiquísimas tradiciones narrativas –y normativas– han encarnado en el *lobo solitario* a quien no sólo vive fuera del orden social, sino que ha sido activamente proscrito de éste. El hombre-lobo (denominado *wargus* o *wulfesheud*, respectivamente, en las fuentes germánicas y anglosajonas) es, como acertadamente reseña Giorgio Agamben, aquel que por sus actos reprochables ha sido desterrado de la comunidad: un “monstruo híbrido entre humano y animal, dividido entre la jungla y la ciudad” cuya nota distintiva reside en “no ser hombre ni bestia” porque “habita paradójicamente entrambos mundos sin pertenecer a ninguno”<sup>134</sup>. El hombre-lobo, en suma, simboliza al temible *enemigo interior*. Henry Bracton así lo asienta en el más famoso texto jurídico inglés del siglo XIII, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*:

Quando una persona ha sido proscrita [...] en primer término pierde su patria y el reino, y es conducida al exilio, y los ingleses llaman a tal persona un proscrito [*outlaw*], y en tiempos antiguos se acostumbraba llamarle *hombre sin amigos*, y así parece que pierde a sus amigos, y por tanto si cualquiera alimenta a sabiendas a tal persona después de su proscripción y expulsión, y le recibe y mantiene comunicación con él de cualquier manera, o le presta refugio o le oculta, debe ser castigado en los mismos términos que el proscrito, de modo que pierda todos sus bienes y la vida, salvo que el rey le otorgue su gracia [...] el proscrito pierde todo beneficio que pertenezca a la paz del príncipe, porque desde el momento en que es puesto fuera de la ley porta una cabeza de lobo,

<sup>131</sup> La referencia al inglés es imprescindible porque, en buena medida, éste ha sido el idioma en que se ha expresado la vanguardia del pensamiento ético-político relacionado con el tema de las discapacidades.

<sup>132</sup> Hacia 1980, la terminología señalada fue propuesta por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en un documento titulado *International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps*. Posteriormente, dicho organismo internacional adoptó en el año 2001 nuevos criterios que están recogidos en un segundo texto que lleva por título *International Classification of Functioning, Disability and Health*. Es preciso subrayar que el vocabulario originalmente planteado por la OMS en esta materia ha sido objeto de frecuentes críticas debido a que se considera que recurre a expresiones tradicionalmente peyorativas y, por tanto, discriminatorias. No obstante ello, yo he preferido ceñirme a dicho marco conceptual debido a que un análisis detallado del debate terminológico referido a cuestiones de discapacidad nos apartaría considerablemente del objeto del presente estudio. Sobre la evolución en los criterios clasificatorios de la OMS relativos a la discapacidad, cfr. Palacios, Agustina, *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Madrid, CERMI/CINCA, 2008, pp. 228 y ss. Para una propuesta sobre el cambio en la terminología predominante en el discurso sobre discapacidad como instrumento para generar una profunda reforma en las estructuras mentales que hoy en día norman esta cuestión véase de la propia autora, en coautoría con Javier Romañach: *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Madrid, Diversitas/AIES, 2006, pp. 102 y ss.

<sup>133</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 423-424 (nota 5).

<sup>134</sup> Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2005, p. 117.

dado lo cual puede matarlo cualquiera con impunidad, particularmente si huye o se defiende, de manera que haga difícil su captura<sup>135</sup>.

*Caput lupinum* es la expresión latina invocada por Bracton para definir al proscrito: literalmente, "cabeza de lobo". El hombre-lobo no es, entonces, una mera leyenda: constituye una categoría histórico-jurídica que en alguna época designó a quienes se encontraban al margen del discurso jurídico y, sin embargo, no le eran indiferentes. El hombre-lobo representa la paradójica situación de aquel a quien el orden jurídico-político incluye y excluye a la vez: es *homo sacer* (hombre sagrado) por excelencia, en el sentido que tenía esta institución entre los romanos. Ambas calificaciones jurídicas colocan a sus portadores en el filo de la tragedia: tanto el *homo sacer* como el *caput lupinum* están vinculados por una maldición que les aparta de lo profano, pero al propio tiempo conservan la mundanidad suficiente para que la comunidad disponga de sus vidas<sup>136</sup>.

La comparación que plantea la fábula *potteriana* entre la persona con discapacidad mental y el *caput lupinum* no es en forma alguna exagerada. Las teorías clásicas del contrato social que legitimaron el modelo de orden jurídico-político típico de la modernidad asumen la concurrencia de agentes políticos –en palabras de John Rawls– "aproximadamente similares en sus aptitudes físicas y mentales" (*roughly similar in physical and mental powers*)<sup>137</sup>. La teoría de la justicia cimentada sobre tales premisas, evidentemente, proyecta derechos y libertades destinadas a un modelo de individuo caracterizado, principalmente, por sus *capacidades*: para razonar, para sentir o para comunicarse, entre otras. Así, el contractualismo moderno realmente excluye, desde sus mismas premisas, a las personas con deficiencias físicas o mentales severas del acuerdo social en torno a los principios básicos de justicia. De ahí la pertinencia de la equiparación de la condición de discapacidad mental con el *caput lupinum*: en ambos casos, quien acarrea la calificación jurídica correspondiente no dispone de su propia vida, sino que esta determinación recae sobre terceras personas. Cabe, entonces, suscribir las consideraciones que Martha Nussbaum formula al respecto:

Para muchas personas con deficiencias y discapacidades que son absolutamente capaces de participar en las decisiones políticas, esta omisión [de las teorías del contrato social] desde la situación de decisión básica implica ya un defecto bajo el punto de vista de la justicia. No están siendo tratadas en plenitud de igualdad respecto a los otros ciudadanos, sus voces no están siendo escuchadas cuando son elegidos los principios básicos. Este problema parece más grave aún en cuanto reconocemos que muchos de los factores que en ocasiones excluyen a las personas con deficiencias de la participación en las decisiones políticas son sociales y están lejos de ser inevitables<sup>138</sup>.

Las teorías del contrato social, en efecto, han hecho confluír dos cuestiones que en principio debieran ser distintas: por un lado, *quié*n decide los principios de justicia que habrán de normar la sociedad y, por otro, *para quié*n son diseñados tales principios. En términos generales, la tradición contractualista supone que los sujetos primarios de la justicia son aquellos mismos que han suscrito el pacto social. Por consiguiente, en tanto resultan excluidas de la deliberación en torno a los susodichos principios de justicia, las personas afectadas con alguna deficiencia mental se ven relegadas también en su aplicación ulterior<sup>139</sup>. Esto constituye una injusticia palmaria. Aunque, en la misma línea de argumentación que Martha Nussbaum, asumamos con realismo que "[a]lgunas personas con deficiencias mentales severas [...] no pueden ser incluidas en el grupo de quienes adoptan las decisiones políticas directamente, por más generosamente que valoremos su potencial para tal contribución", ello no excusa que "sus intereses sean tomados en consideración de otra manera"<sup>140</sup>.

Históricamente, las personas con deficiencias mentales han padecido siglo tras siglo todo el rigor de la discriminación y la estigmatización social. Ni siquiera la Ilustración pudo emanciparles. Antes bien, sucedió todo lo contrario: podemos decir con Foucault que, arrojadas a los umbríos abismos de la *sinrazón* –acompañadas por los libertinos, los homosexuales, las prostitutas y toda

<sup>135</sup> Bracton, Henry, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, edición y traducción al inglés de Travers Twiss, Londres, Longman/Trübner, 1879, Vol. II, Libro III, Parte II, cap. XIII ("What an outlawed person shall forfeit by outlawry").

<sup>136</sup> Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, cit., p. 91.

<sup>137</sup> Rawls, John. *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999, § 22.

<sup>138</sup> Nussbaum, Martha, *Frontiers of justice*, cit., p. 15.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>140</sup> *Idem*, p. 15.

una masa indiferenciada de individuos miserables situados en la periferia del orden deseado por la sociedad burguesa- ocuparon el vacío que dejaron los leprosos como detentadores de una *enfermedad moral* cuyas pústulas evidenciaban los pecados que había cometido quien las exhibía<sup>141</sup>. Sobre la base de este penoso presupuesto, a modo de *tipos ideales* cabe identificar -en seguimiento de Agustina Palacios- tres grandes patrones en el tratamiento que al paso del tiempo se ha dispensado a las personas con discapacidad y que, en mayor o menor medida, coexisten en el presente: el modelo de *prescindencia*, el modelo *rehabilitador* y el modelo *social*<sup>142</sup>.

El *modelo de prescindencia* supone que las personas con discapacidad son social y políticamente innecesarias en vista de diferentes razones: porque se estima que conducen algún mensaje demoníaco, que son manifestación de la ira divina, que (en un plano más práctico) no contribuyen a las necesidades familiares o comunitarias, o que sus vidas -figuradas como irremediabilmente infelices- no merecen la pena de ser vividas<sup>143</sup>. Dentro de este paradigma pueden distinguirse a su vez dos sub-modelos: la *eugenesia* y la *marginación*. El primero aspira llanamente a *suprimir* la persona afectada por una discapacidad. En términos generales, podría afirmarse que recoge aquellas respuestas sociales a la discapacidad que están basadas en el temor y/o la persecución, como consecuencia de las creencias acerca de la peligrosidad que acarrea o su inutilidad para el desarrollo de la comunidad<sup>144</sup>. El sub-modelo de marginación, por su parte, confina a las personas con discapacidad en un destino marcado por la exclusión, ya sea como consecuencia de subestimarlas y considerarlas objeto de compasión, o como consecuencia del rechazo por considerarlas portadoras de maleficios o la advertencia de un peligro inminente<sup>145</sup>.

Bajo el *modelo rehabilitador*, la explicación de la discapacidad está referida a términos causales y naturales, inscritos en discursos científicos o médicos. La discapacidad adquiere por tanto la calidad de *enfermedad*. Las personas con discapacidad ya no son consideradas prescindibles para solventar las necesidades de la comunidad, sino que ahora se entiende que pueden tener algo que aportar a ella en la medida en que sean *rehabilitadas* o *normalizadas* en instituciones especialmente diseñadas al efecto. Desde la visión prevaleciente en este modelo, consecuentemente, se considera que la persona con discapacidad puede resultar de algún modo *rentable* a la sociedad, pero esta posibilidad está supeditada a que logre asimilarse al promedio de la población -los *válidos* y los *capaces*- en la mayor medida posible<sup>146</sup>.

Por último, el *modelo social* concibe la discapacidad, por una parte, como una construcción discursiva y, por otra, como un modo de opresión social. Está centrado, antes que en corregir cualquier deficiencia individual, en solucionar las limitaciones existentes en la propia sociedad para prestar servicios apropiados y para asegurar adecuadamente la satisfacción de las necesidades específicas derivadas de la discapacidad. Este modelo se encuentra íntimamente relacionado con la asunción de los principios de justicia que informan los derechos humanos. Desde el modelo social se sostiene, a partir de la igual dignidad atribuida a todo ser humano, que aquello que puedan aportar a la sociedad las personas con discapacidad se encuentra íntimamente relacionado con la aceptación de su diferencia y la inclusión que de ella se sigue. En aras de una igual garantía de la autonomía, el modelo social insiste asimismo en la eliminación de cualquier tipo de barrera social con miras a brindar una efectiva equiparación de oportunidades entre todas las personas, al margen de las deficiencias que pudiesen afectarles<sup>147</sup>.

Resulta evidente que, por lo que atañe a la licantropía, en la comunidad mágica prevalece todavía el modelo de la prescindencia. El resto de deficiencias mentales son atendidas bajo el modelo rehabilitador -esto es, mediante la *reclusión* y el *aislamiento*- en el Hospital San Mungo de Enfermedades y Heridas Mágicas (*OF*, pp. 527-532). Los relatos *potterianos* exhiben así un

<sup>141</sup> Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, cit., pp. 13 y ss.

<sup>142</sup> Para complementar esta distinción analítica expresamente enfocada hacia la discapacidad vista como una cuestión de justicia es conveniente considerar el titánico esquema histórico general que, a lo largo de la obra citada en la nota previa, Michel Foucault traza con relación a la locura. La tesis histórica defendida por Foucault reposa sobre cuatro hitos mayúsculos: primero, la indicación de un paralelo entre el aislamiento medieval de la lepra y el confinamiento moderno de la locura; segundo, el reconocimiento prestado a la locura durante la Edad Media y el Renacimiento como una condición próxima a la verdad; tercero, la desaparición de esta tolerancia hacia la locura a partir de la segunda mitad del siglo XVII, que inaugura la era del confinamiento; y cuarto, la objetivación de la locura como alienación dotada de una estructura eminentemente médica que marca su transición hacia la *enfermedad mental* a partir de la Revolución Francesa.

<sup>143</sup> Palacios, Agustina, *El modelo social de discapacidad*, cit., p. 26.

<sup>144</sup> *Idem*, pp. 38 y ss.

<sup>145</sup> *Idem*, pp. 54 y ss.

<sup>146</sup> *Idem*, pp. 67 y ss.

<sup>147</sup> *Idem*, pp. 103 y ss.

reflejo deforme que realza, en toda su crudeza, la realidad de la mayoría de las sociedades occidentales: las personas con discapacidad mental son aún más rechazadas y denigradas que quienes están afectadas por alguna discapacidad física. Cada día es factible generalizar con relación a ellas las observaciones formuladas por Martha Nussbaum respecto a las personas con síndrome de Down: ofenden la mirada pública y, en esta medida, son “sumariamente arrojadas en instituciones y tratadas como ‘idiotas mongoloides’ sin personalidades individuales, sin nombres individuales, sin humanidad genuina”. Dicho en breve: la interacción social con una persona afectada por una discapacidad mental está normalmente articulada “en términos de trato estigmatizado” que de manera inexorable ultraja y silencia la dignidad que le es inherente<sup>148</sup>.

Pese a los innegables avances que el discurso de los derechos humanos ha impulsado en este tema (entre los cuales cabe destacar la relativamente reciente expedición de una *Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*<sup>149</sup>), en la convivencia diaria las personas con discapacidad mental difícilmente son consideradas titulares de aquello que Jacobus tenBroek, al tratar la cuestión de las barreras sociales que enfrentan las personas con discapacidades físicas, denominara *el derecho a vivir en el mundo (the right to live in the world)*: la potestad para disfrutar “el mismo derecho a la privacidad que otros tienen”, para “determinar sus planes de vida”, elegir “sus compañeros” y “tener sus familias”<sup>150</sup>. En suma, el derecho a “salir de sus instituciones, asilos y las casas de sus parientes”, y recibir la asistencia y los cuidados que requieran para ejercer, en el mayor rango de materias posible, su autonomía moral<sup>151</sup>.

La verdad en torno a la discapacidad mental se resume en que, como lúcidamente señala Nussbaum, cierto “*narcisismo infantil*” que aspira a la *perfección humana* ha marcado siempre el ejercicio del poder político, en forma tal que éste –incluso en las sociedades democráticas y liberales– generalmente humilla y oprime a quienes sobrellevan “debilidades que incomodan a los ‘normales’”<sup>152</sup>. En esta misma medida, la fantástica condición de licantropía descrita en las historias *potterianas* adquiere desagradables tintes realistas. Las instituciones jurídicas medievales nuevamente pueden sernos útiles como guías para discernir, bajo la luz de nuestra imaginación distópica, el alcance de la exclusión social que genera y proyectarla hacia nuestra propia realidad política: en el derecho germánico, el hombre-lobo o *wargus* recibe un tratamiento análogo al *friedlos*, el *hombre-sin-paz* perennemente perseguido y repudiado<sup>153</sup>. Tal como escuetamente confiesa Remus Lupin a Harry: “Es muy doloroso convertirse en licántropo” (*PA*, p. 294).

Privados de la posibilidad de trabajar y, con ello, de cualquier medio de subsistencia, los hombres-lobo “han rechazado la sociedad normal y viven marginados, roban y a veces incluso matan para comer”. Uno de los líderes de estas colonias de parias, Fenrir Greyback, opta por sumarse a las fuerzas de Voldemort, harto de la discriminación que le sigue a todas partes y convencido de que los hombres-lobo “vivirán mejor bajo su gobierno”. Seditio de venganza, Greyback “considera que su misión en esta vida es morder y contaminar a tanta gente como sea posible” (*MP*, p. 315). Sin embargo (como era previsible en función de la coherencia del relato), Voldemort se niega a concederle la *marca tenebrosa* –una especie de tatuaje mágico en el brazo que permite la comunicación directa con él– que distingue a sus seguidores (*RM*, p. 384). El dominio de los mortifagos tampoco anticipa tiempos mejores para los licántropos en la comunidad mágica.

Cabe destacar en este punto el recurso narrativo reiteradamente aplicado por Rowling a los diferentes colectivos discriminados u oprimidos por el conjunto de las magas y los magos: a la *violencia institucional* que entraña la negación del reconocimiento de libertades y derechos, con frecuencia sigue una *violencia contestataria* por parte de quienes viven subyugados. Los razonamientos de Lupin no consiguen convencer a Greyback para que renuncie a la venganza contra la “gente normal” (*MP*, p. 316). La rabia acumulada por este infeliz licántropo que se suma a los mortifagos no carece de fundamentos: podemos calificar la segregación de los hombres-lobo, según los términos en que la evalúa Hermione Granger, simplemente como *absurda* (*OF*, p. 181). Antes hemos asentado que el requerimiento fundamental de ciudadanía exigido por la comuni-

<sup>148</sup> Nussbaum, Martha, *Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 305.

<sup>149</sup> Aprobada el 13 de diciembre de 2006. Para un análisis detallado de este instrumento internacional, véase Palacios, Agustina, *El modelo social de discapacidad*, cit., pp. 235 y ss.

<sup>150</sup> tenBroek, Jacobus, “The right to live in the world: the disabled in the law of torts”, *California Law Review*, Vol. 54, Núm. 2, 1966, p. 918.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 842.

<sup>152</sup> Nussbaum, Martha, *Hiding from humanity*, cit., p. 318.

<sup>153</sup> Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, cit., p. 116.

dad mágica consiste en poseer *suficiente inteligencia para comprender las leyes de la comunidad mágica y compartir parte de la responsabilidad que implica su formulación* (AF, p. xvi). La licantrópia no trae aparejado un impedimento cognitivo tal que haga imposible la participación política, dado lo cual no se explica cuál es el fundamento –salvo el prejuicio hobbesiano que sitúa a “los imbéciles natos, los niños o los locos” absolutamente fuera del discurso jurídico– para atribuir a los hombres-lobo la condición de *bestias*<sup>154</sup>.

Peor aún, el promedio de los magos y las magas *normales* se conduce con criterios eugenésicos respecto a los hombres-lobo, que en buena medida han interiorizado, para su propio daño, el imperativo social que proscribe multiplicar los individuos *defectuosos*. Atormentado ante la perspectiva de haber concebido un hijo, Lupin resume en un lamento la terrible marginación que persigue como una sombra a todo licántropo (*RM*, p. 186):

¡Los de mi especie no suelen reproducirse! Ese niño será como yo, estoy seguro. ¿Cómo puedo perdonarme si me arriesgué a transmitirle mi condición a un niño inocente, a sabiendas de lo que hacía? ¡Y si, por obra de algún milagro, el niño no es como yo, estará muchísimo mejor sin un padre del que se avergonzará toda la vida!

En el lloroso *mea culpa* de Lupin reverbera el razonamiento que siguió Oliver Wendell Holmes en la infame sentencia dictada por la Suprema Corte de los Estados Unidos de América en el caso *Buck vs. Bell*, que legitimó hacia el año de 1927 una ley del estado de Virginia que autorizaba la esterilización forzada de las personas con discapacidad mental. “Es mejor para todo el mundo”, discurre Holmes, “que en vez de esperar la ejecución de los hijos degenerados por sus crímenes, o de dejarlos morir de hambre a causa de su imbecilidad, la sociedad pueda evitar que aquéllos manifiestamente incapaces reproduzcan a los de su especie”. Acto seguido, Holmes cierra su argumentación con una memorable (dada su índole vergonzante) declaración: “Tres generaciones de imbéciles son suficientes” (*Three generations of imbeciles are enough*)<sup>155</sup>.

Aunque los experimentos eugenésicos realizados por los nazis desacreditaron ampliamente la línea de pensamiento trazada por Holmes, no podemos negar que todavía hoy los derechos sexuales y reproductivos de las personas con discapacidad mental continúan representando uno de los mayores problemas en la determinación de una sociedad justa. El modelo de prescindencia ha dejado una honda huella en nuestra visión del mundo: damos por supuesto que el nacimiento de una persona con discapacidad mental generaría una vida que no sería lo suficientemente digna como para compensar los costes que acarrearía su desarrollo. El problema, tal como he adelantado en los párrafos previos, se remonta a los mismos términos en que se encuentra teóricamente planteado el acuerdo fundamental mediante el cual son definidos los principios de justicia que deben normar el orden jurídico-político. John Rawls, por ejemplo, sugiere *posponer* la cuestión de la discapacidad hasta que el diseño de las instituciones políticas básicas en una sociedad determinada haya sido debidamente pactado. Traducido a términos estrictamente jurídicos, ello equivale a desplazar la discapacidad del ámbito constitucional para situarla, en cambio, en el campo legislativo. En palabras del propio Rawls:

Nuestro objetivo es determinar la concepción de la justicia más apropiada para una sociedad democrática en la que los ciudadanos se conciben a sí mismos en cierta manera. Por consiguiente, añadamos que todos los ciudadanos son miembros plenamente cooperativos de una sociedad durante el curso de una vida entera. Esto significa que toda persona tiene suficientes aptitudes intelectuales para jugar un papel normal en la sociedad, y que nadie tiene necesidades inusuales especialmente difíciles de satisfacer como serían, por ejemplo, unas exigencias médicas excepcionales y costosas. Por supuesto, el cuidado de quienes estén sujetos a estos requerimientos es una cuestión práctica urgente. No obstante, en esta etapa inicial el problema de la justicia social surge entre aquéllos que participan en la sociedad en forma plena, activa y moralmente consciente, y que están directa o indirectamente asociados a lo largo de una vida completa. Consecuentemente, es prudente dejar de lado ciertas difíciles complicaciones [sic]. Si podemos plantear una teoría que cubra el supuesto fundamental, después podemos intentar extenderla a otros casos<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> Véase el inciso 5.3.1 del presente trabajo y, en específico, la nota 223 que en él figura.

<sup>155</sup> *Buck vs. Bell*, 274 US 207 (1927).

<sup>156</sup> Rawls, John, “Kantian constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, Vol. 77, Núm. 9, Septiembre de 1980, pp. 545-546.

En resumen, Rawls considera que podemos establecer adecuadamente los principios políticos básicos de nuestra sociedad sin consideración de cualquier deficiencia o impedimento *anormal*, sea físico o mental o, por otro lado, temporal o permanente<sup>157</sup>. Sin embargo, el aplazamiento en la definición del estatus correspondiente a las personas afectadas con alguna discapacidad constituye *en sí mismo* una violación del principio de igualdad en cuanto de manera intencionada abandona a la indeterminación los criterios que normarán las relaciones de justicia en que se vean involucradas dichas personas. Martha Nussbaum lo expresa inmejorablemente: excluir el tratamiento de la discapacidad del pacto social equivale a admitir que “hemos hecho parte de la tarea”, pero que “otras partes, igualmente básicas, basadas en principios completamente diferentes, se presentarán después”<sup>158</sup>.

Contrariamente a lo que supone Rawls, la cuestión de la discapacidad no requiere postergarse en el debate sobre los principios básicos de justicia en tanto se asuma como presupuesto la concepción republicana de la libertad como no-dominación<sup>159</sup>. Tan certero como la muerte es el hecho de que los seres humanos, a lo largo de nuestras vidas, no somos perpetuamente autosuficientes. Ya sea cuando somos *cachorros* (subrayo este término, que nos acerca a nuestra dimensión animal) o (si vivimos suficientes años para ello) cuando nuestra salud declina en la ancianidad, nos volvemos dependientes y requerimos cuidados especiales. La discapacidad, asimismo, puede sobrevenir: no estamos exentos de eventos ajenos a nuestro control que puedan provocarnos una deficiencia mental. Sobre estas bases eminentemente prudenciales, la exigencia de no-dominación inhibe toda ficción de invulnerabilidad que pueda invocarse como pretexto para justificar un diseño de las instituciones jurídico-políticas enfocado exclusivamente para atender a la persona promedio, esto es, a quienes equívocamente llamamos *normales*. El ideal republicano no nos convoca a rechazar interferencias arbitrarias sobre los espacios de autonomía que, aunque limitados, persisten bajo las situaciones en que somos –o podemos ser– más dependientes.

La narrativa *potteriana* parece inclinarse por esta solución para el complejo problema que entraña la discapacidad mental. Rehén de los prejuicios que le aíslan y reprimen, Lupin rechaza el amor que le declara una joven y atractiva bruja, Nymphadora Tonks. “Soy demasiado mayor para ti”, le responde, “demasiado pobre, demasiado peligroso”. No obstante, la postura del licántropo es evaluada como *ridícula* por su círculo más cercano. “Tonks merece a alguien joven y sano”, se defiende Lupin. Arthur Weasley, contemplando las imborrables huellas que un ataque de Greyback ha dejado sobre el rostro uno de sus hijos, ultima entonces la discusión con un argumento que apela, por una parte, a las complejas formas de reciprocidad que pueden alcanzar las relaciones humanas y, por otra, a nuestra insalvable vulnerabilidad: “Pero ella te quiere a ti [...] Y al fin y al cabo, Remus, los jóvenes sanos no siempre se mantienen así” (*MP*, pp. 576-577).

Para finalizar, cabe señalar que los reclamos de justicia que derivan de la discapacidad no se agotan en el tratamiento que debe dispensarse a quienes la padecen, sino que alcanzan también a aquéllos que les cuidan. Tales personas necesitan, entre otras cosas, reconocimiento por el trabajo que desempeñan; asistencia humana y financiera; oportunidades para acceder a empleos adecuadamente remunerados y medios para participar en la vida política y social. En nuestras sociedades, esta cuestión está relacionada con la justicia de género en tanto que el cuidado de las personas dependientes –un trabajo no remunerado– usualmente figura entre las responsabilidades asignadas a las mujeres<sup>160</sup>. Para remediar esta injusta situación, Nussbaum sugiere que la educación pública enfatice la importancia del cuidado en términos de igualdad de género, con objeto de vencer la resistencia –fundada en nociones sobre el éxito y la *masculinidad* socialmente determinadas– que los varones suelen profesar a este tipo de labor<sup>161</sup>.

Las narraciones *potterianas* pueden servir a esta causa. Según cuenta Rowling, puesto que los licántropos habitualmente sólo atacan a los seres humanos, los amigos más próximos a Lupin durante la época en éste estudiaba en Hogwarts –Sirius Black, Peter Pettigrew, y James Potter, el padre de Harry– se instruyeron en el intrincado arte de los *animagos*: brujos que, como asenté anteriormente, han adquirido la aptitud para convertirse en animales. En el empeño por hacer compañía al hombre-lobo durante sus episodios violentos, incluso ponen en riesgo su propia in-

<sup>157</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, *Frontiers of justice*, cit., pp. 110-111.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 18 y 139.

<sup>159</sup> En este aspecto me distancio de Nussbaum, quien proyecta su aproximación a la cuestión de la discapacidad desde la crítica a tres grandes pilares de la moderna teoría liberal: a) la noción kantiana de persona; b) el planteamiento de las *circunstancias de la justicia* formulado por David Hume, y c) la idea contractualista que sitúa la obtención mutua de ventajas entre los principales propósitos de la cooperación social. *Idem*, pp. 155 y ss.

<sup>160</sup> Nussbaum, Martha, *Frontiers of justice*, cit., pp. 99-100.

<sup>161</sup> *Idem*, p. 214.

tegridad física: quien, sin haber adquirido la pericia del *animago*, se transforma en un animal pierde toda noción de sus orígenes humanos y suele necesitar que un tercero le devuelva a su forma original (QT, p. 1; CBB, pp. 91-92). “Tuvieron suerte”, reconoce el mismo Lupin, “porque la transformación en *animago* puede salir fatal”. Una vez que dominaron la técnica correspondiente, bajo la forma de un enorme perro negro, una rata y un ciervo, los tres amigos acompañaban cada mes a Lupin en su metamorfosis y vagaban a su lado por los terrenos de Hogwarts y por el pueblo mágico de Hogsmeade. “Bajo su influencia yo me volvía menos peligroso”, rememora agradecido el licántropo, “Mi cuerpo seguía siendo de lobo, pero mi mente parecía más humana mientras estaba con ellos” (PA, p. 295).

Si, por una parte, el espectro doliente del *caput lupinum* nos arrebatara la comodidad satisfecha que confiere vivir en una sociedad fundamentalmente organizada para dar respuesta a las necesidades del grupo dominante que integramos los “normales”; por otra, la historia de los cuatro *merodeadores* de Hogwarts ilumina con una cálida esperanza el debate sobre la discapacidad mental. Bajo su aspecto animal, los señores Lunático (Lupin), Canuto (Black), Cornamenta (James Potter) y Colagusano (Pettigrew) nos muestran al ser humano como una criatura esencialmente vulnerable, pero a la vez capaz de múltiples maravillas que inciden en nuestra dignidad como especie –por ejemplo, el amor, la empatía o la apreciación de la belleza– sin estar necesariamente vinculadas con unas potestades racionales idealizadas. Los cuatro amigos evidencian también que la vocación hacia el cuidado no es exclusivo privilegio femenino. Y, sobre todo, nos invitan a pensar sobre las dificultades intrínsecas a las vidas de las personas con discapacidad, entre las que una *sociedad decente* –retomo la expresión empleada por Martha Nussbaum<sup>162</sup>– no debería contar el dolor añadido que implica el prejuicio, la falta de educación o la ausencia de apoyos públicos que limitan los horizontes de autonomía tanto de aquéllas como de quienes asumen su cuidado.

### 3. La ausente vindicación de los derechos de las brujas

Durante siglos, la literatura infantil no fue precisamente la mejor aliada que tuvieron las mujeres en la lucha por su emancipación. Pese a que toda generalización entraña cierto peligro, podemos suscribir el parecer de Bob Dixon cuando describe la representación de la mujer en los textos destinados a los niños y las niñas como un diseño de *pájaros en jaulas doradas*<sup>163</sup>. Antes he explicado que, de la mano de la mutación burguesa del cuento de hadas en lectura de parvulario, la construcción simbólica de la *heroína* en la narrativa infantil impuso sobre las mujeres un código moral que las sujetaba a *virtudes* tales como la belleza, la paciencia, la modestia o la pasividad. En alas de Walt Disney, la industria cultural contemporánea reprodujo y multiplicó las jerarquías de género cautamente hilvanadas por autores como Charles Perrault, Jacob y Wilhelm Grimm o Hans Christian Andersen<sup>164</sup>. Por desgracia, Harry Potter no ha escapado totalmente a esta tradición patriarcal.

A principios del año 2000, desde las páginas de las revistas electrónicas *Salon* y *Slate*, Christina Schoefer fue una de las primeras críticas en hacer manifiestos los agravios feministas contra los textos *potterianos*. “Una vez que abrí ‘La Piedra Filosofal’”, confiesa Schoefer, “me enganché y lei hasta la última página del tercer volumen”. Sin embargo, desde su punto de vista el atractivo que pueda revestir la “yuxtaposición de hazañas mágicas con preocupaciones de la vida real” característica en la prosa fantástica de J. K. Rowling no excusa el cínico *sexismo* que recorre las tres entregas de la serie que habían sido publicadas hasta ese momento. “El reino ficticio de magia y hechicería de Harry refleja perfectamente la presunción convencional de que los hombres dominan el mundo y que deben hacerlo”, denuncia Schoefer<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>163</sup> Dixon, Bob, *Catching them young 1. Sex, race and class in children's fiction*, Londres, Pluto, 1977, pp. 1 y ss. Por supuesto, existen conspicuas excepciones a esta regla general. A modo de ejemplo, véase Sand, George, *Contes d'une grand'mère. Le chène parlant, Le chien et la fleur sacrée, L'orgue du Titan, Ce que disent les fleurs, Le marteau rouge, La fée Poussière, Le gnome des huitres, La fée aux gros yeux*, Paris, Calmann-Lévy, 1876. De la propia autora, igualmente es recomendable la lectura de *Contes d'une grand'mère. Le château de Pictordu, La reine Coax, Le nuage rose, Les ailes de courage, Le géant Yéous*, Paris, Calmann-Lévy, 1886.

<sup>164</sup> Zipes, Jack, *Don't bet on the prince. Contemporary feminist fairy tales in North America and England*, Nueva York, Routledge, 1989, pp. 6-7.

<sup>165</sup> Schoefer, Christina, “Harry Potter Girl's Trouble”, *Slate*, 12 de enero de 2000 [en línea] <http://archive.salon.com/books/feature/2000/01/13/potter/print.html> (Consulta de 26 de marzo de 2006).

Son los hombres –jóvenes y adultos–, afirma dicha crítica, quienes dominan todos los escenarios *potterianos* y determinan el curso de cada una de las acciones emprendidas en el relato. No le falta razón en sus observaciones. Aunque es cierto que, desde el primer libro, Hermione Granger es descrita como una estudiante brillante, también lo es que entra en la saga con los arreos de una ordinaria *damisela* de cuento de hadas que requiere el auxilio de los solícitos *caballeros* cada vez que se encuentra en apuros. Todo su conocimiento libresco, por ejemplo, se revela inútil cuando un trol entra en las mazmorras de Hogwarts y la sorprende en uno de los lavabos. A la vista del trol Hermione queda, literalmente, paralizada de miedo. Los chicos –Ron y Harry–, por el contrario, mantienen la entereza ante el peligro y consiguen derribar al monstruo. En pago a sus salvadores, la chica miente cuando Minerva McGonagall está a punto de castigarles por la temeridad que mostraron al enfrentarse solos a la criatura (recordemos que, en ese momento, son alumnos del primer curso que apenas han aprendido un par de hechizos). Pese a que se había ocultado en los lavabos para llorar porque Ron se había referido a ella como una “pesadilla”, Hermione no tiene empacho en declarar que había buscado *motu proprio* al trol porque había juzgado que “podía vencerlo” debido a que “había leído mucho sobre el tema”. A partir de ese momento, los chicos la aceptan como compañera en sus andanzas porque –explica Rowling– “[h]ay cosas que no se pueden compartir sin terminar unidos, y derrumbar a un trol de tres metros y medio es una de esas cosas” (PF, pp. 145-151).

Un poco más tarde, cuando –por razones que ahora mismo no vienen a cuento– los tres amigos tienen que enfrentarse a los sucesivos obstáculos colocados por los profesores de Hogwarts para impedir que Voldemort, derrotado y despojado de su cuerpo, pudiera hacerse con la Piedra Filosofal y así volver a levantarse, la emotividad de Hermione la coloca una vez más en desventaja respecto a Harry y Ron. Incapaz de mantener “*la cabeza fría en las crisis*” (sic), Hermione es en principio impotente para controlar una planta mágica –el Lazo del Diablo– que amenaza con asfixiar a sus compañeros de aventuras<sup>166</sup>. La planta en cuestión prospera en ambientes húmedos y oscuros, pero ante la angustia que impide a la niña discernir con claridad, es Harry quien tiene que indicarle que necesita encender un fuego para rescatarles. “No tengo madera”, responde trastornada Hermione. En esta ocasión, es el joven Weasley quien tiene que pensar por ella y hacerle reaccionar con un grito: “¿TE HAS VUELTO LOCA? [...] ¿ERES UNA BRUJA O NO?”.

Es así como, a instancias de ambos varones, Hermione finalmente “[a]gitó su varita, murmuró algo y envió a la planta unas llamas azules” (PF, pp. 228-229). El lector no puede sentir sino pena por ella: todo su afán por el estudio parece insuficiente para permitirle superar la afectividad tan *femenina* que lastra sus actos. Tras superar otras tres pruebas, el episodio concluye con un reconocimiento explícito de la chica a la presunta *superioridad* de las virtudes masculinas de Harry, quien parte en soledad hacia lo que adivina será su primer enfrentamiento con el Señor Tenebroso después de que éste intentara matarlo cuando era pequeño (PF, p. 235):

Los labios de Hermione temblaron, y de pronto se lanzó sobre Harry y lo abrazó.  
—¡Hermione!  
—Harry... Eres un gran mago, ya lo sabes.  
—No soy tan bueno como tú —contestó muy incómodo, mientras ella lo soltaba.  
—¡Yo! —exclamó Hermione—. ¡Libros! ¡Inteligencia! Hay cosas mucho más importantes, amistad y valentía y... ¡Oh, Harry, ten cuidado!

Esta claudicación inicial determina el desarrollo de Hermione durante el resto de la saga, y en alguna medida encuadra también los roles asignados al resto de los personajes femeninos. En sus correrías a lo largo de siete años, Harry tiene oportunidad de rescatar a más de una desvalida doncella: por ejemplo, evita que una parte del alma de Lord Voldemort arrebatase la vida a Ginny Weasley (CS, pp. 258-274), e igualmente salva a Gabrielle Delacour del cautiverio al que le tenían sometido las sirenas y los tritones como parte de las pruebas en el Torneo de los Tres Magos (CF, pp. 439-442). “Las lágrimas de felicidad y gratitud de las princesas cautivas dotan de realidad a la proeza del caballero”, apunta Simone de Beauvoir, y las novelas sobre Harry Potter parecen corroborarlo<sup>167</sup>. Aunque cualquiera que tenga la paciencia de leer las páginas precedentes constatará que normalmente tiendo a encontrar lecturas emancipadoras en los relatos *potterianos*, en

<sup>166</sup> La forma como Hermione es calificada en este pasaje adquiere mayor significación en tanto que la valoración que de ella realiza Ron Weasley está formulada *en comparación* con Harry Potter. En el texto original, la evaluación de Ron aparece expresada en los siguientes términos: “Yeah [...] and lucky Harry doesn't lose his head in a crisis”. Véase Rowling, J. K., *Harry Potter and the Sorcerer's Stone*, cit., p. 278.

<sup>167</sup> De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2005, p. 275

materia de género no tengo más remedio que conceder a Elizabeth Heilman que abundan en personajes masculinos más sabios, valientes, poderosos e incluso divertidos que sus contrapartes femeninas<sup>168</sup>. Difícilmente encontramos en ellos una mujer tan valiente y heroica como Harry, o tan experimentada y sabia como Dumbledore. Por tanto, desde la perspectiva de género podemos atribuirles los mismos efectos que De Beauvoir atribuye a aquellas narrativas que afirman el poder patriarcal: satisfacen los intereses económicos, pero también las pretensiones éticas y políticas de los varones<sup>169</sup>.

Las mujeres de la fantasía *potteriana*, efectivamente, por regla general tienen que conformarse con roles secundarios y pasivos, a la sombra de algún *gran hombre*. En el bando de la Orden del Fénix, por ejemplo, Minerva McGonagall –la severa profesora de Transformaciones en Hogwarts–, pese a sus enormes dotes como maga usualmente carece de iniciativa y se limita a acatar las decisiones de Dumbledore... incluso después de la muerte de éste (*RM*, p. 501). Entre los mortifagos, Beatrix Lestrangle –una mujer capaz de enfrentarse a cuatro rivales a la vez, en quien Harry reconoce a “una bruja sin escrúpulos y de prodigiosa habilidad” (*RM*, p. 390)– no aspira a una participación en el poder alcanzado bajo el régimen de terror que ella contribuyó a instaurar, sino que principalmente persigue la aprobación (y la *proximidad*) del Señor Tenebroso (*RM*, pp. 18-19). Aún entre los parias de la sociedad mágica, los varones parecen salir mejor librados que las mujeres: Dobby alcanza la libertad y Kreacher encabeza la intervención de los elfos domésticos en la batalla de Hogwarts, mientras que Winky se lamenta permanentemente alcoholizada de la pérdida de su estatus servil (*CF*, pp. 470-471). La elfina padece una doble opresión: por un lado, es integrante de un pueblo esclavizado; por otro... es una mujer.

Quisiera abrir en este punto un breve paréntesis. Kathryn McDaniel propone una interpretación sumamente ingeniosa del estatuto élfico en cuanto le vincula con la *mística de la feminidad* descrita por Betty Friedan en la obra que lleva el mismo título, publicada en el año de 1963. Según argumenta McDaniel, la “*mística élfica*” vuelve reticentes a los elfos respecto a cualquier posibilidad de emancipación. En su opinión, el horizonte de una efectiva liberación coloca a los elfos en la misma situación que algunas amas de casa que, habiendo vivido atrapadas durante décadas en sus papeles de esposas y madres, experimentan temor al enfrentar un empleo remunerado ajeno al hogar porque, al margen de la identidad que les ha sido asignada por sus roles de género, se sienten *vacías* e *inútiles*<sup>170</sup>. Son las cadenas de la tradición patriarcal, afirma McDaniel, lo que mantiene a las mujeres y a los elfos domésticos sometidos por igual<sup>171</sup>.

Desde mi punto de vista, esta lectura de la fábula *potteriana* es un poco forzada en tanto incluye dentro de la susodicha *mística élfica* a la *totalidad* de los elfos. El único personaje élfico individualizado que se ajusta a la propuesta de McDaniel es –insisto en ello– Winky. Podemos convenir con dicha autora en que “la depresión y el alcoholismo” de la elfina simbolizan probablemente “una protesta más dolorosa” que aquella adelantada por Dobby respecto a la opresión élfica<sup>172</sup>. Sin embargo, puesto que el tránsito de Winky por la fábula *potteriana* concluye con Dobby atendiéndole en sus continuas resacas (*OF*, pp. 401-402), encuentro virtualmente imposible asentir a la valoración de McDaniel en el sentido de que “Rowling ha abierto para ella la puerta hacia una vida mejor”<sup>173</sup>.

Las tesis de McDaniel evidencian que el complejo mundo secundario creado por J. K. Rowling tampoco admite una lectura unívoca en esta materia. Frente a sus críticas feministas, se ha erigido un nutrido bando de panegiristas que encuentran en las ficciones *potterianas* perspectivas de liberación para la mujer. Annette Wannamaker resume convenientemente sus argumentos. Primero, Hermione en realidad representa un modelo positivo para las niñas porque es brillante y fuerte. Segundo, Ginny Weasley y Nymphadora Tonks son jóvenes dinámicas, inteligentes y capaces que pueden inspirar a la emancipación de las lectoras. Tercero, los cuidados maternos prodigados por la señora Weasley muestran un trabajo que no es debidamente valorado en nues-

<sup>168</sup> Cfr. Heilman, Elizabeth, “Blue wizards and pink witches: representations of gender identity and power”, en AAVV, *Harry Potter's World*, cit., pp. 223 y ss. En el mismo sentido, Mayes-Elma, Ruthann, “Got agency? Representations of women's agency in Harry Potter”, en AAVV (Steinberg, Shirley y Kincheloe, Joe, eds.), *Kinderculture. The corporate construction of childhood*, 2ª ed., Colorado, Westview, 2004, p. 185.

<sup>169</sup> Cfr. De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, cit., pp. 225 y ss.

<sup>170</sup> McDaniel, Kathryn, “The elfin mystique: fantasy and feminism in J. K. Rowling's Harry Potter series”, en AAVV (Sturgis, Amy, ed.), *Past watchful dragons: fantasy and faith in the world of C. S. Lewis*, Altadena, Mythopoeic, 2007, pp. 188 y ss. Véase asimismo Friedan, Betty, *The feminine mystique*, Nueva York, Norton, 1974, pp. 252-253.

<sup>171</sup> McDaniel, Kathryn, “The elfin mystique: fantasy and feminism in J. K. Rowling's Harry Potter series”, cit., pp. 201-203.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 195.

<sup>173</sup> *Ibidem*

tras sociedades. Cuarto, McGonagall es un personaje respetado y una mentora que impone significativos estándares de conducta decente sobre personajes masculinos y femeninos por igual<sup>174</sup>.

Sin embargo, tal pareciera que por cada avance conseguido por las mujeres en los textos *potterianos*, retrocedieran después dos pasos. Considero pertinente destacar un caso muy representativo de esto: en la batalla final contra los mortifagos, Rowling tuvo el cuidado de *invertir* la escena de la primera novela que le valiera un diluvio de comentarios desfavorables entre los círculos feministas. En pleno fragor del combate Ron, desesperado, no encuentra la forma de acceder a un pasaje secreto guardado por el Sauce Boxeador en los jardines de Hogwarts y expresa su añoranza por los tiempos en que Crookshanks, el gato de Hermione, les ayudaba a apaciguar el rijoso árbol tocando un punto preciso de la corteza con una de sus garras delanteras. “¿A Crookshanks?”, le increpa entonces Hermione, para a continuación preguntarle, tal como había hecho Ron siete años antes: “¿Tú eres mago, o qué?” (*RM*, p. 548). La aparente seguridad ganada por Hermione, empero, no debe llamarnos a engaño: previamente Rowling nos deja saber que, durante el deambular clandestino de Harry, Ron y la propia Hermione como proscritos del dominio fascista de los mortifagos, esta última siempre estuvo encargada de cocinar, y sólo intentó renunciar a dicha responsabilidad doméstica cuando el joven Weasley comenzó a quejarse de la forma en que lo hacía.

“*Mi madre sabe hacer aparecer comida de la nada*”, asegura Ron Weasley, provocando con ello la rebelión transitoria de Hermione. “Pues mañana puedes cocinar tú”, responde la muchacha, y añade: “Busca los ingredientes y hazles un encantamiento para convertirlos en algo que valga la pena comer. Yo me sentaré aquí, pondré cara de asco y me lamentaré” (*RM*, p. 252). Aunque Hermione asegura que “Ron casi nunca cocina”, tras esta pequeña disputa no tenemos indicios de una más justa distribución del trabajo doméstico, primero, al interior del pequeño grupo de forajidos y, posteriormente, en la pareja formada por ambos jóvenes. No podía ser de otra manera: sobre Hermione –y el resto de los personajes en su situación, mujeres solteras en proceso de maduración– pende la sombra de Molly Weasley, la gran matriarca de la saga *potteriana*.

El imperio de Molly Weasley es *La Madriguera* –como hemos visto antes, nombre con que se individualiza el *domus* de su familia– y, en ella, el espacio que le está propiamente reservado es la cocina. Preside la estancia un reloj que, en vez de números, ostenta leyendas tales como “Hora del té”, “Hora de dar de comer a las gallinas” y “Te estás retrasando”. La repisa de la chimenea luce montones de libros con títulos como “*La elaboración de queso mediante la magia*”, “*El encantamiento en la repostería*” o “*Por arte de magia: cómo preparar un banquete en un minuto*” (*CS*, p. 36). Los hechizos domésticos son su especialidad: Molly Weasley dirige y organiza los trabajos de limpieza del largamente abandonado inmueble situado en el número 12 de Grimmauld Place que sirve durante una temporada a la Orden del Fénix como cuartel general, y desde ahí cocina maravillosos estofados para todos sus integrantes (*OF*, pp. 89 y ss.). El abnegado cuidado que presta al resto de los personajes –y especialmente a Harry Potter, quien cada Navidad recibe un jersey tejido por ella– evoca las incisivas observaciones de Simone de Beauvoir en torno a la maternidad:

[...] la madre está encantada de sentirse necesaria; está justificada por las exigencias a las que responde; sin embargo, la dificultad y la grandeza del amor materno es que no implica reciprocidad; la mujer no tiene frente a sí un hombre, un héroe, un semidiós, sino una pequeña conciencia balbuciente, ahogada en un cuerpo frágil y contingente; el niño no tiene valor alguno, no puede conferir ninguno; frente a él, la mujer está sola; no espera ninguna recompensa a cambio de sus dones, tiene que justificarlos con su propia libertad. Esta generosidad merece las alabanzas que los hombres le dedican incansablemente [...]<sup>175</sup>

En el capítulo II adelanté que algunos comentaristas de la serie –entre quienes destaca Tammmy Turner-Vorbeck– encuentran en la prosa de J. K. Rowling un acusado ingrediente conservador porque consideran que circunscribe a las mujeres en roles de género estereotipados, pero también porque advierten que privilegia la unidad familiar “estándar” –es decir, encabezada por un padre proveedor y una madre afectivamente nutricia– en detrimento de modelos alternativos

<sup>174</sup> Wannamaker, Annette, “Men in cloaks and high-heeled boots, men wielding pink umbrellas: witchy masculinities in the Harry Potter novels”, en *IBID*, *Boys in children's literature and popular culture. Masculinity, abjection, and the fictional child*, Nueva York, Routledge, 2007, p. 124.

<sup>175</sup> De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, cit., p. 667.

(por ejemplo, padres y madres divorciados, solteros, homosexuales o adoptivos, entre otros)<sup>176</sup>. El primer cargo sin duda está suficientemente probado, y la relación entre Arthur y Molly Weasley también parece confirmar la segunda parte del veredicto. Sin embargo, los varones que aparecen en los textos *potterianos* ofrecen horizontes curiosamente heterodoxos desde la propia perspectiva de género, en vista de lo cual parece pertinente someter a un escrutinio más detallado los roles sociales que desempeñan.

A la par que la subordinación patriarcal de la mujer, las contendientes feministas de la obra de J. K. Rowling han percibido a menudo en ella una exaltación de los valores masculinos tradicionales. Sobre esta línea de argumentación Elizabeth Heilman asienta que los rasgos que distinguen a los personajes masculinos dotados de mayor atractivo en la saga incluyen “la valentía, la confianza, el estatus de clase y el carisma personal”<sup>177</sup>. No estoy completamente conforme con este punto de vista. Por paradójico que pueda parecer, no hay total reciprocidad entre la ortodoxia de los personajes femeninos y el perfil de las masculinidades proyectadas por Rowling.

Annette Wannamaker plantea una propuesta interesante en este sentido. Wannamaker señala que, desde la primera y más sencilla novela que integra la serie, los *machos* del universo *potteriano* son descritos en términos muy desagradables. Los parientes *muggles* de Harry conforman sin lugar a dudas una familia “estándar”, pero distan mucho de ser un ejemplo a seguir. Vernon Dursley es un varón *proveedor* en toda la extensión del término: un empresario exitoso y desentendido del trabajo doméstico que con sus ingresos mantiene a su esposa, a su hijo y (malamente) a su sobrino. Los taladros que comercializa Grunnings, la empresa que dirige, también representan una herramienta extremadamente masculina (*PF*, p. 9). Por otra parte, Dudley Dursley –el primo de Harry–, es otro personaje cuya masculinidad convencional se manifiesta básicamente en que es un *abusón*: un niño rollizo –y, posteriormente, un adolescente musculoso– que utiliza su corpulencia para atormentar a los más débiles<sup>178</sup>.

En el mundo mágico la noción de masculinidad no parece ajustarse a estos criterios. Los primeros contactos que el lector tiene con los magos son, precisamente, a través de la mirada de Vernon Dursley, quien monta en cólera al ver un individuo de su edad ataviado con “una capa verde esmeralda” (*PF*, p. 11). Un poco más tarde, un hombre vestido con “una capa violeta” le abraza emocionado: el pequeño Harry había sobrevivido al ataque de Voldemort desvaneciéndole en el proceso, y la comunidad mágica festejaba el suceso. “El señor Dursley se quedó completamente helado”, relata Rowling, porque “[l]o había abrazado un desconocido” (*PF*, p. 12).

Para mostrar el talante rompedor de la masculinidad en el mundo mágico, Wannamaker se centra en tres personajes: Albus Dumbledore, Rubeus Hagrid y Harry Potter<sup>179</sup>. Tal elección es verdaderamente sobresaliente. En las antípodas de Vernon Dursley, Dumbledore aparece en Privet Drive vestido con “una túnica larga, una capa color púrpura que barría el suelo y botas con tacón alto y hebilla”. En ese momento tiene la intención de confiar a Harry al cuidado de los únicos parientes que le quedan. Aquel rincón de los suburbios londinenses, comenta Rowling, “nunca había visto un hombre así”. Dumbledore, no obstante, permanece ajeno a la hostilidad del entorno en que prospera Vernon Dursley. La narradora nos informa que el director de Hogwarts “no parecía darse cuenta de que había llegado a una calle en donde todo lo suyo, desde su nombre hasta sus botas, era mal recibido” (*PF*, p. 15).

La aparente incompatibilidad de Dumbledore con el ambiente burgués y conservador de Privet Drive probablemente obedece a su preferencia sexual. Hacia octubre de 2007 (astutamente, tras la publicación del último volumen de la saga) Rowling hizo pública en el Carnegie Hall de Nueva York la homosexualidad de Albus Dumbledore, y manifestó –como efectivamente puede inferirse del contexto de las novelas– que el gran amor de su vida había sido Gellert Grindelwald<sup>180</sup>. Aún con las prevenciones que una y otra vez he manifestado respecto a las declaraciones de intención formuladas por los autores de obras literarias, sin duda es significativo en términos culturales que el mago más influyente de los relatos *potterianos* –aquel a quien incluso Voldemort temía– perfile su masculinidad desde presupuestos distintos a los que rigen los cánones heterosexuales.

<sup>176</sup> Véase *supra*, apartado 2.2.

<sup>177</sup> Heilman, Elizabeth, “Blue wizards and pink witches: representations of gender identity and power”, cit., p. 231.

<sup>178</sup> Wannamaker, Annette, “Men in cloaks and high-heeled boots, men wielding pink umbrellas: witchy masculinities in the Harry Potter novels”, cit., pp. 131-135.

<sup>179</sup> *Idem*, pp. 136 y ss.

<sup>180</sup> Véase Van Gelder, Lawrence, “Hogwarts’ Headmaster is outed”, *New York Times*, 22 de octubre de 2007 [en línea] <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9506EFD61E38F931A15753C1A9619C8B63> (consulta de 30 de junio de 2009).

Pero volvamos a los momentos iniciales de la historia contada por Rowling. Siguiendo a Dumbledore hace acto de presencia Hagrid, quien en principio parece conformarse en mejor medida a las convenciones masculinas. Montado sobre una moto *inmensa*, el guardabosque de Hogwarts se presenta en Privet Drive con aspecto extremadamente desaliñado: su cabello es “negro, largo y revuelto”, y luce una barba que le cubre “casi toda la cara”. Sus manos “tenían el mismo tamaño que las tapas del cubo de la basura”, y sus pies, “calzados con botas de cuero, parecían crías de delfín”. En sus “enormes brazos musculosos” sostenía a Harry Potter. Sin embargo, el áspero semblante masculino de Hagrid pronto adquiere tintes distintos. Cuando Dumbledore le insta a dejar el bebé en el portal del número 4 de Privet Drive, Hagrid inclina “la cabeza desgrefñada” sobre Harry y le propina un beso, “raspándolo con la barba” (PF, p. 20). Desolado por la muerte de James y Lily Potter, termina por romper a llorar y secar sus lágrimas “con la manga de la chaqueta” (PF, p. 21). Cuando, once años después, Hagrid reaparece en la vida de Harry, su apariencia de gigante temible pronto resulta opacada por otros detalles: lleva consigo un “paraguas rosado” que oculta una varita mágica rota, obsequia al niño con un pastel y cocina para él unas salchichas (PF, p. 46).

El propio Harry presenta aristas que no son enteramente convencionales desde una perspectiva eminentemente masculina-patriarcal, mismas que han llevado a algunos comentaristas de la serie a sugerir una *feminización* del personaje<sup>181</sup>. Cuando el héroe de la saga nos es presentado, es descrito como un niño “flaco y muy bajo para su edad”, que además parece “más pequeño y enjuto de lo que realmente era” porque siempre usa ropas grandes que no le ajustan debidamente (PF, p. 24). Al margen de su aspecto, Harry es –en palabras de Dumbledore– “modesto, agradable y de considerable talento” (RM, p. 570). En algunos episodios se muestra frágil: es el único alumno de Hogwarts que se desmaya la primera vez que se encuentra en presencia de un demontor (PA, pp. 74-75). Asimismo, es uno de los personajes más sensibles y con mayor capacidad de empatía en todo el reparto de la saga. Una muestra nos bastará para fundar este aserto: cuando se entera de que su padre y Sirius Black atormentaban a Severus Snape durante el tiempo en que estudiaban en Hogwarts, se avergüenza profundamente de los dos varones que hasta ese momento admiraba y, en cambio, encuentra un vínculo de solidaridad con el profesor que hasta ese momento había despreciado y temido (OF, pp. 669 y 688-691).

Más allá de los tres personajes mencionados, la masculinidad heterodoxa asoma por todos los recovecos del mundo mágico. Neville Longbottom, uno de los amigos más cercanos a Harry, dista mucho de ser un atleta de primera línea o un estudiante brillante, pero se distingue por su gentileza, su valentía... y su amor hacia las plantas. El *cuidado* es un tema recurrente en las novelas de Harry Potter. En el epígrafe previo apunté que el padre de Harry y sus amigos más cercanos asumen voluntariamente funciones de cuidado (tradicionalmente impuestas sobre las mujeres) respecto a un personaje afectado por la licantropía, Remus Lupin. No son los únicos varones que proceden de esta manera. El rudo Abenforth Dumbledore igualmente refiere que, a diferencia de su ilustrado y conspicuo hermano, verdaderamente *disfrutaba* en compañía de la inestable Ariana. “Mi hermana me quería más a mí”, explica, “y yo conseguía que comiera cuando mi madre desistía; sabía tranquilizarla cuando le daba uno de sus ataques, y si estaba tranquila me ayudaba a dar de comer a las cabras”. Así, cuando muere su madre no le genera conflicto alguno proponer a Albus *abandonar el colegio, quedarse en casa y ocuparse de Ariana* (RM, p. 476).

Ni siquiera los *abusos* del mundo mágico son enteramente convencionales desde el punto de vista masculino. Afligido por el terrible encargo que ha recibido de Voldemort –asesinar a Dumbledore, nada más y nada menos–, en varias ocasiones Draco Malfoy se oculta para desahogar su angustia en uno de los lavabos de Hogwarts que ordinariamente nadie visita porque es el habitáculo de Myrtle la Llorona, el fantasma de una alumna que había encontrado la muerte al mirar a los ojos el basilisco liberado por Voldemort en sus tiempos como estudiante del colegio mágico. Myrtle se convierte en su confidente, y sorprendentemente le describe como un joven “sensible [...] que se siente solo, que no tiene nadie con quien hablar y que no tiene miedo de expresar sus sentimientos ni llorar” (MP, p. 430).

El balance que en materia de género nos ofrece la ficción *potteriana*, en suma, es ambiguo. Al lado de feminidades sumisas y ortodoxas, aparecen masculinidades que desafían los estándares de la hegemonía patriarcal. Por una parte, podemos celebrar con Annette Wannamaker que Rowling haya ofrecido a sus lectores “personajes y situaciones que les permiten probar y desafiar

<sup>181</sup> Gallardo, Ximena y Smith, Jason, “Cinderella: J. K. Rowling’s wily web of gender”, en AAVV, (Anatol, Giselle Liza, ed.). *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003, pp. 194 y ss.

las fronteras de género vigentes”<sup>182</sup>. Por otra, resulta decepcionante que un relato distópico que aborda tantas injusticias latentes en nuestra realidad optara por eludir la cuestión acuciante de la emancipación femenina. En el fondo, me parece que el reclamo primigenio que lanzara Christina Schoefer contra J. K. Rowling perseguirá por siempre su obra: “¿Acaso era menos plausible crear una heroína brillante, audaz y amable que un mapa del merodeador?”<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Wannamaker, Annette, “Men in cloaks and high-heeled boots, men wielding pink umbrellas: witchy masculinities in the Harry Potter novels”, cit., p. 145.

<sup>183</sup> Schoefer, Christina, “Harry Potter Girl’s Trouble”, cit.



# 8

## EL GRAN FINAL: HARRY POTTER Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS

Confío en haber mostrado a estas alturas la compleja relación existente entre la distopía literaria y la realidad histórica. Por una parte –lo mismo que la utopía– el relato distópico nos exige en cuanto lectores una suspensión de nuestro *hic et nunc*, esto es, del espacio y el tiempo en que por suerte nos ha tocado vivir; por otro –incluso más que la utopía– está directamente vinculado con el devenir histórico. La distopía nos advierte sobre las posibles consecuencias negativas de las iniquidades apreciables en determinadas concepciones de la justicia (o en las instituciones sociales y políticas que las concretan en la práctica) en tanto que necesariamente implica una extrapolación ficticia de ellas. Podemos resumir el perfil narrativo de la distopía, por tanto, en términos eminentemente paradójicos: por un lado, *niega* el momento histórico presente (porque evidencia críticamente algunos de sus aspectos más injustos); mientras que, por otro, *depende* en igual medida de él (puesto que insta al lector a re-valorarlo sobre parámetros éticos y políticos distintos a los vigentes).

En los capítulos anteriores quedó igualmente asentado que el punto de inflexión entre la distopía clásica y la distopía crítica reside en la forma como cada uno de estos subgéneros literarios resuelve el conflicto social que les caracteriza y anima. Hemos visto que la distopía crítica opta por desenlaces ambiguos y abiertos que mantienen el impulso utópico *dentro* de la obra, asequible lo mismo para los personajes que para los lectores: la propia fábula dispone las posibilidades de una radical transformación del escenario distópico que trascienda la opresión o la injusticia imperantes en éste. Por el contrario, la distopía clásica reserva la esperanza utópica únicamente para el lector *fuera* del relato<sup>1</sup>. Sobre estas premisas, resulta evidente que la adscripción definitiva de la fantasía *potteriana* a una u otra categoría dependerá de los términos en que evaluemos su desenlace.

Tal requerimiento hermenéutico nos coloca directamente frente al problema de la competencia del lector para realizar semejante valoración. A efecto de resolverlo, cabe recordar que todo texto invita a la generación de significados, y aquéllos que conforman el género distópico no constituyen una excepción a este respecto. Al igual que sucede en otros trabajos literarios, el autor de una ficción distópica formula una *invitación* a la construcción de significados textuales que puede ser aceptada, rechazada, ignorada o transformada por los lectores. Quisiera insistir en este principio interpretativo que reiteradamente he invocado a lo largo del presente trabajo. A modo de síntesis sobre todo lo que previamente he dicho en torno a esta cuestión me gustaría subrayar una pertinente reflexión de Krishan Kumar: “William Morris en alguna ocasión dijo que ‘la única forma segura de leer una utopía radica en considerarla como expresión del temperamen-

<sup>1</sup> Véase *supra*, apartado primero del capítulo V.

to de su autor'. Este es un buen consejo, pero deja a un lado el problema del temperamento del lector"<sup>2</sup>.

Kumar llama nuestra atención sobre el hecho de que determinados relatos utópicos –como es el caso paradigmático de *Walden Two*, publicada por el psicólogo conductista Burrhus Frederic Skinner en el año de 1948<sup>3</sup>– han sido interpretados en clave anti-utópica por múltiples lectores<sup>4</sup>. Puesto que la mirada del lector es decisiva en la definición del sentido del texto, en última instancia la utopía es aquello que *hacemos* de ella a partir de la forma en que la *leemos*.

Con una ironía exquisita, Günter Grass ilustra inmejorablemente en su novela titulada *Der Butt* (*El Rodaballo*), publicada en el año de 1977, esta peculiaridad del discurso utópico. El fantástico protagonista (aquel príncipe-convertido-en-pepe del cuento de los hermanos Grimm que premia al pescador que le perdona la vida con los dones que éste le pide hasta que, hartado de la avaricia de su mujer, termina por arrebatárselos todos<sup>5</sup>), tras haber favorecido durante siglos el patriarcado prevé que “[m]uy pronto, una crisis a escala mundial señalaría el fin del dominio masculino”. Con miras a “iniciar una nueva fase del desarrollo de la Humanidad”, el rodaballo ofrece “ayudar en lo sucesivo únicamente al sexo femenino”<sup>6</sup>. El ladino pez, empero, había aleccionado con sus consejos envenenados a los varones para “mantener a las mujeres dóciles en la tibieza del lecho y enseñarles a practicar, con ánimo apacible, una tranquila resignación”<sup>7</sup>. En el momento en que Grass nos sitúa en la narración, el rodaballo considera que ha llegado la hora para que “el poder cambie de sexo”. Así, confiesa al trío de mujeres a quienes se entrega que, “aunque se había ocupado de ella de una forma apasionadamente partidista”, a final de cuentas “había perdido todo interés por la causa masculina”. Para justificar su decisión, aduce que “[n]o había que considerar la Creación como acabada” porque “[e]staba de acuerdo con Bloch, el viejo herético”, a quien incluso cita (“Soy. Pero no me poseo. Por eso sólo devenimos”): los tiempos que vivimos, explica el pez, demandan “probar cosas nuevas”<sup>8</sup>.

A diferencia de sus predecesores masculinos, las captoras del rodaballo rechazan su asesoría y, en cambio, deciden someterlo a juicio ante un tribunal feminista bajo el cargo de haber promovido la opresión histórica de la mujer. No es preciso que conozcamos más detalles de la fábula ideada por Grass: el episodio que he resumido entraña una mordaz e inquietante aproximación a la lectura del discurso utópico (que, huelga decir, lo mismo resulta aplicable a su variante distópica). Las carnales dotes del rodaballo para trazar paralelos y vínculos entre épocas y sistemas filosóficos situados en las antipodas – en algún pasaje Ernst Bloch aparece ideológicamente emparentado con San Agustín<sup>9</sup>– exhiben el inmenso poder que ejerce el lector sobre un texto cuando, durante el acto de la lectura, inevitablemente determina su sentido y alcance. Los lectores están llamados a visualizar el no-lugar inscrito en el discurso utópico, y son ellos quienes en última instancia deben hacer suya la esperanza que entraña el buen-lugar prometido en éste.

El análisis de la recepción de un texto entre sus lectores, evidentemente, supone un reto mayúsculo: la tarea de desentrañar el complejo entramado de factores (sociales, culturales y políticos) que encauzan, condicionan y motivan la generación de significados textuales parece inabarcable. No obstante ello, tal como ha hecho patente Kenneth M. Roemer, en torno a los textos

<sup>2</sup> Kumar, Krishan, *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991, p. 100. La idea de Morris cuestionada por Kumar está recogida en el siguiente texto: Morris, William, “Looking Backward”, en *IBID*, *Political writings. Contributions to Justice and Commonwealth 1883-1890*, ed. de Nicholas Salmon, Bristol, Thoemmes, 1994, p. 420.

<sup>3</sup> Cfr. Skinner, Frederic Burrhus, *Walden Two*, Nueva York, Macmillan, 1976.

<sup>4</sup> Kumar, Krishan, *Utopianism*, cit., pp. 99-100. El propio Skinner reconoce que la crítica de *Walden Two* que apareció en *Life Magazine* (publicada anónimamente por John K. Jessup) le granjeó las antipatías de los humanistas en tanto evaluó su obra como una “amenaza” que únicamente concedía a los seres humanos la libertad de los “perros de Pavlov”. *Walden Two* fue vista a partir de ese momento como una expresión corrupta del impulso utópico que impuso una “mancha” sobre el venerado nombre del lago Walden, en cuyas inmediaciones Henry David Thoreau se refugió hacia 1845 para demostrar que la vida en la naturaleza entraña la verdadera emancipación para todo aquel que ansie liberarse de la servidumbre inherente a la sociedad industrial (cabe recordar que el nombre de ese particular espacio geográfico en Massachussets sirvió como título para el libro donde Thoreau narra sus experiencias en aquel retiro solitario, mismo que vio la luz en el año de 1854). Véase Skinner, B. F., *The shaping of a behaviorist. Part two of an autobiography*, Nueva York, Knopf, 1979, pp. 348-349.

<sup>5</sup> Cfr. Grimm, Jacob y Wilhelm, *Vom der Fischer un syner Fru*, en *IBID*, *Kinder und Hausmärchen*, Fráncfort del Meno, Insel, 1974, vol. 1, pp. 134-143.

<sup>6</sup> Grass, Günter, *El Rodaballo*, trad. de Miguel Sáenz, Madrid, Alfaguara, 1999, p. 54.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 54. El énfasis es propio. Cabe apuntar que el célebre aforisma citado por el rodaballo aparece en Bloch, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1963, p. 11.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 168.

utópicos está presente una variada serie de *indicadores* atinentes a su recepción que facilita esta labor titánica<sup>10</sup>. Primeramente –y les confiero este lugar por la sencilla razón de que representan el más nutrido grupo que ha sido examinado a lo largo de esta investigación– descuelan en este sentido los *lectores profesionales*, esto es, los críticos y los académicos que constantemente formulan testimonios escritos acerca de los significados que confieren a los textos utópicos y/o distópicos. En segundo lugar, cabe mencionar a quienes en el capítulo segundo designé como *creadores periféricos e invisibles* de significados textuales, con especial énfasis en los ilustradores y los diseñadores de las cubiertas de los libros. En efecto, todo ilustrador –tal como explica Roemer al respecto en forma por demás convincente–, “intentará crear correspondencias visuales con el texto, pero según cuáles escenas elige y cómo son éstas representadas pueden generarse interpretaciones que transformen o incluso contradigan aquél”<sup>11</sup>. Por último –en una manifestación típicamente contemporánea del fenómeno utópico–, es preciso señalar a los *adaptadores* (o, parafraseando a Roemer, “*traductores*”) del texto a otras formas de expresión de la narrativa (llámese teatro, cine u ópera, entre otras)<sup>12</sup>.

Además de estos tres indicadores –comunes a toda narración–, la recepción de los textos utópicos y distópicos puede ser documentada por referencia a los términos en que sus lectores y lectoras llevan a la práctica, respectivamente, la visión social o las formas de resistencia proyectadas por sus autores. Las ficciones utópicas y distópicas pueden evaluarse como fábulas especialmente propicias para desempeñar funciones *performativas*, tal como entiende John Langshaw Austin esta expresión. Para Austin, cabe recordar, una expresión performativa es aquella que, antes que *describir o registrar* algo (como cuando decimos, por ejemplo, “la pelota es roja”), entraña una acción o una parte de ella. La cláusula “yo lego a mi hermano mi reloj” incluida en un testamento –entre otras expresiones performativas análogas que podrían traerse a colación– involucra efectivamente la acción de disponer de un bien determinado *post mortem*. La conjugación en primera persona del singular del verbo *legar* supone por tanto algo más que un mero decir: quien pronuncia “yo lego” bajo ciertas circunstancias –esto es, dentro del contexto del acto testamentario– *lleva a cabo una acción* (constituir un legado) que no debe confundirse con la mera enunciación de aquello que se está haciendo (como sucede, verbigracia, con quien afirma “estoy leyendo un libro”)<sup>13</sup>.

Las fábulas utópicas o distópicas, por supuesto, no entrañan en sí mismas expresiones performativas del orden de enunciados como “yo lego”, “yo bautizo” o “yo prometo”. No obstante ello, indudablemente poseen una *vocación* performativa: existe un número significativo de casos que demuestran que sus lectores y lectoras no sólo crean sino que *ejecutan* los significados textuales que les atribuyen. Desde la mismísima ínsula imaginada por Thomas More, los intentos que se han hecho para poner en práctica las utopías se cuentan por decenas<sup>14</sup>. Incluso la polémica visión utópica de *Walden Two* tiene al día de hoy seguidores que han perseverado en su propósito de constituir sendas comunidades intencionales en sitios tan disímiles como Los Horcones (Sonora, México) y Twin Oaks (Virginia, Estados Unidos de América)<sup>15</sup>. Las utopías y las distopías representan verdaderos epitomes de aquello que Kenneth M. Roemer denomina “el poder de los libros” (*book power*), esto es, “la convicción de que leer un libro puede transformar a sus lectores y sus sociedades”<sup>16</sup>.

Es preciso matizar, empero, que Roemer acota el cenit histórico de este *poder de los libros* dentro de ciertas circunstancias sociales y culturales que prevalecieron en los Estados Unidos de

<sup>10</sup> Cfr. Roemer, Kenneth M., *Utopian audiences. How readers locate Nowhere*, Boston, University of Massachusetts Press, 2003, pp. 30 y ss. Véase asimismo, del propio autor, “More aliens transforming Utopia: the futures of reader response and utopian studies”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.), *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, p. 137.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>12</sup> Entre los ejemplos que pueden traerse a colación para ilustrar esta tercera variante de los indicadores sobre la recepción de un texto utópico o distópico podemos mencionar la representación en dibujos animados de *Animal Farm* dirigida por John Halas y Joy Batchelor o la más reciente versión teatral de la misma obra realizada por Ian Woolbridge; la adaptación filmica de *Nineteen Eighty-Four* bajo la batuta de Michael Radford; y la propuesta operística de Poul Ruder inspirada en *The Handmaid's Tale*.

<sup>13</sup> Cfr. Austin, John Langshaw, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 5-6.

<sup>14</sup> Sobre la influencia que la utopía moreana ejerció sobre los proyectos sociales y la práctica política de Vasco de Quiroga –obispo de Michoacán– en el México colonial, véase Gómez, Fernando, *Good places and non-places in colonial Mexico. The figure of Vasco de Quiroga (1470-1565)*, Lanham, University Press of America, 2001.

<sup>15</sup> Cfr. Roemer, Kenneth M., *Utopian audiences*, cit., pp. 33 y ss.

<sup>16</sup> Roemer, Kenneth M., “More aliens transforming Utopia: the futures of reader response and utopian studies”, cit., p. 137.

América durante el tardío siglo XIX: altas tasas de alfabetización, métodos más eficaces para la producción y distribución de libros, avances en instrumentos ópticos y tecnologías de iluminación que facilitaron la lectura durante más horas del día, y –evidentemente– la ausencia de medios comunicativos que compitieran con la cultura impresa como el cine, la radio, la televisión o el Internet<sup>17</sup>. Hoy en día, por el contrario, asistimos –en opinión de Roemer– “a un declive en el poder de los libros para transformar las vidas”. Roemer constata que, por un lado, “[n]o existen clubes de reforma o partidos políticos inspirados por Le Guin, Marge Piercy, Samuel R. Delany, Octavia E. Butler o Kim Stanley Robinson” y, por otro, las críticas y ensayos que comentan los escritos utópicos de estos autores y autoras no están teñidos de “alarmantes prevenciones o extasiadas esperanzas” como lo estuvieron las reseñas decimonónicas<sup>18</sup>. Tal parece que, como advirtiera Fredric Jameson en el año de 1977, las utopías se han vuelto *irrelevantes* para nuestras sociedades de consumo porque sus lectores se han vuelto fundamentalmente obsoletos: aquel tipo de personas, dice Jameson, “a quienes debemos imaginar tan adictos a las incruentas predicciones de un Cabet o un Bellamy como podemos nosotros estarlo a Tolkien, *The Godfather*, *Ragtime* o las historias de detectives”<sup>19</sup>.

No obstante ello, la opinión de Roemer no puede respaldarse por entero en la obra de Jameson. En otro sitio, este último formula una seductora referencia a un *partido de la utopía* (*Party of Utopia*) “cuyos miembros son difíciles de determinar, cuyo programa permanece sin anunciarse y quizás incluso sin formularse, cuya existencia es desconocida para la mayor parte de la ciudadanía y de las autoridades, pero cuyos integrantes parecen reconocerse unos a otros por medio de señales masónicas secretas”<sup>20</sup>. Matthew Beaumont certeramente equipara este fantasmal *partido* con la *Nueva Internacional* (*nouvelle Internationale*) postulada por Jacques Derrida, constituida a partir de “un vínculo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza; un vínculo discreto, casi secreto [...] intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público si no es que clandestino, sin contrato, ‘out of joint’ [sic], sin coordinación, sin partido, sin país, sin comunidad nacional [...] sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase social”<sup>21</sup>. Los motivos del partido de la utopía (o la *Nueva Internacional*) sencillamente se remontan a que vivimos tiempos –en las célebres palabras de William Shakespeare retomadas por Derrida<sup>22</sup>– que pueden calificarse *out of joint*: desquiciados por un crecimiento de la riqueza sin precedentes que, absurdamente, arrastra tras de sí formas de violencia, desigualdad, daño ecológico y opresión nunca antes vistas.

Quizás no encontremos partidos políticos inspirados en la obra de los utopistas de las últimas décadas, pero existen algunos indicios que pueden autorizarnos a afirmar que Roemer falla en su diagnóstico sobre el impacto que el género goza actualmente en cuanto pasa por alto las formas –transitorias y permanentes– de resistencia que todavía es capaz de engendrar. En ello, me parece, la distopía lleva ventaja sobre la ficción utópica. Aunque incurramos en el lugar común –o justamente por esa razón, puesto que lo obvio suele pasarse por alto–, debemos apuntar que vivimos tiempos extremadamente oscuros. Incluso en los países del llamado *Primer Mundo*, millones de seres humanos se desviven trabajando para sostener un precario *modus vivendi*. La ansiedad y el descontento cunden por doquier, la amargura se acumula en dosis francamente peligrosas. Es cierto que los cándidos lectores de Edward Bellamy o Étienne Cabet aparentemente han desaparecido de nuestros horizontes culturales. Sin embargo, la inconformidad con las injusticias que atestiguamos a diario subsiste bajo mil y un facetas distintas. El impulso utópico probablemente ha perdido el aura heroica que le animó en otras épocas, pero no ha desaparecido. Cual sucede en las ficciones distópicas, la resistencia sobrevive, testaruda, bajo ropajes furtivos, más discretos que los que antaño vistió. En cierto conmovedor ensayo –titulado, precisamente, *La Resistencia*–, Ernesto Sabato exhibe ante quien quiera verlos, con la sabiduría que prestan los años a quien ha sobrevivido a una dictadura, los nuevos y modestos derroteros que al día de hoy entraña la voluntad de resistir:

<sup>17</sup> *Idem*, p. 146. Sobre el impacto político de la literatura utópica en el periodo mencionado, es recomendable la lectura de Beaumont, Matthew, “The Party of Utopia: Utopian fictions and the politics of readership 1880-1900”, en AAVV (Griffin, Michael y Moylan, Tom, eds.). *Exploring the utopian impulse. Essays on utopian thought and practice*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007, pp. 163-182.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 148. Véase también, del propio autor, *Utopian audiences*, cit., pp. 139 y ss.

<sup>19</sup> Jameson, Fredric, “Of islands and trenches: naturalization and the production of the utopian discourse”, *Diacritics*, Vol. 7, Núm. 2, Verano de 1977, p. 2. Para aquellos lectores ajenos a la vida cultural estadounidense cabe apuntar que *Ragtime* es el título de una novela histórica publicada por Edgar Lawrence Doctorow en el año de 1975.

<sup>20</sup> Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Londres, Verso, 1991, p. 180.

<sup>21</sup> Véase, respectivamente, Beaumont, Matthew, “The Party of Utopia: Utopian fictions and the politics of readership 1880-1900”, cit., pp. 163-164; y Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 141-142.

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 41 y ss.

Creo que hay que resistir: éste ha sido mi lema. Pero hoy, cuántas veces me he preguntado cómo encarnar esta palabra. Antes, cuando la vida era menos dura, yo hubiera entendido por resistir un acto heroico, como negarse a seguir embarcado en este tren que nos impulsa a la locura y al infortunio. ¿Se le puede pedir a la gente del vértigo que se rebele? ¿Puede pedirse a los hombres y a las mujeres [...] que se nieguen a pertenecer a este capitalismo salvaje si ellos mantienen a sus hijos, a sus padres? Si ellos cargan con esa responsabilidad, ¿cómo habrían de abandonar esa vida?

La situación ha cambiado tanto que debemos revalorar, detenidamente, qué entendemos por resistir. No puedo darles una respuesta. Si la tuviera saldría como el ejército de salvación, o esos creyentes delirantes –quizá los únicos que verdaderamente creen en el testimonio– a proclamarlo en las esquinas, con la urgencia que nos ha de dar los pocos metros que nos separan de la catástrofe. Pero no, intuyo que es algo menos formidable, más pequeño, como la fe en un milagro [...] Algo que corresponde a la noche en que vivimos, apenas una vela, algo con qué esperar<sup>23</sup>.

Gramaticalmente, *resistir* significa prestar oposición a la fuerza o la violencia que nos es impuesta, contra nuestra voluntad, por terceras personas. La libertad republicana que me ha servido como canon normativo para valorar los relatos *potterianos* entraña necesariamente mayores o menores dosis de resistencia, según los privilegios que subsistan o se hayan asentado en una comunidad determinada. Esa libertad republicana, con sus sublimes gradaciones de *fraternité* revolucionaria, no está perdida. Las voces seductoras que nos repiten una y otra vez que todo gozo al que podamos aspirar está contenido dentro de los límites del centro comercial más cercano a nuestro hogar no han hecho mella en multitudes de seres humanos que trabajan y cuidan a los desesperados incluso contra sus propios intereses, como centinelas de la esperanza utópica. Los contrastes ayudan a la claridad. Aunque no podemos negar que el escepticismo y el conformismo han socavado los añejos sueños utópicos, la anticipación de un mundo distinto y mejor brilla con fuerza entre las sombras que nos rodean.

La recepción de las fábulas *potterianas* responde plenamente a la condición ambigua de nuestros días. De un lado, la lectura que han hecho de ellas distintos representantes de la industria cultural evidencia un esfuerzo consciente por *neutralizar* los elementos críticos y utópicos que les informan. De otro, decenas de sus lectores y lectoras han trascendido el silencioso anonimato inherente al acto de leer e, inspirados en el tesonero talante combativo de Harry Potter, han saltado a la palestra pública con reivindicaciones de libertad que recuerdan las pasiones emancipadoras que desataban los relatos utópicos del tardío siglo XIX.

Sobre esta base, he estructurado este capítulo final en dos apartados. El primero está enfocado al análisis del saldo de esperanzas utópicas que arroja la saga, mismo que le sitúa entre las distopías críticas y, en última instancia, me ha de servir como fundamento para proponer la definición explicativa de sociedad justa que anuncié desde el capítulo <sup>124</sup>. El segundo se encuentra orientado, en primer término, hacia la exploración de la metamorfosis de la distopía *potteriana* en un inocuo relato de acción (aderezado con fuertes dosis de romance) tanto en su versión fílmica como en su adaptación a los videojuegos y, posteriormente, hacia el sorpresivo giro que dicha distopía adquirió como fuente de estímulo para el reclamo de nuevos y más amplios horizontes de libertad entre un colectivo normalmente considerado ajeno a los debates que animan la esfera pública: los menores de edad.

## 1. Diecinueve años antes: el trasfondo utópico de la comunidad mágica como horizonte para la educación del deseo

Las últimas páginas de la entrega final de la saga *potteriana* corresponden a un epílogo titulado “*Diecinueve años después*”<sup>25</sup>. Tras haber derrotado a Lord Voldemort en la sangrienta batalla final librada contra los mortifagos en Hogwarts, un Harry Potter maduro –con treinta y cinco años de edad– protagoniza una escena íntima en el célebre andén 9 <sup>3/4</sup> de la estación de King’s Cross, en Londres. Harry ha contraído matrimonio con Ginny Weasley, con quien ha procreado tres hijos: James, Albus Severus y Lily. Los chicos iniciarán un nuevo curso en el colegio mágico,

<sup>23</sup> Sabato, Ernesto, *La resistencia*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 112.

<sup>24</sup> Véase el segundo apartado del referido capítulo.

<sup>25</sup> La aclaración es pertinente porque la traducción castellana no especifica que se trata de un epílogo. Cfr. Rowling, J. K., *Harry Potter and the Deathly Hallows*, Nueva York, Scholastic, 2007, pp. 753 y ss.

al que Albus Severus asiste por vez primera. En el andén, Harry y Ginny se encuentran con Ron y Hermione, quienes también han formado una familia y tienen una hija en la misma situación que el más joven de los varones del clan Potter: Rose Weasley. A lo lejos, vislumbran a Draco Malfoy –afectado por una incipiente calvicie– quien, junto a su esposa, igualmente acompaña a su hijo Scorpius al Expreso de Hogwarts. Ron formula una serie de bromas relacionadas con las casas de Slytherin y Gryffindor, así como con el pequeño Malfoy, que le valen un cariñoso reproche de Hermione. “Haz el favor, Ron”, protesta entre *severa* y *divertida*, “¡No intentes enemistarlos incluso antes de que haya empezado el curso!” (RM, p. 635).

Entre la miradas de los curiosos que reconocen en Harry al vencedor del Señor Tenebroso, la idílica escena familiar concluye con nuestro héroe caminando al lado del tren, mientras éste adquiere velocidad, al tiempo que “dice adiós con la mano” a Albus Severus. “Ya verás como todo le irá bien”, murmura Ginny. Distraídamente, Harry acaricia la cicatriz en forma de rayo que ostenta en la frente y responde: “Sí, ya sé que todo le irá bien”. La magia oscura de Voldemort había sido definitivamente derrotada. “La cicatriz llevaba diecinueve años sin dolerle”, nos informa Rowling. “No había nada de que preocuparse” (RM, p. 638). El epílogo de las largas y variadas peripecias enfrentadas por Harry Potter durante sus años formativos, por tanto, nos sitúa plenamente dentro las convenciones narrativas propias del cuento de hadas<sup>26</sup>. El agresor –Lord Voldemort– recibe el castigo que más temía: la muerte. El héroe –Harry– contrae matrimonio y asciende a la plenitud de su reconocimiento. Rowling nos obsequia con la certeza de que los integrantes de la familia Potter *vivieron felices y comieron perdices*.

Tal como señalara J. R. R. Tolkien, siempre resulta gratificante sellar la incursión de nuestra fantasía en cualquier mundo secundario con una *eucaástrofe*. No obstante, esta condición resulta insuficiente para adscribir una fábula determinada a los ámbitos narrativos de la distopía, ya sea en su variante clásica o crítica. Para ello es preciso, cabe recordar, que la susodicha fábula haga patentes las razones que justifican la resistencia contra la injusticia, misma que el lector de una distopía usualmente concreta en la conciencia ganada sobre la necesidad de una radical transformación de las facetas más oscuras y peligrosas apreciables en las concepciones de la justicia y/o las instituciones jurídico-políticas vigentes. Asimismo, en el caso de la distopía crítica es menester que los horizontes eutópicos remanentes en la opresiva situación general que prima en el registro icónico sean asequibles a los personajes. De ahí que, para finalizar nuestro estudio del perfil distópico inherente a la ficción *potteriana* sea preciso remontarnos, dentro de la propia trama narrativa, a los sucesos que preceden la batalla de Hogwarts que tiene lugar *diecinueve años antes* de la escena que he descrito en los párrafos previos.

Durante su sexto curso en Hogwarts, Harry descubre de la mano de Dumbledore que, en su delirante afán por escapar de la muerte, Voldemort había recurrido a una forma de magia terriblemente oscura para asegurarse la inmortalidad: los *horrocruxes*, objetos utilizados por los magos tenebrosos como receptáculos para ocultar algún fragmento de su alma. Tom Sorvolo Riddle (posteriormente conocido como Voldemort), nos cuenta Rowling, estaba obsesionado con evitar la muerte desde muy temprana edad. Mientras era estudiante en Hogwarts, consigue sonsacar al fatuo profesor Horace Slughorn una explicación rudimentaria acerca de los fundamentos de esta clase de magia. “Divides tu alma”, explica Slughorn al joven Riddle, “y escondes una parte de ella en un objeto externo a tu cuerpo. De ese modo, aunque tu cuerpo sea atacado o destruido, no puedes morir porque parte de tu alma sigue en este mundo, ilesa”. Dicha fragmentación del alma sólo es posible mediante “[e]l acto maligno por excelencia”: el asesinato, puesto que “[c]uando uno mata, el alma se desgarrá”. El mago o la maga que pretende crear un Horrocrux debe aprovechar esa rotura y encerrar la parte desmembrada en el objeto de su elección.

Voldemort, empero, no se conforma con crear un solo Horrocrux para protegerse de la muerte. Desde que concibe la idea, se plantea la posibilidad de “dividir el alma en más partes” hasta alcanzar siete, “el número mágico más poderoso” (RM, pp. 461-462). Eventualmente, el Señor Tenebroso proyecta dividir su alma en siete porciones: seis ocultas en diversos Horrocruxes (objetos dotados con fuerte simbolismo mágico, en su mayoría pertenecientes a los fundadores de Hogwarts), y el séptimo restante en su cuerpo. Sus planes no rinden los resultados que esperaba en cuanto que, de manera accidental, crea un séptimo horrocrux cuya existencia ignora: el propio Harry Potter, quien tras el fallido atentado contra su vida alberga un fragmento del alma de Voldemort. En el clímax de la saga, Harry abandona la clandestinidad desde la que ejerce la resistencia contra el régimen fascista instaurado por el Señor Tenebroso y vuelve a Hogwarts, pese a la fuerte custodia que los mortífagos ejercen sobre el colegio, para destruir los objetos que resguardan los últimos retazos de su alma: la tiara de Rowena Ravenclaw y la serpiente Nagini.

<sup>26</sup> Véase *supra*, el inciso 3.1.3 del presente trabajo.

A lo largo de la última refriega contra las fuerzas de Voldemort, Harry es asistido tanto por los miembros de la Orden del Fénix y el Ejército de Dumbledore que habían sobrevivido al poder de los mortifagos como por un nutrido contingente de estudiantes de Hogwarts. Sin embargo, sus compañeros de batalla no pueden aliviar la dura responsabilidad que le corresponde asumir con miras a asegurar la derrota del Señor Tenebroso: Harry debe morir para destruir la parte del alma de Voldemort que reside en él. “Su misión”, dice Rowling desde su posición de narradora omnisciente, “era entregarse con serenidad en los acogedores brazos de la muerte” (RM, p. 581). En soledad, Harry acude al corazón del Bosque Prohibido que rodea Hogwarts y se entrega al Señor Tenebroso. Por segunda ocasión, Voldemort le somete a la maldición *Avada Kedavra*. Una vez más, Harry Potter sobrevive al conjuro asesino. Situado en una especie de limbo entre la vida y la muerte que reviste la forma de la estación de King’s Cross en Londres, Harry tiene un encuentro con el espíritu del finado Albus Dumbledore y opta por regresar a la vida con el propósito de vencer a Voldemort *para siempre* (RM, p. 606)<sup>27</sup>.

Los elementos narrativos sobrenaturales que se multiplican en el cierre de los relatos *potterianos* invitan a un último comentario sobre el potencial cognitivo que encierra la literatura fantástica. El deseo de evitar la muerte raya en un escapismo irracional que aparentemente violenta el realismo característico de la utopía y la distopía literarias. No obstante, Harry no la esquivo, sino que enfrenta su propio sacrificio como *ultima ratio* para poner fin a la violencia desmedida que ejerce Voldemort y sus esbirros. “[E]l verdadero señor de la muerte”, apunta Dumbledore en la espectral King’s Cross en que Harry se coloca ante la encrucijada entre *ir más allá* o volver a la vida con toda su carga de *dolor, miedo y pérdida*, “no pretende huir de ella, sino que acepta que debe morir y entiende que en la vida hay cosas peores que morir” (RM, pp. 605-607). Política-mente, la humildad que involucra este reconocimiento de la infranqueable finitud de nuestra condición humana confiere a Harry una singular autoridad. “Es curioso, Harry”, reflexiona republicánamente el espíritu de Dumbledore, “pero quizá los más capacitados para ejercer el poder son los que nunca han aspirado a él; los que, como tú, se ven obligados a ostentar un liderazgo y asumen esa responsabilidad, y comprueban, con sorpresa, que saben hacerlo” (RM, p. 603).

No hay *escapismo* alguno, entonces, en la muerte y la aparente resurrección de Harry Potter<sup>28</sup>. Aunque en el capítulo III abordé detalladamente los supuestos contrastes políticos entre la ciencia ficción y la literatura fantástica, parece oportuno insistir –en esta ocasión, amparado en el prestigio de Ray Bradbury– en que las ficciones literarias sólo pueden ser calificadas como escapistas en la medida en que “resuelven los problemas ignorándolos o destruyéndolos”<sup>29</sup>. Incontables hombres y mujeres “pensantes” (*thoughtful*), sostiene Bradbury, han encontrado “muchas cosas en nuestro orden civilizado mercedoras no tanto de un escape, sino de un alejamiento”: tal es el caso de “las nociones preconcebidas, el prejuicio, la parcialidad o los dogmas de cualesquiera índole”. Es cierto que la ciencia ficción puede equipararse con “el ciudadano respetuoso de la ley de la literatura imaginativa”, mientras que el género fantástico equivale al “criminal” en tanto que quiebra intencionadamente las reglas que norman nuestro universo empírico<sup>30</sup>. Sin embargo, esta ruptura del orden natural puede servir a fines auténticamente revolucionarios en la medida en que, como sugiere el propio Bradbury, “nos libere de la conformidad, nos lleve hasta las vidas, hábitos y costumbres de otras personas, comprometa nuestra simpatía con causas ajenas y revitalice nuestros sentidos”, provocando de esta forma “un cambio en la mente y en el corazón” de quienes acepten lidiar con ella<sup>31</sup>.

J. K. Rowling procuró llevar hasta sus últimas consecuencias políticas el potencial cognitivo que Bradbury aprecia en la literatura fantástica. En su memorable comparecencia pública en el Carnegie Hall de Nueva York el día 19 de octubre de 2007 –ocasión en que, como asenté en el capítulo anterior, *reveló* la preferencia sexual de Albus Dumbledore–, rodeada de centenares de sus más jóvenes admiradores (en total, mil seiscientos niños y niñas en edad escolar), planteó las siguientes reflexiones en torno a su propia creación:

<sup>27</sup> En las últimas líneas del capítulo precedente señalé que Voldemort encomendó a Draco Malfoy asesinar a Dumbledore. Temeroso por igual de las incomparables dotes mágicas del director de Hogwarts y de la ira del Señor Tenebroso, Malfoy intenta tíbilmente llevar a cabo este cometido. Consciente de ello y a efecto de evitar que Malfoy se convirtiese en un asesino, el propio Dumbledore solicita a Severus Snape que termine con su vida (MP, pp. 541-552).

<sup>28</sup> Digo *aparente* porque, en realidad, bajo el contexto fantástico del relato Harry Potter jamás muere. Para reconstituir su cuerpo destruido a raíz del atentado contra la familia Potter, Voldemort había recurrido a la sangre de Harry (CF, p. 559). De ese modo (mágicamente) le “ató a la vida” mientras viviera él (RM, p. 596).

<sup>29</sup> Bradbury, Ray, “Introduction”, en AAVV (Bradbury, Ray, ed.), *The Circus of Dr. Lao*, Nueva York, Bantam, 1956, p. vii.

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Idem*, p. viii.

Si todo a toda persona le fuera dada una varita mágica [...] el mundo sería extrañamente parecido. Porque casi todo el mundo –y no sólo ustedes porque son *fans* de Harry Potter– querría utilizarla permanentemente para divertirse, para cuidar de sus amigos y familiares. Pero unos cuantos pensarían: “¿Qué hay aquí para mí?”. Y ese es el lado oscuro de la naturaleza humana, que permanece inalterable tanto si tenemos una varita como sin ella. Tendríamos exactamente los mismos problemas. Crueldad. Intolerancia. Opresión. Eso es contra lo que Harry lucha<sup>32</sup>.

En el capítulo III aclaré que las convenciones utópicas exigen preservar aún en la ficción dos factores con presencia constante en nuestra realidad empírica, mismos que a su vez pueden considerarse *condiciones* de la justicia: el altruismo limitado del ser humano y la escasez relativa de satisfactores naturales<sup>33</sup>. Uno y otro están presentes en la fábula *potteriana*, que en este sentido puede calificarse como *realista* en términos utópicos/distópicos. Podemos, consecuentemente, hacer extensiva a la saga protagonizada por el joven mago las valoraciones formuladas por John Goode en torno a *News from Nowhere*. William Morris, afirma Goode, “inventa nuevos mundos o rememora versiones oníricas de los viejos, no con el fin de escapar de las exigencias de un presente desolador sino para insistir en una estructura completa de valores y perspectivas que debe surgir en la mente consciente para establecer la verdad más profunda del presente y dar al hombre [sic] el conocimiento de su propia participación en el proceso histórico que disuelve éste”<sup>34</sup>. Al igual que en el caso de Morris, la obra de Rowling difícilmente puede evaluarse como expresión de una ilusión compensatoria: ambos autores –según su época y condición– han formulado un enérgico llamado de atención sobre la urgente necesidad de una transformación en nuestras sociedades en aras de un futuro más justo y feliz. Lo que debería llamarnos la atención, por ende, no es tanto el recurso a la fantasía –el durmiente de Morris ciertamente desafía también las leyes de la física– en dos textos con vertientes utópicas que se encuentran separados por un siglo, sino que los temas abordados por Morris continuaran vigentes en nuestro tiempo.

Sobre esta base, volvamos entonces a las consideraciones que Dumbledore plantea respecto al liderazgo ejercido por Harry. El poder, afirma el personaje que hemos identificado como núcleo del registro independiente, sólo es justamente ejercido por quienes no aspiran a dominar a sus semejantes. En ello radica la legitimidad de la resistencia encabezada por Harry Potter. Voldemort elige exactamente lo opuesto. Cuando, engañado respecto a la muerte de Harry, se presenta con lo que él considera el cadáver –Harry simplemente *finje* no tener vida– ante los defensores de Hogwarts, pronuncia el siguiente discurso, que indudablemente encierra toda la perversidad de su proyecto político (*RM*, p. 612):

Hemos ganado la batalla y ustedes han perdido a la mitad de sus combatientes. Mis mortifagos los superan en número y el niño que sobrevivió ya no existe. No debe haber más guerras. Aquel que continúe resistiendo, ya sea hombre, mujer o niño, será sacrificado junto con toda su familia. Y ahora, salgan del castillo, *arrollidense ante mí*, y los salvaré. Sus padres e hijos, sus hermanos y hermanas vivirán y serán perdonados, y todos se unirán a mí en el nuevo mundo que construiremos juntos.

Nótese la expresión que he subrayado: el requerimiento a los vencidos para rendirse sobre sus rodillas implica una voluntad consciente de humillar. El Señor Oscuro lleva las injusticias latentes en ese *ancien régime* encarnado en el Ministerio de Magia hasta su extremo más radical: Voldemort no reconoce ciudadanía alguna, únicamente admite súbditos. Destruída la mentira igualitaria representada por la *Fuente de los Hermanos Mágicos*, la política de dominación instrumentada durante siglos por los magos y las magas aparece en toda su horripilante desnudez y se vuelve en su contra. Favorecidos con todos los privilegios posibles en el seno de la comunidad mágica, habían permitido que otros vivieran arrodillados. Con la consolidación del poder del Señor Tenebroso les había llegado el turno de la postración. En lo sucesivo, no podrían ser sino esclavos encargados de tiranizar al resto de las criaturas mágicas y a los *muggles*.

La convicción de que Harry Potter ha muerto efectivamente propaga una inmensa desesperación entre las filas de los opositores a los mortifagos atrincherados en Hogwarts. Sin embargo –para sorpresa de Voldemort–, no renuncian al combate. Neville Longbottom –el torpe y sensible

<sup>32</sup> Vineyard, Jennifer, “‘Harry Potter’ author J. K. Rowling outs Dumbledore at New York event”, *MTV News*, 19 de octubre de 2007 [en línea] <http://www.mtv.com/movies/news/articles/1572399/20071019/story.jhtml> (Consulta de 10 de julio de 2009).

<sup>33</sup> Véase *supra*, el inciso 3.2.2 del aludido capítulo.

<sup>34</sup> Goode, John, “William Morris and the dream of revolution”, en AAVV (Lucas, John, ed.), *Literature and Politics in the Nineteenth Century*, Londres, Methuen, 1971 pp. 269-270.

muchacho cuya mayor pasión es la Herbología- arremete infructuosamente contra el Señor Tenebroso. Magnánimo en lo que juzga su victoria, Voldemort intenta ser indulgente. Tras reconocerle como *sangre limpia*, le propone sumarse a su bando. “Demuestras temple y valentía, y descendes de una noble estirpe”, le dice. “Así que serás un valioso mortífago. Necesitamos gente como tú, Neville Longbottom”. Neville responde con una altiva negativa, seguida de un llamado a continuar la resistencia: “¡Me uniré a ustedes el día que se congele el infierno! [...] ¡Ejército de Dumbledore!”. El gesto de Neville es recibido “con vítores que los encantamientos silenciadores de Voldemort no lograron reprimir” (RM, p. 614).

Voldemort decide entonces someter a Neville a un castigo ejemplar. “Ahora Longbottom va a mostrarnos qué les ocurre a quienes son lo bastante estúpidos para seguir oponiéndose a mí”, espeta a la multitud (RM, pp. 614-615). Sometido a un encantamiento que le inmoviliza, Neville es obligado a portar el Sombrero Seleccionador prendido en llamas. La imagen del joven torturado confiere renovados bríos a los miembros de la resistencia. Horace Slughorn –jefe de la casa de Slytherin que, como habremos de recordar, era célebre por los constantes devaneos de sus estudiantes con la magia oscura- se suma a los defensores del castillo con refuerzos reclutados entre “los familiares y amigos de los alumnos de Hogwarts que se habían quedado para luchar, junto con los comerciantes y vecinos de Hogsmeade”. Los centauros también intervienen en la batalla, adhiriéndose al grupo de los opositores a Voldemort. Los elfos domésticos abandonan su refugio en las cocinas del colegio y, encabezados por Kreacher, hacen frente a los mortífagos. Incluso las criaturas aladas del Bosque Prohibido atacan a los gigantes leales al Señor Tenebroso. Liberado entre el caos reinante del embrujo que le paralizaba, Neville Longbottom decapita a la serpiente Nagini, destruyendo así el último Horrocrux que protegía a Voldemort de la muerte. Acosadas por doquier, las fuerzas de los mortífagos se ven obligadas a abrirse paso entre sus atacantes y replegarse hasta el interior del castillo donde, en el Gran Comedor, tiene lugar el encuentro final entre Voldemort y Harry Potter (RM, pp. 615-619)

Con todos sus lugartenientes vencidos o muertos –Bellatrix LeStrange es la última en caer, alcanzada por una maldición lanzada en su contra por Molly Weasley-, Voldemort confía su suerte a la Varita de Saúco (también conocida como *Vara Letal* o *Vara del Destino*), un arma presuntamente imbatible cuyo anterior dueño había sido Albus Dumbledore. Voldemort había profanado la tumba del anciano director de Hogwarts y la había robado con la intención de hacerse de este modo con su poder. Poco antes de morir, sin embargo, Dumbledore había sido desarmado por Draco Malfoy, quien a su vez había sido posteriormente vencido por Harry en una escaramuza. El verdadero amo de la Varita de Saúco era, por tanto, Harry Potter. La maldición asesina con que Voldemort le ataca resulta totalmente ineficaz y contraproducente. “Tom Riddle cayó en el suelo con prosaica irrevocabilidad”, nos cuenta Rowling, “el cuerpo flojo y encogido, las blancas manos vacías, la cara de serpiente inexpresiva y sin conciencia. Voldemort estaba muerto, lo había matado su propia maldición al rebotar, y Harry se quedó allí inmóvil con las dos varitas en la mano, contemplando el cadáver de su enemigo” (RM, p. 624).

Los numerosos testigos de aquel suceso guardaron un silencio conmovido durante algunos instantes, y a continuación rompieron en clamores de alegría y vítores. Harry es unánimemente aclamado como el héroe “responsable de que todo hubiese terminado”. Las noticias que siguen a la derrota definitiva de Voldemort se suceden intempestivamente: “los que se encontraban bajo la maldición *imperius* –magos de todos los rincones del país- habían vuelto en sí; los mortífagos que no habían sido capturados huían; estaban liberando a todos los inocentes de Azkaban; a Kingsley Shacklebolt lo habían nombrado provisionalmente ministro de Magia”. En el centro de aquella vorágine se erguía el Gran Comedor de Hogwarts, donde por un fugaz instante, en una mañana teñida de júbilo y duelo, tanto los personajes de las novelas *potterianas* como sus lectores (esto es, *bajo los términos de la convención narrativa que tipifica la distopía crítica*) vislumbramos las posibilidades utópicas latentes en la comunidad mágica (RM, p. 625):

El cadáver de Voldemort fue trasladado a una cámara adyacente al Gran Comedor, lejos de los cuerpos de Fred, Tonks, Lupin, Colin Creevey y otras cincuenta personas que habían muerto combatiéndolo. La profesora McGonagall volvió a poner en su sitio las mesas de las casas, pero ya nadie se sentaba según la casa a la que pertenecía, sino que estaban todos entremezclados: profesores y alumnos, fantasmas y padres, centauros y

elfos domésticos. Firenze se recuperaba tumbado en un rincón, Grawp contemplaba el exterior por una ventana rota, y la gente comía entre risas<sup>35</sup>.

Investido con la precoz sobriedad de un Cincinato, Harry renuncia entonces a su liderazgo y su poder. Pese a que “todos querían que estuviera ahí con ellos, que fuera su líder y su símbolo, su salvador y su consejero”, Harry se escabulle del festejo acompañado por Ron Weasley y Hermione Granger (*RM*, pp. 625-626). En presencia del retrato parlante de Dumbledore que adorna –al lado del de todos sus antecesores– la oficina destinada al director de Hogwarts, nuestro héroe manifiesta su disposición para devolver la Varita de Saúco al sepulcro del cual había sido sustraída. Una vez tomada esta decisión, sencillamente anhela dormir y comer un sándwich porque, tras siete años de lucha contra el Señor Tenebroso, considera que ya había cubierto suficientemente “el cupo de problemas que tenía asignado en esta vida” (*RM*, pp. 628-629).

El final de la distopía (crítica) precede así la conclusión del cuento de hadas en la saga *potteriana*. La imagen narrativa resultante del banquete que, en plena libertad e igualdad, disfrutaron los victoriosos combatientes de la resistencia expresa una perspectiva de armonía social en la pluralidad<sup>36</sup>. Quienes comparten los alimentos se constituyen en *compañeros* bajo el sentido más elemental del término: personas que, sin distinciones de cualquier especie, se acompañan mutuamente para algún fin. En el convite triunfal, Rowling proyecta la posibilidad de que los vigorosos prejuicios enraizados en la comunidad mágica finalmente se derrumben. Todos han sido invitados a celebrar la libertad duramente conquistada: los magos y magas sin consideración de sus orígenes, los odiados gigantes, los humillados elfos domésticos, los oprimidos centauros... De este modo, por un fugaz instante adquirimos –insisto en ello, lo mismo los lectores que los personajes– conciencia sobre el remedio más eficaz contra los conflictos seculares que habían afligido a la comunidad mágica hasta desembocar en el reinado de terror del Señor Tenebroso: el reconocimiento de la igual dignidad inherente a cada uno de sus miembros, con el consecuente rechazo a toda forma de dominación arbitraria.

La lección consecuente cae por su propio peso. Tanto en la comunidad mágica como en nuestra convulsa realidad, la construcción de una sociedad justa envuelve la constante y consciente voluntad de mantener un delicado equilibrio sociopolítico análogo al alcanzado durante el fabuloso ágape retratado por Rowling. A partir de esta premisa y en vista de cuanto ha sido apuntado en los capítulos previos, podemos definir –con la humildad que exige abordar un tema que ha sido previamente tratado por las mejores mentes de cada época– una *sociedad justa* como aquel *orden social basado en los ideales de dignidad humana y de relaciones sociales fundadas en la no-dominación, es decir, en la reciprocidad (política y económica) y el respeto mutuo entre los individuos y sus respectivos proyectos vitales, incluidas sus concepciones acerca de los bienes últimos de la vida humana*.

Los derechos humanos que fueron enunciados en la definición ostensiva-explicativa de sociedad justa que planteé al inicio de esta investigación confluyen en la determinación de un orden como el descrito en esta segunda propuesta definitoria, que pretende asumir un carácter marcadamente explicativo. Por supuesto, no pretendo reclamar originalidad alguna en mi aproximación al referido concepto: me basta con haber mostrado que el análisis del rico mundo secundario creado por J. K. Rowling (o de cualquier otra fábula utópica o distópica) reviste una singular utilidad para dilucidar en qué consiste una sociedad justa. La atribulada e injusta comunidad mágica constituye una especie de laboratorio donde podemos ensayar nuestra imaginación política. Antes he asentado –en seguimiento de Ruth Levitas– que el método utópico involucra necesariamente una *reconstitución imaginaria de la sociedad*. La lucha protagonizada por Albus Dumbledore, Harry Potter y Hermione Granger contra la injusticia imperante en su mundo –aunque esté marcado por la magia y habitado por toda suerte de fantásticas criaturas– entraña un *posible lateral* bajo este punto de vista utópico: una hipótesis acerca de las fórmulas (mejores o peores) para remediar muchos de los males sociales y políticos que aquejan a nuestras sociedades actualmente<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Entre los personajes individualizados en este párrafo, aquellos mencionados en primer término –Fred Weasley, Nymphadora Tonks, Remus Lupin, Colin Creevey y Minerva McGonagall– son magos. Firenze es un centauro que tempranamente había optado por tomar partido a favor de la resistencia contra Voldemort. Grawp es un gigante, hermanastro de Rubeus Hagrid.

<sup>36</sup> El funeral de Albus Dumbledore refleja un anticipo de esta escena final. A las exequias del director de Hogwarts acuden espontáneamente representantes de los colectivos de criaturas mágicas tradicionalmente discriminados por los magos y las magas: gigantes, gente del agua y centauros (*MP*, pp. 594-596).

<sup>37</sup> Véase *supra*, el segundo apartado del capítulo I.

Desde una perspectiva política, el valor didáctico que poseen los relatos *potterianos* aparece así con total claridad. Anteriormente he aludido brevemente al encuentro con horizontes utópicos como una forma de *educación del deseo*<sup>38</sup>. Ruth Levitas sostiene que esta variante educativa específicamente vinculada con la utopía “habilita a las personas para trabajar hacia una comprensión de lo que es necesario para la realización humana”, es decir, para hacer posible “una ampliación, una profundización y un aumento de sus aspiraciones en términos muy diferentes a aquéllos de su vida cotidiana”. Esto significa que la ficción utópica y distópica –Levitas comenta en concreto *News from Nowhere*, pero podemos extender sus consideraciones al género entero– “no nos pide simplemente pensar en una sociedad alternativa, sino que nos invita a experimentar lo que significaría estar en plena posesión de nuestra humanidad”<sup>39</sup>. La utopía nos exige poner a prueba nuestro potencial ser-humano, y en esta medida –como lo expresa pulcramente Miguel Abensour– *enseña al deseo a desear, a desear mejor, a desear más y, sobre todo, a desear de una manera diferente*<sup>40</sup>.

Abensour percibe en los escritos utópicos de William Morris –una cualidad que, de nueva cuenta, podemos atribuir a toda ficción vinculada al género– “el deseo de abrir una brecha, de arriesgar una aventura, o una experiencia, en el sentido más cabal del término, que permita vislumbrar, ver o incluso pensar aquéllo que un texto teórico, por su propia naturaleza, jamás nos permitirá pensar, encerrado como está dentro de los límites de una significación manifiesta y frontal”<sup>41</sup>. Para Abensour, la verdadera novedad inscrita en la obra utópica de Morris reside en que expresa, bajo los ropajes de la fantasía, valores alternativos inscritos en una forma de vida “*más deseable*”<sup>42</sup>. La utopía no necesita expresar con total precisión conceptual el simulacro social que postula: antes bien, su empresa consiste en desafiar los límites de nuestro pensamiento político mediante un *alejamiento* del concepto que deviene en –según Abensour– “imagen mediadora y apertura a la *verdad del deseo*”<sup>43</sup>. Ello constituye a la utopía en un instrumento heurístico, abierto y especulativo, dirigido substancialmente a cuestionar el presente que damos por sentado.

En términos muy parecidos, el análisis puntual del pensamiento utópico de Morris lleva a John Goode a reconocer que nuestros deseos y sueños –mismos que nosotros, sobre las premisas blochianas explicitadas en el capítulo III, habremos de circunscribir exclusivamente a los *sueños diurnos deliberados* o *wishful thinking*– pueden desempeñar “un papel intelectual positivo” en nuestras vidas<sup>44</sup>. Los sueños, afirma Goode, juegan una función irremplazable en la “mente revolucionaria creativa”: en cuanto premisas de una “conciencia dialécticamente comprometida” pueden llegar a representar un auténtico “agente del cambio”<sup>45</sup>. Al igual que hace Morris en su obra (particularmente en *A Dream of John Ball*), nuestros sueños en un futuro mejor no conllevan por necesidad un retraimiento de la realidad, sino que pueden proyectar “un mundo más allá de la percepción, un mundo cuya existencia es refrendada pero sólo como producto de la imaginación”<sup>46</sup>. En última instancia, nuestros sueños en mundos distintos reafirman la importancia de la voluntad en los procesos de transformación social. Cabe concluir con Goode que las creaciones de la imaginación –entre las cuales habremos de destacar nosotros las ficciones utópicas y distópicas– reflejan el modo en que “la mente creativa” está envuelta en una relación al mismo tiempo “determinada y determinante” con su propia “actualidad histórica”<sup>47</sup>.

A partir de las creaciones literarias de William Morris, Goode ciertamente discierne con suma lucidez la importancia que corresponde a los sueños en la construcción de nuevos horizontes de

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, el apartado final del capítulo I.

<sup>39</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, Londres, Philip Allan, 1990, p. 122.

<sup>40</sup> Véase *supra*, nota 416 del capítulo I.

<sup>41</sup> Abensour, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique*, París, Thèse pour le Doctorat d'État en Droit, Université de Paris, Marzo de 1973, vol. I, p. 347.

<sup>42</sup> *Idem*, vol. I, pp. 297-298.

<sup>43</sup> *Idem*, vol. I, p. 329. El énfasis es propio.

<sup>44</sup> Goode, John, “William Morris and the dream of revolution”, cit., p. 257. Contrariamente a Bloch, Goode asegura que, desde un punto de vista ético-político, “los sueños no sólo tienen responsabilidades específicas, sino que éstas se cumplen mejor con la correcta evaluación de la invasión involuntaria de la conciencia” que con el “esfuerzo consciente” por “traer a la mente” los nuevos valores sociales que hubiesen sido soñados. *Idem*, pp. 257-258. Esta tesis, empero, requiere ser matizada. Tal como señala Ruth Levitas al respecto, aunque William Morris “usa el sueño nocturno como un aspecto de la forma y del contenido de sus novelas”, lo que realmente interviene en su composición es “el proceso constructivo de la ensoñación diurna a la que se refiere Bloch”. Véase Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 120.

<sup>45</sup> Goode, John, “William Morris and the dream of revolution”, cit., p. 258.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 259.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 222.

emancipación. Sin embargo, debemos admitir que para que nuestros deseos (o *sueños diurnos* en el sentido en que entiende este término Ernst Bloch) cristalicen en la *docta spes* (esto es, la *esperanza educada*) que hemos identificado propiamente como función utópica es preciso que sean sometidos a cierta disciplina. La *educación del deseo* propugnada por Abensour debería orientarse precisamente hacia dicho fin. Sin embargo, Abensour apunta que esta forma de educación utópica es básicamente distinta a la formación moral en cuanto renuncia a asignar objetivos “verdaderos” o “justos” al deseo. La educación del deseo, sostiene Abensour, “[n]o enseña un fin, sino que abre una vía”<sup>48</sup>. Por supuesto, esta aseveración supone un exceso retórico. La educación es una actividad ineludiblemente finalística en tanto implica la representación previa de un ideal social. Desde una perspectiva didáctica, por consiguiente, no todas las especulaciones utópicas merecen idéntica valoración, tal como advierte Edward Palmer Thompson:

Reivindicar el utopismo (en el sentido propuesto por Abensour) no significa, por supuesto, que *cualquier* [...] obra utópica sea tan buena como cualquier otra. La “educación del deseo” no escapa a la crítica del sentido y del sentimiento, si bien requiere de procedimientos críticos más cercanos a los de la literatura creativa que a aquéllos propios de la teoría política. Hay maneras disciplinadas e indisciplinadas de “soñar”, pero se trata de la disciplina de la imaginación, no de la de la ciencia<sup>49</sup>.

La idea de someter nuestro deseo a cierta disciplina requiere todavía ulteriores precisiones. Ruth Levitas hace notar que, aunque a diferencia de Abensour, Thompson pretende distinguir entre utopías *buenas* o *malas* (o, cuando menos, *mejores* o *peores*), no ofrece una base clara para llevar a cabo dicha evaluación<sup>50</sup>. En primer término, los horizontes utópicos adecuados para la educación del deseo deben enfatizar la posibilidad de transformar radicalmente la sociedad, y no regodearse en un mero escapismo (tal como entiende este concepto Ray Bradbury) compensatorio de los aspectos desagradables de la convivencia política. El mismo Thompson reconoce que, dada su naturaleza exploratoria, la utopía contradice “el ‘sentido común’ de la sociedad burguesa” y empuja nuestra voluntad a dar “un salto fuera del reino de la necesidad hacia un reino de libertad imaginado en el cual el deseo puede realmente indicar elecciones o imponerse como necesidad”<sup>51</sup>. Sobre premisas similares, apoyada en las consideraciones que Raymond Williams formula en torno al género utópico (mismas que ya han sido expuestas en el capítulo III), Levitas nos recuerda que la esencia de la utopía no reside sólo en su calidad de *otredad*, sino fundamentalmente en el elemento de *transformación deliberada* que le informa. De ello no se sigue, como postulara Karl Mannheim, que la utopía *por definición* (y en oposición a la ideología) tienda a hacer añicos el orden de cosas prevaletante. No obstante, podemos convenir con Levitas en que “no tendría ningún sentido la educación del deseo como fin en sí mismo, y si la función de la utopía es la educación del deseo, la función de la educación del deseo es la realización de la utopía”<sup>52</sup>.

Por otra parte, reiteradamente he señalado que la utopía es una especie de discurso ideológico o, mejor aún, un escenario donde los valores postulados por la ideología son representados y puestos en juego. De ahí que la educación del deseo no pueda escapar a nuestros procesos de ponderación moral: sólo podemos discernir si vale la pena llevar a la práctica una concreta visión utópica en la medida en que hagamos explícitos sus contenidos axiológicos y los sometamos a nuestro juicio crítico. La segunda condición para instrumentar una didáctica utópica realmente fructífera reside entonces, como apunta Levitas, en reconocer que “la esperanza educada y la educación del deseo son conceptos intrínsecamente evaluativos que no pueden ser formulados sino mediante la especificación del contenido de la buena sociedad, y mediante juicios sobre la posibilidad y lo deseable de las diferentes aspiraciones hacia la vida buena”<sup>53</sup>. Así, puesto que una educación del deseo fincada en la utopía desemboca necesariamente en la definición de posturas sobre los valores que deben fundar una sociedad justa y (en un segundo momento) sobre la forma en que éstos deben traducirse en instituciones jurídico-políticas, los derechos humanos (y los valores que los fundamentan) pueden asumirse –tal como se hizo en la presente investigación– como pre-supuesto para orientar inicialmente nuestro sentido de la justicia no sólo respec-

<sup>48</sup> Abensour, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique*, cit., vol. I, p. 330.

<sup>49</sup> Thompson, E. P., *William Morris. Romantic to revolutionary*, Londres, Merlin, 1996, p. 793.

<sup>50</sup> Cfr. Levitas, Ruth, “Educated hope: Ernst Bloch on abstract and concrete utopia”, en AAVV (Daniel, Jaime Owen y Moylan, Tom, eds.), *Not yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso, 1997, p. 77.

<sup>51</sup> Thompson, E. P., *William Morris. Romantic to revolutionary*, cit., pp. 790 y 798-799.

<sup>52</sup> Cfr. Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 124. Véase asimismo, *supra*, el inciso 3.2.3 de este estudio.

<sup>53</sup> Levitas, Ruth, “Educated hope: Ernst Bloch on abstract and concrete utopia”, cit., pp. 78-79.

to al sustrato político de los relatos *potterianos*, sino con relación a cualquier fábula utópica o distópica.

Los derechos humanos representan un canon racional ampliamente consensuado para encauzar el deseo que, debidamente articulado en la ficción utópica o distópica, expresa y genera una esperanza capaz de motivar la transformación de las facetas injustas de nuestras sociedades. Ruth Levitas anota certeramente que “las categorías ‘racionales’ de conocimiento y análisis no pueden contener la experiencia humana”, toda vez que “también hay que tomar en cuenta sus aspectos no-racionales”<sup>54</sup>. Nótese que *no-racional (non-rational)* es distinto a *irracional (irrational)*: el primer adjetivo está referido a los aspectos de la vida humana que exceden la razón, mientras que el segundo alude a aquéllo que carece de facultades racionales o es opuesto a ellas. Puesto que cualquier planteamiento utópico opera en el nivel de la experiencia y no sólo en el de la cognición, alentando la sensación (no-racional) de que las cosas “no necesariamente tienen que ser como son, sino que pueden ser de otro modo”<sup>55</sup>, el discurso de los derechos –manifestación privilegiada de las concepciones de la justicia construidas a partir de la modernidad– constituye un elemento indispensable de la educación del deseo. Los derechos configuran las directrices racionales para disciplinar el deseo y así conjurar el riesgo –demasiado peligroso como para ignorarlo– de una agencia política abiertamente irracional.

Las razones de justicia inscritas en los derechos humanos y la postulación de *posibles laterales* en las ficciones utópicas y distópicas –en el primer caso, como horizonte de emancipación; en el segundo, como recordatorio de nuestra responsabilidad en la determinación del curso de la historia y acicate de nuestra esperanza aún ante las condiciones más adversas–, adquieren de esta manera perfiles complementarios y mutuamente enriquecedores con miras a la formación de los ciudadanos y las ciudadanas cuya participación es imprescindible para la constitución y conservación de una sociedad justa en la que cada cual pueda perseguir sus propios proyectos de realización personal. Me parece que no es necesario abundar en que, desde mi punto de vista, el conjunto de novelas protagonizadas por Harry Potter puede ser útil para una educación del deseo que, sobre las bases apuntadas y sin vulnerar la autonomía de los sujetos educados, incite una práctica de la libertad que, por un lado, se comprometa en la defensa de los derechos vigentes que fueron conquistados a lo largo de luchas seculares y, por otro, aspire a corregir las injusticias –manifiestas y latentes– de nuestros tiempos. No obstante, debo reconocer que yo no soy sino un lector entre millones de los relatos *potterianos*. Para concluir, resta abordar –así sea en forma muy breve– cómo han recibido otras personas la lectura de la saga *potteriana*, a efecto de determinar si efectivamente ésta ha sido capaz de renovar el *poder de los libros* que Kenneth Roemer juzga apocado tras haber alcanzado su cúspide en las postrimerías del siglo XIX.

## 2. El poder del lector, o las metamorfosis (políticas) de Harry Potter

La variedad de lecturas que han recibido los textos *potterianos* es virtualmente inagotable. Los lectores y las lectoras de las aventuras de Harry Potter incluso se han adueñado de los personajes creados por J. K. Rowling y han reelaborado sus vidas ficticias. Sitios de Internet como *harrypotterfanfiction.com* recogen una diversidad frenética de interpretaciones de las fábulas *potterianas*, proyectada en miles de relatos que, inspirados en ellas, han escrito una multitud de anónimos cibernautas<sup>56</sup>. Otros espacios como *Occlumency*<sup>57</sup> o *AdultFanFiction.net*<sup>58</sup> recogen reelaboraciones de las novelas *potterianas* cuyo ámbito temático –específicamente enfocado al público adulto– abarca lo mismo un edulcorado romanticismo digno de Corín Tellado que un desenfrenado erotismo que en ocasiones alcanza las variantes más duras de la pornografía<sup>59</sup>. La lectura creativa de la obra de J. K. Rowling ha producido un significativo acervo documental que

<sup>54</sup> Levitas, Ruth, *The concept of utopia*, cit., p. 129.

<sup>55</sup> Idem, p. 124.

<sup>56</sup> *harrypotterfanfiction.com* [en línea] <http://www.harrypotterfanfiction.com/> (Consulta de 29 de junio de 2009). En concreto, este sitio compila más de cincuenta mil ficciones basadas en las historias escritas por J. K. Rowling, y recibe más de cuarenta millones de visitas cada mes.

<sup>57</sup> *Occlumency: A Severus Snape Archive* [en línea] <http://occlumency.sycophanthex.com/index.php> (Consulta de 30 de junio de 2009).

<sup>58</sup> *AdultFanFiction.net. Harry Potter Archive* [en línea] <http://hp.adultfanfiction.net/> (Consulta de 29 de junio de 2009).

<sup>59</sup> Entre las categorías por tema que incluye *Occlumency* –un sitio especializado en el personaje de Severus Snape– descuellan una designada sencillamente como “pornografía sin trama” (*porno without plot*). Para un comentario en torno a la re-construcción sexual de Snape llevada a cabo por los lectores y las lectoras de las novelas de Harry Potter, véase Millan, Joyce, “To Sir, with love: How fan fiction transformed profesor Snape from a greasy grit to a

sin duda habrá de marcar nuevos rumbos en la forma como hasta ahora hemos comprendido la recepción de las obras literarias.

Evidentemente, no es mi intención agotar la totalidad de las perspectivas desde las que han sido leídos los relatos *potterianos*. Desde un punto de vista utópico/distópico, interesan básicamente aquellas lecturas que, fundadas en los elementos políticos inscritos en su registro icónico o en el discurso crítico desarrollado en su registro independiente, evidencian cierta concienciación acerca de la necesidad de una transformación social orientada a eliminar o, cuando menos, atemperar los vicios institucionales y/o discursivos presentes en el espacio público bajo el cual los lectores y las lectoras desenvuelven cotidianamente su agencia política. Mi análisis habrá de circunscribirse a estas cuestiones.

En la introducción a este capítulo anticipé que la interpretación corporativa de la obra de J. K. Rowling apunta exactamente en un sentido opuesto, esto es, hacia la anulación de los componentes narrativos liberadores y eutópicos que están presentes en ella. Realmente podemos establecer la existencia de dos Harry Potter: el original nacido en los libros, que aprendió de Dumbledore “la importancia de seguir luchando a pesar de que la batalla estuviera perdida” porque “sólo de ese modo podría mantenerse a raya el mal, aunque nunca se llegara a erradicarlo” (MP, p. 596); y su réplica surgida de los filmes y los videojuegos, que –para decirlo concisamente– no es sino otro huero producto de entretenimiento. Comenzaré por examinar este segundo Harry Potter, que patentiza los riesgos que corre el pensamiento utópico actualmente, para concluir con el primero y así finalizar el presente estudio –como debe ser en todo trabajo comprometido con la utopía– con una nota de esperanza.

## 2.1. De Hogwarts a Disneyland, o la degeneración de la distopía

En uno de los pasajes más terroríficos de *Nineteen Eighty-Four*, George Orwell refiere los entusiasmas términos en que Syme –un personaje identificado sólo por su apellido, filólogo perteneciente al grupo de expertos encargados de redactar la undécima edición del *Diccionario de Neolengua*– comunica a Winston Smith los proyectos culturales del Partido en el largo plazo. “Hacia 2050 (o quizá antes)”, declara Syme, “habrá desaparecido todo conocimiento efectivo del viejo idioma. La totalidad de la literatura del pasado habrá sido destruida. Chaucer, Shakespeare, Milton o Byron únicamente existirán en sus versiones en neolengua, *no sólo transformados en algo diferente, sino realmente convertidos en algo opuesto a lo que solían ser*”<sup>60</sup>. En este párrafo, con su usual perspicacia Orwell nos advierte sobre el mayor peligro que se cierne sobre la utopía en la actualidad: su apropiación y consecuente neutralización discursiva (en cuanto instrumento heurístico encaminado al discernimiento de nuevos horizontes de emancipación) por parte de los propios beneficiarios del *statu quo*<sup>61</sup>.

Por supuesto, la experiencia cultural contemporánea demuestra sobradamente que no es necesaria la brutalidad del Gran Hermano para censurar la utopía. Cualquier aproximación a la neutralización del discurso utópico hoy en día nos conduce directamente hasta Disneyland, expresión privilegiada –en verdadera proporción de *pars pro toto*, como sugiere Darko Suvin– del blando “*lavado de cerebros*” instrumentado por el sistema capitalista de producción mediante la industria cultural<sup>62</sup>. Walt Disney es el impulsor de uno de los más exitosos proyectos de usurpación de los anhelos utópicos. La influencia ideológica alcanzada por Disney es francamente impresionante: en sus filmes y parques temáticos consiguió masificar y revestir de atrayente corporeidad la normalidad de los Estados Unidos de América (su puritanismo, su elitismo y su consumismo), a la que constituyó en modelo definitivo de sociedad ideal. Incluso después de su muerte, el imperio corporativo que lleva su nombre continuó operando durante largo tiempo como si todavía viviera y, bajo su impulso personal, hubiese estado orientado a cumplir sus deseos y difundir su ideología<sup>63</sup>.

---

byronic hero... who's really, really into S/M”, en AAVV (Lackey, Mercedes y Wilson, Leah, eds.), *Mapping the world of Harry Potter*, Dallas, Benbella Books, 2006, pp. 39-52.

<sup>60</sup> Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, p. 774. El énfasis es propio.

<sup>61</sup> Cfr. Texter, Douglas W., “‘A funny thing happened on the way to the dystopia’: the culture industry’s neutralization of Stephen King’s *The Running Man*”, *Utopian Studies*, Vol. 18, Núm. 1, 2007, p. 43.

<sup>62</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, en AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom), *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, London, Routledge, 2003, p. 194. Véase asimismo, del propio autor, “Utopianism from orientation to agency: What are we intellectuals under post-fordism to do?”, *Utopian Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1998, p. 166.

<sup>63</sup> Es preciso reconocer que, en los últimos años, el equipo de guionistas y animadores de Pixar Animation Studios ha conferido una sensibilidad distinta a relatos como *Ratatouille* (2007), *WALL-E* (2008) y *Up* (2009). No obstante, las

La mayoría de los biógrafos y críticos del animador estadounidense coinciden en señalar “Main Street, U. S. A.” –la principal avenida y única vía de acceso del parque situado en Anaheim (California), el primero del emporio Disney– como la síntesis de su visión utópica. “Main Street, U. S. A.” es una idealización del pequeño poblado de Marceline (Missouri) –donde Walt Disney pasó algunos años de su infancia–, cuyos edificios fueron erigidos en una escala tal que confiere a los adultos el enfoque de un niño: cada nivel añadido a la planta baja está reducido en una pequeña proporción respecto a aquél en que reposa, provocando así la impresión de una mayor altitud en las construcciones<sup>64</sup>. Con miras a reforzar esta infantilización del campo visual del visitante, Disney procuró deliberadamente suprimir hasta el más nimio detalle desapacible en el recorrido de comercios y restaurantes anodinos que flanquean su bulevar soñado<sup>65</sup>. El resultado fue una versión aséptica del capitalismo estadounidense, enfocada a refrenar y corregir la imaginación de quien incursiona en ella.

En su clásico estudio crítico sobre Disneyland, Louis Marin describe con admirable perspicacia las distintas funciones semióticas desempeñadas por “Main Street, U. S. A.”: por un lado, esta calle es el eje que articula el catálogo de atracciones que, agrupadas en función de su contenido, conforman distritos separados (*Fantasyland, New Orleans Square, Tomorrowland o Frontierland*, entre otros) originalmente diseñados como sendas narrativas destinadas a ser *experimentadas* por el visitante; por otro, representa “el espacio real de la mercancía” o, dicho en otras palabras, *la interiorización de la persuasión consumista* en el escenario utópico<sup>66</sup>. A fin de cuentas, “Main Street, U. S. A.” es una vía comercial ordinaria cuya singularidad reside en las nostalgias infantiles que Disney perseguía despertar en aquellos adultos que pasearan por ella. El decorado de “Main Street, U. S. A.”, por tanto, presta una falsa apariencia de otredad (una infancia interminable, fuera del tiempo) al intercambio mercantil y el consumo (la realidad adulta habitual) requeridos por el sistema capitalista de producción tal como lo perciben las clases privilegiadas de los Estados Unidos de América (aunque resulte reiterativo, es necesario subrayar que su nombre la identifica *absolutamente* con este país), cuyo *estilo de vida* adquiere por esta vía visos de universalidad.

Por otra parte, desde “Main Street, U. S. A.” los posibles itinerarios por cada uno de los distritos que integran Disneyland –debidamente consignados en el mapa con que el visitante es provisto– están trazados para garantizar una experiencia lúdica estandarizada. La visita a Disneyland no puede prescindir del paso por su calle principal, que desemboca en una plaza circular (presidida por una enorme escultura del propio Walt Disney, acompañado por Mickey Mouse) desde la cual es posible acceder a tales distritos. Al interior de éstos, el movimiento de los visitantes está asimismo sujeto a un férreo control<sup>67</sup>. En general, el acceso a las atracciones sólo puede llevarse a cabo en vehículos sobre rieles que transportan a los visitantes en todo momento. Las escenas y los objetos que conforman cada una de aquéllas (ilusiones visuales tan diversas como unos fantasmas holográficos, unos lejanos cuerpos celestes o los hitos geográficos del vuelo de Peter Pan) sólo pueden admirarse durante unos breves instantes, tanto como lo permita el carricoche en cuestión. Los espectáculos (por ejemplo, el célebre desfile nocturno) están planeados sobre un presupuesto análogo: la absoluta pasividad del espectador. Todos los estímulos que Disneyland presenta a la imaginación están dosificados y predeterminados. El juego que el parque concede a la espontaneidad del visitante es prácticamente nulo.

Reproducción subrepticia de las estructuras capitalistas más domesticación de la fantasía, que debe asimilar al *consumo* como la *única participación posible en el proceso social*<sup>68</sup>. La *disneyficación* de la utopía –tomo el neologismo (*disneyfication*) de Darko Suvin– se vale de esta fórmula para enmascarar una “intensificación de la dominación de la mercancía” bajo la “ruptura espacial con la vida cotidiana”<sup>69</sup>. Dicho en otras palabras, Disneyland es –incluso físicamente–

---

producciones previas de la llamada (significativamente) “factoría Disney” hasta la década final del siglo XX –pensemos, por ejemplo, en los casos de *Beauty and the Beast* (1991), *The Lion King* (1994) o *Pocahontas* (1995)– responden a un proyecto ideológico afín a aquel que animara a su fundador, fallecido en 1966. Cfr. Giroux, Henry, “Animating youth: the Disneyfication of children’s culture”, *Socialist Review*, Vol. 24, Núm. 3, 1995, pp. 23-55.

<sup>64</sup> Bryman, Alan, *Disney and his worlds*, Londres, Routledge, 1995, p. 4. Véase también Francaviglia, Richard, “Main Street U. S. A: A comparison/contrast of streetscapes in Disneyland and Walt Disney World”, *Journal of Popular Culture*, Vol. 15, Núm. 1, 1981, pp. 141 y ss.; así como Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, cit., p. 195.

<sup>65</sup> Cfr. Bryman, Alan, *Disney and his worlds*, cit., pp. 80 y ss.; y Francaviglia, Richard, “Main Street U. S. A: A comparison/contrast of streetscapes in Disneyland and Walt Disney World”, cit., pp. 144-145.

<sup>66</sup> Cfr. Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d’espaces*, París, Minuit, 1973, pp. 307-311.

<sup>67</sup> Bryman, Alan, *Disney and his worlds*, cit., p. 78.

<sup>68</sup> Cfr. Suvin, Darko, “Utopianism from orientation to agency: What are we intellectuals under post-fordism to do?”, cit., p. 166.

<sup>69</sup> Suvin, Darko, “Theses on Dystopia 2001”, cit., p. 194.

otro lugar, pero (sobre todo en *Fantasyland*, el “lugar utópico privilegiado” del parque en opinión de Louis Marin) la supuesta alternativa que ofrece se encuentra reducida a la “realidad de las imágenes banalizadas, rutinarias, de los filmes de Walt Disney, signos pobres de una imaginación homogeneizada por los *mass-media*”<sup>70</sup>. De este modo, la *tierra feliz* de Disney refleja inmejorablemente aquello que Joseph Hall intentara describir en su anti-utopía escrita en los albores de la modernidad: *Mundus Alter et Idem*, un mundo distinto... pero a fin de cuentas, idéntico al nuestro (o, mejor dicho, *ad hoc* a la cosmovisión de las elites de los Estados Unidos). Según lo expresa Marin:

[...] Disneyland [...] es la proyección fantástica de la historia de la nación americana en su doble instauración respecto al extranjero y el mundo natural [...] Esta proyección tiene evidentemente una función ideológica: alienar al visitante en una representación de la vida cotidiana, en una imagen del pasado y del futuro, de lo extraño y de lo familiar: confort, bienestar, consumo, progreso técnico y científico indefinido, tales son los valores de la violencia y de la explotación que se exponen bajo las especies visibles de la ley y del orden<sup>71</sup>.

Marin reconoce que, en cuanto Disneyland “es un escenario y un espacio de proyección” donde cualquier persona puede acceder a “experimentar la ideología de la clase dominante de la sociedad americana”, uno podría pensar que “el mundo realizado de Walt Disney cumple con la función crítico-ideológica que reconocemos en la producción utópica”<sup>72</sup>. En prevención de esta conclusión atropellada, Marin nos invita a considerar que Disneyland, en estricto sentido, no involucra escenario utópico alguno por la sencilla razón de que su visitante “está atrapado en su papel como una rata en una trampa”: desempeña un rol ideológico sin tener verdadera conciencia de que está inmerso en él. Antes he señalado –basado en las tesis de Tom Moylan– que la utopía es *locus* de la esperanza: un *manifiesto de otredad* que provoca a nuestro entendimiento para contradecir y rectificar las injusticias imperantes en nuestra realidad histórica<sup>73</sup>. Disneyland, en cambio, rechaza estas exigencias. “Al ‘actuar’ la utopía de Disney”, concluye Marin, “el visitante ‘realiza’ la ideología de la clase dominante como el relato mítico instaurador de la sociedad en la que vive”<sup>74</sup>.

*La disneyficación del discurso utópico*, en suma, *entraña la degeneración de su potencial crítico y emancipador*. Marin incluso llega a calificar Disneyland como una forma de “violencia ejercida sobre lo imaginario”<sup>75</sup> en cuyo centro se erige cierta concepción de la vida como “intercambio constante” y “consumo perpetuo”<sup>76</sup>. La experiencia totalmente prefabricada y controlada que el parque impone sobre sus visitantes funciona como un señuelo que indefectiblemente les lleva de vuelta a la realidad mercantil de “Main Street, U. S. A.”: en un auténtico *círculo vicioso*, la supuesta alternativa se revela como reiteración de lo familiar. Ahora bien, el proceso de neutralización de la utopía paradigmáticamente perfeccionado por Disney no está circunscrito a los parques temáticos diseñados por este animador. La *disneyficación* trasciende las fronteras de Disneyland: constituye un fenómeno netamente contemporáneo consistente en la invalidación –usualmente mediada por la industria cultural– de cualquier otredad histórica radical producida por la imaginación.

La distopía, en efecto, no es inmune a los embates de la *disneyficación*. Recientemente Douglas W. Texter ha exhibido un caso palmario de anulación de los componentes eutópicos inscritos en un relato distópico: la lectura efectuada por la industria cultural de *The Running Man*, novela publicada por Stephen King (bajo el pseudónimo de “Richard Bachman”) en 1982. Escrita una década antes de su divulgación, *The Running Man* ciertamente puede definirse bajo los términos sugeridos por Texter: como “una novela de protesta de la era Vietnam”<sup>77</sup>. La acción se sitúa en el año 2025. El protagonista, Ben Richards, es un joven estadounidense desempleado cuya hija

<sup>70</sup> Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d'espaces*, cit., p. 306. En el mismo sentido –de hecho, mediante una cita textual de Marin– se manifiesta Darko Suvin. Véase “Utopianism from orientation to agency: What are we intellectuals under post-fordism to do?”, cit., pp. 167-168.

<sup>71</sup> Marin, Louis, *Utopiques: Jeux d'espaces*, cit., p. 298.

<sup>72</sup> *Ibidem*

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, el inciso 3.2.3.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 299.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 306.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>77</sup> Texter, Douglas W., “‘A funny thing happened on the way to the dystopia’: the culture industry’s neutralization of Stephen King’s *The Running Man*”, cit., p. 44.

Cathy languidece lentamente bajo los efectos de una neumonía. Incapaz de encontrar un trabajo dignamente remunerado –su último empleador, la empresa “General Atomics”, le ha colocado en una *lista negra* acusándole de insubordinación laboral– y desesperado por conseguir una atención médica adecuada para la pequeña, Richards acude a un *casting* televisivo que le convierte en víctima/concursante de un *reality show* llamado –naturalmente– *The Running Man*.

En el futuro previsto por King, la televisión abierta (*Free-Vee*) sirve básicamente como instrumento para enajenar a un lumpemproletariado urbano despojado de cualquier perspectiva de dignidad. Apenas un paso por detrás de la Oceanía imaginada por Orwell, las autoridades de los Estados Unidos anticipados en *The Running Man* han dispuesto por ley la presencia de un aparato de televisión en cada vivienda, aunque conceden a sus ciudadanos y ciudadanas la potestad de apagarla<sup>78</sup>. La programación ofertada está mayoritariamente compuesta por crueles concursos: en uno de ellos (titulado *Treadmill for Bucks*), por ejemplo, los participantes son personas con afecciones cardíacas, hepáticas o pulmonares crónicas que deben mantener una conversación fluida y responder a las preguntas del presentador mientras caminan por una banda mecánica. Cualquier fallo en las respuestas es sancionado con una deducción de cincuenta dólares en las ganancias del concursante y un incremento en la velocidad de la banda. Cuando alguno de ellos –antes o después– cae fulminado por un ataque cardíaco, el público estalla en sonoros aplausos<sup>79</sup>.

*The Running Man* es el concurso televisivo más popular, lucrativo y peligroso en ese por-venir turbadoramente similar a nuestro presente<sup>80</sup>. El programa presenta una cacería humana a nivel nacional, protagonizada por un equipo de sicarios auspiciado por la televisora que, a su vez, es auxiliado por miembros de las fuerzas del orden público. Los participantes son provistos inicialmente con cuatro mil ochocientos dólares y doce horas de ventaja sobre sus persecutores. Por cada hora que permanezcan vivos (o cada policía que maten en su huida), reciben cien dólares adicionales. Si consiguen sobrevivir un mes entero, se hacen acreedores a un gran premio de “un billón de Nuevos Dólares”<sup>81</sup>. Sin embargo, como Dan Killian –productor del *show*– explica a Richards, a lo largo de seis años de emisión *The Running Man* no ha tenido sobrevivientes. “Para ser brutalmente honesto”, confiesa Killian, “esperamos que no haya ninguno”<sup>82</sup>. Con ello, *The Running Man* cumple una doble función social: además de “complacer a las masas”, tiene por objeto “deshacerse de las personas peligrosas”<sup>83</sup>.

Como todo héroe distópico, Richards efectivamente representa una amenaza para la estabilidad del régimen que le ha orillado a la marginación: prefiere leer antes que sentarse frente al televisor<sup>84</sup>, y su expediente le señala como un sujeto antisocial, propenso a la “crítica injuriosa de la autoridad”. Killian le describe como “un desviado que ha sido suficientemente inteligente para mantenerse alejado de la prisión y de problemas serios con el gobierno”<sup>85</sup>. Consciente de que su destino es morir, Richards simplemente aspira a permanecer vivo tanto tiempo como le sea posible, de modo que su esposa pueda contar con suficientes medios para contratar los servicios de un médico y comprar las medicinas requeridas por su hija enferma. En su contra juegan todos los televidentes: las delaciones sobre su paradero son incentivadas con el pago de cien dólares. Si el chivatazo llegase a derivar en su captura y ejecución, el *afortunado* denunciante recibiría diez veces más dinero<sup>86</sup>.

Pese a sus limitadas opciones, Richards se revela como una presa tremendamente astuta y capaz. Con la ayuda de unos pocos personajes provenientes del propio lumpemproletariado depauperado (lo cual denota un principio de *conciencia de clase*) consigue sobrevivir más tiempo que cualquier otro concursante en la historia de *The Running Man*. Odiado y temido por las clases medias que le perciben como la condensación categórica del avieso Otro proveniente del arrabal urbano (o, lo que es lo mismo, como un *criminal nato* dispuesto a arrebatarles su tranquilidad), Richards en cambio llega a encarnar el espíritu de la resistencia entre *los suyos*. “[L]os

<sup>78</sup> King, Stephen (como Bachman, Richard), *The Running Man*, Signet, Nueva York, 1982, p. 1.

<sup>79</sup> *Idem*, pp. 2-3.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>81</sup> *Idem*, pp. 36 y 47.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>84</sup> *Idem*, pp. 1, 39-41.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 47.

pobres”, aclara King, “deben tener su Jack Johnson, su Muhammad Ali, su Clyde Barrow”<sup>87</sup>. Richards nos es presentado como heredero y renovador del afán de lucha y la esperanza que simbolizan estos iconos de las clases populares estadounidenses.

Tras conseguir secuestrar un avión bajo el amago de hacer estallar unos inexistentes explosivos plásticos, el ingenio desplegado por Richards a lo largo de la cacería es recompensado por los ejecutivos de la televisora con una oferta para liderar al grupo de sicarios involucrados en *The Running Man*, conocidos sencillamente como *The Hunters* (*Los Cazadores*). En un primer momento, acepta el trabajo. Sin embargo, como recalca Texter, “para el joven King y su protagonista de la clase trabajadora, la cooptación simplemente no era una opción”<sup>88</sup>. Richards asesina a la tripulación y a los pasajeros vinculados con la cadena televisiva. En el proceso resulta mortalmente herido en el vientre, pero conserva suficiente fuerza para –en una escalofriante premonición de los eventos del 11 de septiembre de 2001– estrellar la aeronave contra el rascacielos que alberga los estudios donde se produce el programa. “La explosión fue tremenda”, escribe King, “e iluminó la noche como la cólera de Dios, haciendo llover fuego en veinte manzanas a la redonda”<sup>89</sup>. En este acto suicida, Richards lleva hasta sus últimas consecuencias tanto su solidaridad con las masas de desposeídos como su pertinaz rechazo hacia la elite gobernante, y al propio tiempo ilustra los funestos costes que una y otro pueden traer aparejados cuando se clausuran todas las alternativas para reformar (o *revolucionar*) una sociedad por medios pacíficos.

Dirigida por Paul Michael Glaser, la adaptación filmica de *The Running Man* (1987) –confiada al guionista Steven de Souza– difiere sustancialmente de la novela escrita por Stephen King. En el filme, Ben Richards ya no es un proscrito inflamado por un irrefrenable espíritu contestatario, sino un honesto representante de la fuerza pública –debidamente personificado por Arnold Schwarzenegger– que rehúsa disparar contra civiles y, como consecuencia de ello, es injustamente enviado a prisión. Tras escapar a su cautiverio, Richards-Schwarzenegger es recapturado y sentenciado a morir en un combate televisado. Más allá del nombre del protagonista y esta equívoca referencia a los programas de concursos, no existe mayor semejanza entre ambos relatos. A raíz de la mutación narrativa que sufre Richards desaparece también el conflicto de clases que atraviesa la totalidad de la trama en la historia original. La película no refleja la ignominiosa criminalización de los sectores más desfavorecidos de la población. Los televidentes no son cómplices afebles en la muerte de unos concursantes oprimidos por la miseria. Los sicarios de la televisora que tienen a su servicio la arrolladora eficacia de la maquinaria estatal son asimismo sustituidos por gladiadores vestidos en entallados trajes de colores brillantes. Incluso el nombre que reciben estos asesinos a sueldo es indicativo de un profundo cambio en su calidad narrativa: mientras que la novela, como hemos visto, los designa como “*cazadores*” (*Hunters*), la película los denomina “*acosadores*” (*Stalkers*).

La razón asiste plenamente a Texter cuando califica la versión cinematográfica de *The Running Man* como el resultante de una ficción cuyos contenidos fueron *destripados* y posteriormente suplantados con “policías bizarros pero incomprensidos” y “héroes de acción épicos”<sup>90</sup>. Al Ben Richards creado por King le mueve la postración de una pobreza angustiosa que juzga inicua; el Richards-Schwarzenegger del filme, por el contrario, transpira esa peculiar *certitudo salutis* que infunden unas dosis regulares de esteroides. La inmolación del Richards literario nos asoma a los abismos que pueden desatarse en tanto evadamos la responsabilidad que nos compete en la tolerancia hacia la desigualdad económica y la violencia mediática; el Richards-Schwarzenegger fílmico, en cambio, reduce la solución del conflicto social a unas cuantas horas de entrenamiento en el gimnasio. Del mismo modo, entre el Harry Potter que protagoniza las novelas y su *alter ego*

<sup>87</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>88</sup> Texter, Douglas W., “‘A funny thing happened on the way to the dystopia’: the culture industry’s neutralization of Stephen King’s *The Running Man*”, cit., p. 62.

<sup>89</sup> King, Stephen (como Bachman, Richard), *The Running Man*, cit., p. 219.

<sup>90</sup> Texter, Douglas W., “‘A funny thing happened on the way to the dystopia’: the culture industry’s neutralization of Stephen King’s *The Running Man*”, cit., p. 66. Cabe identificar una tercera (y aún más pavorosa) versión de *The Running Man*: un *reality show* titulado *The Runner*, proyectado por Ben Affleck y Matt Damon hacia el verano del 2001. El objeto de este programa consistiría en transmitir en cadena nacional una cacería humana en la que podría participar el público televidente mediante Internet. Siempre que el perseguido consiguiera evadir la captura durante un mes, se haría acreedor a un premio especial de un millón de dólares. Al igual que en la fábula de King, las personas del público que coadyuvaran en su aprehensión podrían recibir una tajada de esta suma de dinero. Esta inusitada tentativa para llevar a la práctica una pesadilla distópica incluso en sus detalles más nimios (aunque, evidentemente, despojada de cualquier contenido crítico) se frustró por causas ajenas a quienes la impulsaron. *The Runner* debió ser estrenado en enero de 2002, pero fue finalmente cancelado en vista del ataque terrorista contra el World Trade Center en la ciudad de Nueva York. *Idem*, pp. 67 y ss. Véase también Boddy, William, “Interactive television and advertising form in contemporary U. S. television”, en AAVV (Spigel, Lynn y Olsson, Jan), *Television after TV. Essays on a medium in transition*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 123 y ss.

del cine y los videojuegos media un abismo cognitivo. En tanto que el primero paulatinamente descubre las múltiples injusticias subyacentes a la organización política de la comunidad mágica y, una vez que es consciente de ellas, pone todo su empeño en remediarlas; el segundo está demasiado ocupado en lances románticos y vertiginosos enfrentamientos contra *los malos* (identificados como tales exclusivamente en virtud de su oposición a *los buenos*) como para adquirir conciencia alguna respecto a los conflictos políticos que determinan la sociedad en que vive inmerso.

Jarrold Waetjen y Timothy Gibson sugieren que la ambigüedad de la narrativa *potteriana* en relación con la acumulación de la riqueza y el consumo ha favorecido que su lectura en cuanto “crítica políticamente comprometida de la desigualdad de clase, el materialismo vulgar y la discriminación racial” haya sido desplazada por una “celebración vociferante del consumo libre de culpa” bajo los auspicios de Time Warner, el gigante mediático multinacional que adquirió los derechos para adaptarla al cine<sup>91</sup>. Waetjen y Gibson consideran que “lejos de simplemente ‘comercializar’ los textos de Rowling, AOL Time Warner de hecho *activó* una lectura del universo de Harry Potter que estaba presente en los propios textos”, particularmente en el tratamiento “complejo y a menudo contradictorio” que la escritora confiere al problema de las inequidades en la distribución de la riqueza<sup>92</sup>.

En lo personal, difiero de este criterio porque –tal como dejé asentado en el capítulo II– me parece que es posible privilegiar las lecturas liberadoras e igualitarias de los relatos *potterianos*, en los cuales inclusive –según argumenté en el capítulo VI– es dable rastrear una veta de la tradición socialista. No creo que Rowling haya insertado en su creación una especie de bomba de tiempo ideológica a la espera de que los agentes culturales del capitalismo la accionasen en el momento oportuno. La lastimosa degradación narrativa que sufrió *The Running Man* prueba que la industria cultural, al igual que los gestores de la neolengua en *Nineteen Eighty-Four*, no necesita mayor pretexto para torcer cualquier idea hasta trastocarla en su contrario. Sin embargo, debo conceder que Waetjen y Gibson atinan en cierto aspecto fundamental de la comparación entre las novelas *potterianas* y sus correspondientes versiones filmicas: sí, por una parte “los textos polifónicos de Rowling ofrecen cuando menos la posibilidad de encontrar discursos críticos con el hiper-consumo y la desigualdad de clase”; por la otra “estas posibilidades están severamente restringidas en el intertexto comercial de AOL Time Warner”<sup>93</sup>.

Cabe, consecuentemente, calificar la adaptación de los textos *potterianos* al cine como el proyecto consumado de una *disneyficación* de sus componentes distópicos. El rostro más estable en este proceso ha sido Steve Kloves, quien ha tenido a su cargo la elaboración de prácticamente todos los guiones cinematográficos (con excepción del correspondiente a la quinta entrega, que fue elaborado por Michael Goldenberg). La dirección de los filmes, en cambio, ha estado sujeta a considerables altibajos. Chris Columbus (*Harry Potter and the Philosopher’s Stone*, 2001; y *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, 2002), Alfonso Cuarón (*Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, 2004), Mike Newell (*Harry Potter and the Goblet of Fire*, 2005) y David Yates (*Harry Potter and the Order of the Phoenix*, 2007; así como *Harry Potter and the Half-Blood Prince*, 2009) sucesivamente han tomado el relevo como directores de las películas *potterianas*<sup>94</sup>.

Un rápido repaso de aquellos aspectos políticos *omitidos* o *silenciados* en las seis películas que –hasta el momento– mimetizan los episodios de la saga *potteriana* confirmará su implacable *disneyficación* a manos de la industria cultural. En el primer libro, J. K. Rowling abre su relato con un mordaz ataque contra el fetichismo del consumo que personifican los miembros de la familia Dursley. No obstante, la versión filmica de *Harry Potter and the Philosopher’s Stone* –como notablemente lo expone Jyotsna Kapur– “elude la sátira social formulada por Rowling en torno a la familia burguesa privatizada” para hacer hincapié, en cambio, sobre el despliegue de efectos especiales en las escenas de acción (por ejemplo, los partidos de *quidditch* o el enfrentamiento de los protagonistas con un troll). “En este filme altamente comercial”, podemos afirmar a la par

<sup>91</sup> Waetjen, Jarrold y Gibson, Timothy, “Harry Potter and the commodity fetish: Activating corporate readings in the journey from text to commercial intertext”, *Communication and Critical/Cultural Studies*, Vol. 4, Núm. 1, Marzo de 2007, p. 5.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>94</sup> La parte final de la historia relatada en *Harry Potter and the Deathly Hallows* ha sido dividida en dos películas que serán estrenadas, respectivamente, en noviembre de 2010 y julio de 2011. La dirección de este episodio conclusivo ha sido confiada también a David Yates, quien ya ha comenzado a trabajar sobre los guiones elaborados por Steve Kloves.

que Kapur, "tales aspectos visuales constituyen la narrativa misma. La trama es poco más que una serie de eventos vinculados entre sí como tráileres cinematográficos"<sup>95</sup>.

Las adaptaciones filmicas de *Harry Potter and the Chamber of Secrets* y *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban* adolecen del mismo defecto que Kapur señala en la primera película. No obstante, desde un punto de vista estrictamente político guardan una considerable fidelidad a la historia original. Es a partir del cuarto episodio que la situación cambia en forma drástica. *Harry Potter and the Goblet of Fire* es poco más que una impresionante colección de efectos especiales rigurosamente desvinculada de cualquier materia que interese a la justicia. Newell y Kloves optaron por excluir del filme todos y cada uno de los elementos críticos presentes en el libro que lleva el mismo título: entre otros, el pogromo en que, durante los Mundiales de *Quidditch*, los mortifagos martirizan a una familia *muggle*; el acoso mediático que sufren Harry, Hagrid y Hermione; la fundación de la S. P. E. W. (o P. E. D. D. O., en la traducción castellana de la saga *potteriana*) y las secuelas que trae aparejada la emancipación de los elfos –sobre todo, los distintos términos en que bregan con su libertad Dobby y Winky–, o las advertencias que Albus Dumbledore hace a Cornelius Fudge respecto a los derechos secularmente violentados de ciertos colectivos mágicos (como los gigantes).

Los binomios Yates-Goldenberg y Yates-Kloves no merecen una mejor valoración por lo que atañe al respeto a los enfoques críticos inscritos en la narrativa *potteriana*. En *Harry Potter and the Order of the Phoenix* el personaje de Dolores Umbridge pierde el oscuro talante teñido de crueldad y fanatismo burocrático que le había conferido J. K. Rowling para, en cambio, disolverse en una mezcla –según le describiera el *Daily Mail*– de Margaret Thatcher y Hyacinth Bucket<sup>96</sup>, la ficticia ama de casa que protagonizaba la serie televisiva *Keeping Up Appearances*, emitido entre 1990 y 1995 por la BBC. Nacida en la clase trabajadora, Bucket se distingue principalmente por unas desesperadas aspiraciones de ascenso social que revestían con un toque tristemente cómico su fatuidad y su cursilería doméstica. La remisión a esta referencia cultural en la prensa británica es asaz indicativa de la mutación entre el texto de J. K. Rowling y su traducción filmica. La Dolores Umbridge literaria personifica una amenazante prevención: *las apariencias engañan*, tras una porcelana *kitsch* estampada con gatitos puede ocultarse la bestia que, con la connivencia del poder público, hizo posible a Maria Mandel. La tortura, por el contrario, es apenas una anécdota en el historial de su pálido reflejo cinematográfico, quien –como corresponde al docente arbitrario imprescindible en toda comedia adolescente– incluye entre sus deberes como Suma Inquisidora de Hogwarts impedir que los alumnos se besen entre sí o paseen con el uniforme desarreglado.

Igualmente, la petulante arbitrariedad con que los magos y las magas conducen sus relaciones con el resto del mundo desaparece casi por completo en los filmes *potterianos*. El fraude ideológico simbolizado por la *Fuente de los Hermanos Mágicos* ni siquiera es mencionado en *Harry Potter and the Order of the Phoenix*; las vejaciones que el Primer Ministro del Reino Unido debe tolerar en vista del trato subordinado que le dispensa el Ministerio de Magia fueron truncadas en *Harry Potter and the Half-Blood Prince*. Para resumir: las películas basadas en los relatos de Harry Potter acentúan de manera reiterada, en detrimento de sus contenidos políticos, tanto las relaciones sentimentales en que se involucran los personajes como cualesquiera aventuras en que éstos participen. Los coqueteos y malentendidos entre Harry Potter y Cho Chang. El vertiginoso vuelo de los iniciados en la magia, lo mismo montados sobre una escoba que cabalgando sobre orgullosos hipogrifos. Las desavenencias amorosas entre Ron Weasley y Hermione Granger. El violento desafío del dragón durante el Torneo de los Tres Magos. Estas y otras escenas similares agotan prácticamente la totalidad de la historia filmica paralela construida en torno al mundo secundario producido por J. K. Rowling.

Las mutilaciones narrativas que priman en las adaptaciones cinematográficas de las novelas *potterianas*, amén de anularles políticamente, las colocan en una penosa situación estética. Una distopía malamente puede prescindir de las especulaciones sociales que la dotan de sentido y le proveen unidad. Tal es, en mi opinión, la causa de la sensación de discontinuidad en el ritmo de la fábula que Kapur percibió –tal vez un poco prematuramente– en *Harry Potter and the Philosopher's Stone*. En conjunto, podemos entonces hacer extensivo a los filmes *potterianos* (sobre todo a partir del cuarto episodio) el juicio que, en las páginas del *New York Times*, A. O. Scott manifes-

<sup>95</sup> Kapur, Jyotsna, "Free market, branded imagination: Harry Potter and the commercialization of children's culture", *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, Núm. 46, 2003 [en línea] <http://www.ejumpcut.org/archive/jc46.2003/kapur.potter/text.html#fn13> (Consulta de 25 de febrero de 2007).

<sup>96</sup> Cox, Tom, "Harry Potter's growing pains stretch the magic in Order Of The Phoenix", *Daily Mail*, 1º de agosto de 2007 [en línea] <http://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/reviews/article-468093/Harry-Potters-growing-pains-stretch-magic-Order-Of-The-Phoenix.html#ixzzOOPfK5hf> (Consulta de 15 de agosto de 2009).

tara con relación a *Harry Potter and the Order of the Phoenix*: aunque indudablemente tienen éxito como instrumentos de entretenimiento masivo, a fin de cuentas languidecen en “una colección de momentos interesantes” que es incapaz de proveer al espectador “una experiencia dramática plenamente integrada”. Scott concluye –y yo suscribo su opinión– que, en el caso de Harry Potter, “[q]uizás por [un problema de] diseño, los filmes nunca igualan a los libros”<sup>97</sup>.

La situación de los videojuegos producidos a partir de los relatos *potterianos* no es mejor que la prevaleciente en relación con las películas. El análisis de esta variante lúdica de la saga *potteriana* concierne al presente estudio en tanto que, *grosso modo*, podemos afirmar que involucra una forma específica de narrativa *interactiva*, esto es, fundada en el presupuesto de una continua acción recíproca entre el programa computacional que soporta el juego, por un lado; y los jugadores, por otro<sup>98</sup>. Ciertamente existen videojuegos no-narrativos –por ejemplo, aquéllos que, como *Tetris*, se encuentran centrados en rompecabezas–, pero éste no es el supuesto de los que están inspirados en la obra de J. K. Rowling (o, mejor dicho, en los filmes que a su vez están basados en ésta), toda vez que en ellos el jugador o la jugadora asume el control de alguno de sus personajes –por regla general, el propio Harry Potter– y le conduce a través de un marco diegético audiovisual normalmente referido a Hogwarts (aunque algunos pasajes del relato interactivo se desarrollan en otros escenarios, como la casona situada en el número 12 de Grimmauld Place que sirve como cuartel general a la Orden del Fénix o el Ministerio de Magia).

Los videojuegos relacionados con las historias *potterianas* son tan parecidos entre sí que no vale la pena realizar un análisis pormenorizado de ellos. Aunque, evidentemente, a medida que transcurren los años sus elementos gráficos han adquirido mayor complejidad y realismo (a partir de *Harry Potter and the Goblet of Fire* los personajes guardan cada vez mayor parecido con sus contrapartes filmicas), en el fondo todos responden a una misma dinámica narrativa: Harry (o cualquiera de sus adláteres) aprende un hechizo y después lo aplica en la realización de alguna tarea absurda; y/o Harry debe batirse en duelo con su varita mágica; y/o Harry debe realizar acrobacias en alguna clase de vehículo mágico o criatura voladora; y/o Harry debe recolectar cromos mágicos, grageas de Bertie Bott, ingredientes para una poción u otro tipo de objetos coleccionables para hacerse acreedor a alguna recompensa<sup>99</sup>.

La premisa común a los videojuegos *potterianos* es la acción por el mero placer de actuar. No debemos engañarnos al respecto. Frecuentemente se ha señalado que, en comparación con los soportes audiovisuales provistos por la televisión y el cine, los videojuegos presentan la ventaja de permitir la participación del *espectador* al convertirle, justamente, en *jugador*. Sin embargo, tal como hace notar Mark Wolf, la libertad del jugador en última instancia está sujeta a los límites establecidos por el programador. Los videojuegos nos permiten participar en aquellas historias que narran e inclusive, en apariencia, alterar su curso... pero sólo hasta cierto punto<sup>100</sup>. No puede existir un horizonte eutópico en un videojuego salvo que el programador le haya previsto entre las variables a las que puede acceder el jugador. Así, quien virtualmente calce los zapatos de Harry Potter en los videojuegos que nominalmente corresponden a sus aventuras literarias, con toda probabilidad –si practica lo suficiente– podrá dominar el hechizo *rixtusempra* (recurrente en ellos), pero no verá tentada su fantasía con nuevas perspectivas de libertad y justicia.

La lectura de la obra literaria de J. K. Rowling realizada desde la industria cultural, por tanto, puede calificarse como fundamentalmente negativa bajo una óptica utópica. La *disneyficación* de la distopía *potteriana*, que implica el colapso de su potencial para poner en evidencia ciertas injusticias que aceptamos como parte integral de nuestro paisaje cotidiano, parece un hecho consumado hasta el grado en que podríamos suscribir las consideraciones a las que llegan Wae-tjen y Gibson tras un sagaz análisis de su progresiva mercantilización: puesto que “el intertexto de AOL Time Warner” satura actualmente los discursos sobre Harry Potter, debemos aceptar que “la reproducción de la comprensión fetichista de la producción y consumo de mercancías” (léase, la base sociocultural del capitalismo) ha encontrado en las formas degeneradas de la narrativa

<sup>97</sup> Scott, A. O., “Hogwarts under siege”, *New York Times*, 10 de julio de 2007 [en línea] <http://movies.nytimes.com/2007/07/10/movies/10harr.html> (Consulta de 15 de julio de 2007).

<sup>98</sup> Cfr. Newman, James, *VideoGames*, Londres, Routledge, 2004, pp. 91 y ss.

<sup>99</sup> Al momento en que escribo estas líneas, personalmente he jugado –aunque sólo en las versiones para la plataforma Microsoft Windows– los siguientes videojuegos basados en la narrativa de J. K. Rowling, todos ellos distribuidos por Electronic Arts: *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, *Harry Potter and the Goblet of Fire*, *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, *Harry Potter and the Half-Blood Prince* y *Harry Potter: Quidditch World Cup*.

<sup>100</sup> Véase Wolf, Mark, “Narrative in the video game” en AAVV (Wolf, Mark, ed.), *The medium of the video game*, Austin, University of Texas Press, 2001, pp. 93 y ss.

*potteriana* un poderoso aliado<sup>101</sup>. Como señalé anteriormente, hoy en día no es preciso instrumentar variedades violentas de la censura para anular eficazmente un mensaje utópico determinado: basta con confiar en la codicia de los autores (que toleran la adulteración de sus mundos secundarios a cambio del pago de los correspondientes derechos) y/o la pereza del público (que suele preferir los medios de comunicación audiovisuales a los impresos) para tergiversar cualquier idea emancipadora. El destino sufrido por *The Running Man* es asaz ilustrativo en este aspecto.

No obstante, pese a la innegable parte de razón inscrita en la argumentación de Waetjen y Gibson, me parece que estos autores precipitan su conclusión final. Es cierto que aquellas lecturas de una fábula propulsadas por la industria cultural poseen al día de hoy una formidable influencia, pero ello no les confiere un prestigio absoluto e irrefutable. Por lo que atañe a la interpretación de cualquier texto, los lectores y las lectoras todavía pueden reivindicar la última palabra. Aún la corporación más poderosa sería incapaz de controlar todas las lecturas heterodoxas de los lances de Harry Potter. En prueba de esto, concluyamos el presente inciso –y demos paso al próximo– con la laconica crítica que los autores y las autoras del sitio web *ElDiccionario.org* (empeñado, con auténtico afán enciclopédico, en “reunir, seleccionar y facilitar a los *fans* hispanos [sic] toda la información sobre el mundo de los libros de Harry Potter”) dirigen contra la peculiar hermenéutica de las historias creadas por J. K. Rowling promovida desde Hollywood: “Las películas de Harry Potter no son consideradas [fuentes] fiables para *El Diccionario*”<sup>102</sup>.

## 2.2. Distopía crítica y garantía social de los derechos humanos: las luchas por Harry Potter

Tom Moylan caracteriza la distopía crítica como “una mutación textual que auto-reflexivamente enfrenta el sistema presente y ofrece no sólo críticas astutas sobre el orden de las cosas, sino también exploraciones de los espacios para la oposición y las posibilidades desde las cuales la siguiente ronda de activismo político puede tomar sustento imaginativo e inspiración”<sup>103</sup>. La distopía crítica anticipa la resistencia contra la opresión y la arbitrariedad. Esta dimensión propiamente heurística del género le vincula con aquella forma extra-jurídica de garantía de los derechos humanos que en capítulo I particularicé mediante el calificativo *social*, mismo que pretende expresar la relevancia que la vindicación ciudadana de éstos conlleva en cuanto condición perentoria para su efectividad<sup>104</sup>. Un derecho no ejercitado o no defendido está destinado a sucumbir. Quien permite el atropello de los derechos –propios y ajenos– realmente obra en contra de un patrimonio común en tanto pone en peligro la libertad republicana.

“Sólo a través de la lucha por los derechos”, apunta Luigi Ferrajoli, “que quiere decir su constante ejercicio y su defensa tenaz frente a todo posible obstáculo, amenaza o violación, puede garantizarse su posesión efectiva y la consiguiente valorización de la persona”<sup>105</sup>. Los derechos humanos nos obsequian un sentimiento de la dignidad individual que al mismo tiempo involucra una dimensión universal. Por eso su ejercicio contribuye a fortalecer el sentido de lo humano. La conciencia sobre los fundamentos axiológicos que sustentan los derechos nos orilla a dotar a los demás del mismo valor que reconocemos en nosotros y, en esta medida, constituye el presupuesto cultural de la práctica de la igualdad, así como de la solidaridad y el respeto civil a otras identidades personales<sup>106</sup>. La lucha por los derechos, consecuentemente, no pueda agotarse casi nunca en acciones individuales, sino que por regla general requiere la coordinación de una gesta colectiva o, cuando menos, la aceptación de que –como lo expresara Rudolf von Ihering– “la defensa del derecho es un deber que tenemos para con la sociedad”<sup>107</sup>.

<sup>101</sup> Waetjen, Jarrod y Gibson, Timothy, “Harry Potter and the commodity fetish: Activating corporate readings in the journey from text to commercial intertext”, cit., p. 22.

<sup>102</sup> “Referencias”, *ElDiccionario.org* [en línea] <http://www.eldiccionario.org/referencias/referencias.htm> (Consulta de 18 de agosto de 2009).

<sup>103</sup> Moylan, Tom, *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. xv.

<sup>104</sup> Véase el tercer apartado del capítulo I.

<sup>105</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 4ª ed., trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2000, p. 944.

<sup>106</sup> *Ibidem*

<sup>107</sup> Ihering, Rudolf von, *La lucha por el derecho*, en IBID, *Estudios jurídicos*, trad. de Adolfo González Posada, Atalaya, Buenos Aires, 1947, p. 203.

Toda lucha por los derechos violados o insatisfechos involucra un acto de resistencia<sup>108</sup>. Ihering lo expresa elocuentemente: aquel derecho que no se empeña en oponerse a la iniquidad se niega a sí mismo. “Esta lucha”, advierte, “durará tanto como el mundo, porque el derecho habrá de prevenirse siempre contra los ataques de la injusticia”. La confrontación, entonces, “no es un elemento extraño al derecho”: antes bien, “es una parte integrante de su naturaleza y una condición de su idea”<sup>109</sup>. Un texto distópico que motivase la vindicación de los propios derechos, por tanto, podría considerarse un rotundo éxito del *poder de los libros* no sólo en el ámbito político, sino también en el jurídico.

Tal es el caso de la narrativa *potteriana* que, a pesar de la agresiva *disneyficación* a que le ha sometido la industria cultural, ha motivado a los niños y los adolescentes para convertirse en agentes políticos comprometidos en la construcción de una sociedad más libre e igualitaria. En concreto, quisiera destacar dos episodios especialmente significativos en esta materia: la fundación de *kidSPEAK!*, una organización creada a instancias de los menores de edad para la defensa y promoción entre sus pares de los derechos sancionados en la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de América<sup>110</sup>; y el exitoso boicot contra Time Warner orquestado por otro grupo de jóvenes que, reunidos bajo la divisa *Defense Against the Dark Arts* (“Defensa contra las Artes Oscuras”), hicieron frente a las amenazas por presunta violación de los derechos de autor que dicha compañía emprendió contra los admiradores y las admiradoras del mago que habían abierto sitios *web* para comentar la serie (*fan sites*).

Comencemos entonces por *kidSPEAK!*. Anteriormente he abordado las campañas de censura promovidas contra la narrativa *potteriana* en los Estados Unidos de América. Cabe recordar que la obra de J. K. Rowling ha sido objeto de múltiples controversias debido a su presunta vinculación con fuerzas demoníacas o, en un plano más secular, sencillamente por su *irreverente* aproximación a la cuestión de la autoridad. Bajo este contexto, hacia el año de 1999 algunos residentes de Zeeland (Michigan), incómodos por la exposición de sus vástagos a unos relatos cargados de *imágenes turbadoras* como fantasmas parcialmente decapitados y bebedores de sangre de unicornio, manifestaron su oposición a la lectura en voz alta de las novelas de Harry Potter durante las horas de clase<sup>111</sup>. Con motivo de dicha objeción el superintendente del distrito escolar correspondiente, Gary Feenstra, dispuso no sólo que éstas no fuesen en lo sucesivo leídas en las aulas, sino que ordenó su retiro de los estantes en las bibliotecas de los centros educativos sujetos a su jurisdicción. De este modo, Feenstra se aseguraba que el acceso a los libros fuese controlado. Sólo aquellos estudiantes que contaran con una autorización escrita de sus padres o tutores podrían solicitarlos en préstamo. Asimismo, Feenstra ordenó que las bibliotecas escolares se limitasen a ofrecer a sus usuarios los tres primeros volúmenes de la serie<sup>112</sup>.

La decisión generó mucha inconformidad entre los escolares de Zeeland. Mary Dana, una de las profesoras de la localidad, les sugirió que manifestasen públicamente sus opiniones al respecto<sup>113</sup>. A raíz de ello, los propios escolares dirigieron a las autoridades educativas cartas de protesta en las que exigían el retorno de Harry Potter a las aulas. La oposición a la decisión de Feenstra finalmente cristalizó en un grupo llamado *Muggles for Harry Potter*, cuyo sitio de Internet pronto adquirió la envergadura de un verdadero foro de reivindicación de las libertades de prensa, expresión e información tuteladas por la previamente aludida Primera Enmienda. No debe extrañarnos entonces que la organización obtuviera el patrocinio de múltiples asociaciones enfocadas a impulsar el ejercicio de dichas libertades. Tales patrocinadores proyectaron *Muggles for Harry Potter* como plataforma para combatir la censura de los textos *potterianos* en todo el territorio de los Estados Unidos de América<sup>114</sup>.

<sup>108</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, cit., p. 945.

<sup>109</sup> Ihering, Rudolf von, *La lucha por el derecho*, cit., p. 164.

<sup>110</sup> “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión o prohíba practicarla libremente; o que coarte la libertad de expresión o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente, y para solicitar al gobierno la reparación de agravios”. Véase la nota 117 del capítulo I.

<sup>111</sup> Savidge, Martin, “Bubbling troubles trail Harry”, *CNN.com*, 6 de julio de 2000 [en línea] <http://archives.cnn.com/2000/books/news/07/06/trouble.harry/index.html#1> (Consulta de 24 de noviembre de 2007).

<sup>112</sup> “Free speech victory in Zeeland” [en línea] [http://www.kidspeakonline.org/fighthp\\_zeeland.html](http://www.kidspeakonline.org/fighthp_zeeland.html) (Consulta de 1º de julio de 2009).

<sup>113</sup> Salem, Linda, “Case: Reception of Harry Potter series in Zeeland, Michigan”, en IBID, *Children's literature studies: cases and discussions*, Londres, Libraries Unlimited, 2006, p. 34.

<sup>114</sup> Las organizaciones patrocinadoras de *Muggles for Harry Potter* fueron las siguientes: *American Booksellers Foundation for Free Expression*, *Freedom to Read Foundation*, *Association of American Publishers*, *National Council of Teachers of English*, *Children's Book Council*, *Association of Booksellers for Children*, *National Coalition Against Censorship* y *PEN American Center*. Véase “‘Muggles for Harry Potter’ coalition fights censorship”, *Journal of Ado-*

A la postre, Feenstra accedió a someter las restricciones que había impuesto sobre Harry Potter a la consideración de un comité formado por catorce personas relacionadas con la comunidad escolar. En mayo del 2000, dicho comité recomendó que los libros fueran devueltos a los estantes de las bibliotecas y que se permitiera su lectura a los estudiantes sin reserva alguna. Pocos meses después, la *American Library Association* homenajeó en la Biblioteca del Congreso a Mary Dana y Nancy Zennie, una granjera con dos hijos en edad escolar que colaboró activamente en la campaña contra la proscripción de Harry Potter, por su valiente contribución a la preservación de una *libertad de leer* (*freedom to read*) que indudablemente complementa y redondea la libertad de expresión<sup>115</sup>.

Este éxito motivó a *Muggles for Harry Potter* para considerar la censura desde una perspectiva más amplia. Las tentativas para imponer restricciones sobre los materiales de lectura en los centros educativos estadounidenses no se han limitado a los relatos de Harry Potter. Cada año, decenas de libros son impugnados por muy diversos motivos, que varían tanto como las ideas y convicciones hacia las que sus objetores profesan aversión. De ahí que *Muggles for Harry Potter* se transformara en *kidSPEAK!*, una organización que busca crear conciencia acerca del hecho de que “en el debate sobre cómo ‘proteger a los niños de material [intelectual] dañino’”, los grandes ausentes son los propios menores de edad. Consecuentemente, *kidSPEAK!* aspira a “proveer a los niños con medios para participar en esta discusión que afecta sus derechos de una manera vital”, así como a prestar apoyo a los menores en aquellos casos en que su libertad de expresión –con la debida consideración de los supuestos en que, debido a su edad, está sujeta a ciertas limitaciones– resulte vulnerada<sup>116</sup>.

Una muestra del apoyo prestado por *kidSPEAK!* a la defensa de las libertades de los menores es la amplia difusión que ha proporcionado a la batalla judicial que Billy Ray y Mary Ellen Counts, en representación de su hija Dakota, libraron contra la junta escolar de Cedarville (Arkansas). Este organismo público adoptó providencias similares a aquéllas dictadas por Gary Feenstra con relación a los libros de Harry Potter. La singularidad del caso reside en que, a diferencia de lo sucedido en Zeeland, la confrontación entre los partidarios de la censura y quienes se oponían a ella resultó en el establecimiento de un precedente jurisprudencial: *Counts vs. Cedarville School District*.

La controversia comenzó cuando, en noviembre de 2001, Angie Haney y su pastor, Mark Hodges –ambos residentes de la antedicha población–, solicitaron que la primera novela de la serie fuese retirada de las bibliotecas escolares bajo el argumento de que promueve la desobediencia a la autoridad y la práctica de la brujería<sup>117</sup>. Conforme al procedimiento previsto para tales casos, el requerimiento fue revisado por un comité integrado por quince miembros de la comunidad escolar, mismo que votó unánimemente por mantener el libro en circulación. No obstante, la junta escolar (entre cuyos integrantes estaba el propio Hodges) invalidó la resolución del comité y decidió en cambio –tal como antes había sucedido en Zeeland– que los estudiantes de Cedarville deberían en lo sucesivo recabar autorización escrita de sus padres o tutores para retirar cualquiera de los textos *potterianos* de la biblioteca.

Billy Ray y Mary Ellen Counts consideraron que esta medida vulneraba los derechos de su hija y optaron por llevar el conflicto hasta los tribunales. En respuesta, los representantes del distrito escolar solicitaron la desestimación (*dismissal*) de la causa aduciendo que Dakota no había sido agraviada en forma alguna: la chica poseía varios de los libros restringidos, amén de que contaba con la autorización requerida para obtenerlos en préstamo bibliotecario<sup>118</sup>. El juez Jimm Larry Hendren desestimó esta petición. Desde su punto de vista, el hecho de que Dakota tuviera acceso a los libros en su hogar era irrelevante para efectos de una evaluación de la censura a la que estaban sujetos en los planteles escolares. Basado en los criterios normativos que la Suprema Corte de los Estados Unidos ha establecido en la materia, Hendren resolvió que “el derecho a leer un libro es un aspecto del derecho a recibir información e ideas, un ‘corolario inherente a los derechos de libertad de expresión y prensa que son explícitamente garantizados por la Constitución’”<sup>119</sup>.

---

*lescent & Adult Literacy*, Vol. 44, Núm. 1, septiembre de 2000, p. 81. Todas ellas –a las cuales se sumaría posteriormente *People for the American Way Foundation*– también respaldan *kidSPEAK!* hoy en día.

<sup>115</sup> Cfr. Salem, Linda, “Case: Reception of Harry Potter series in Zeeland, Michigan”, cit., p. 35.

<sup>116</sup> “What is kidSPEAK?” [en línea] <http://www.kidspeakonline.org/kidspeakis.html> (Consulta de 1º de julio de 2009).

<sup>117</sup> Cfr. *Counts vs. Cedarville School District*, 295 F. Supp. 2d, 1000-1001 (2003), dirimido ante la Corte para el Distrito Oriental de Arkansas.

<sup>118</sup> *Idem*, 1001.

<sup>119</sup> *Idem*, 999. En concreto, este principio está recogido en *Board of Education, Island Trees Union Free School District No. 26 vs. Pico*, 457 US 853 (1982).

Hendren asimismo analizó por separado los argumentos esgrimidos por la junta escolar para coartar el acceso a los libros de Harry Potter. Respecto al supuesto riesgo que entraña exponer a los jóvenes a ideas disolventes sobre la autoridad, el juez recordó el criterio dispuesto por la Suprema Corte desde 1969: el “miedo indiferenciado o la aprehensión por posibles disturbios” en los establecimientos educativos no son causa suficiente para “impedir [*overcome*] el derecho a la libertad de expresión”<sup>120</sup>. Por otra parte, con relación a las objeciones planteadas sobre el contenido mágico de los libros, Hendren subrayó que la Constitución estadounidense “no permite la supresión oficial de *ideas*”, en vista de lo cual la “repugnancia personal” que los miembros de una junta escolar profesen a la “brujería” no les autoriza para retirar los textos *potterianos* de las bibliotecas en un intento por “prescribir lo que debe ser ortodoxo” en cuestiones religiosas o morales<sup>121</sup>. Las instituciones escolares, sostiene Hendren, “están educando a los jóvenes para la ciudadanía” y, por esta misma razón, deben obrar dentro de los límites de “una escrupulosa protección de las libertades constitucionales”<sup>122</sup>. Puesto que, sobre estas premisas, la decisión de la junta escolar efectivamente había vulnerado los derechos de Dakota Counts, Hendren ordenó que los libros fuesen devueltos a los estantes de la biblioteca para que los estudiantes tuviesen acceso a ellos sin limitación alguna.

El sitio *web* de *kidSPEAK!* contiene una síntesis de esta decisión judicial<sup>123</sup>. La organización exhorta a sus visitantes a leerla y después escribir una carta de agradecimiento a Billy Ray, Mary Ellen y Dakota Counts por haber luchado para devolver las novelas *potterianas* a los estantes de las bibliotecas<sup>124</sup>. Asimismo, el sitio en cuestión ha publicado las opiniones de algunos menores de edad respecto a los numerosos conatos de censura que han recaído sobre la obra de J. K. Rowling. Entre ellas, me gustaría destacar las precoces reflexiones de Orion, un párvulo de preescolar, sobre el bárbaro festín en que el reverendo Douglas Taylor mutiló con unas tijeras varios ejemplares de las novelas de Harry Potter<sup>125</sup>:

Me gustan los libros de Harry Potter porque son estupendos. La brujería no es algo a lo que debamos tener miedo. Fue cruel cortar en pedazos esos libros. Nunca deberíamos destrozar los libros. Deberíamos amarlos. Es divertido leer<sup>126</sup>.

Otra menor llamada Jaclyn apunta que, mediante la lectura de la serie, “[l]os niños están luchando por sus derechos de la Primera Enmienda, pero también tienen que luchar por su imaginación” porque, a fin de cuentas, es “la única cosa que hace a una persona distinta de las otras”<sup>127</sup>. Gracias a *kidSPEAK!*, Orion, Jaclyn y sus coetáneos están recibiendo una temprana instrucción relativa a la importancia que tiene la libre manifestación de nuestro pensamiento. De hecho, *kidSPEAK!* ha elaborado un brevísimo manual de resistencia civil para que los menores puedan hacer frente a eventuales atentados contra sus libertades de expresión e información. La organización recomienda seguir la siguiente *hoja de ruta* en caso de censura: i) *leer*, esto es, recabar información sobre la materia; ii) *reclamar*, en ejercicio de la propia libertad de expresión, cualquier acto restrictivo de derechos; iii) *organizar* una respuesta colectiva –por ejemplo, recolectando firmas o fundando un club– contra el acto reclamado, y iv) *solicitar ayuda* de asociaciones y organismos dedicados a la defensa y promoción de las libertades de expresión, prensa e información cuando ello resulte necesario<sup>128</sup>.

La fórmula para la resistencia planteada por *kidSPEAK!* ha probado su eficacia respecto a la censura instigada desde organismos públicos, pero es omisa con relación a los ataques contra las libertades que puedan provenir de entes privados. Ya he comentado que tanto J. K. Rowling como Time Warner se han distinguido por un ejercicio feroz de la propiedad intelectual sobre Harry Potter y su mundo. En ocasiones, el celo que han demostrado en proteger sus intereses ha

<sup>120</sup> *Counts vs. Cedarville School District*, cit., 1004. El precedente que funda esta parte de la resolución es *Tinker vs. Des Moines School District*, 393 US 503 (1969).

<sup>121</sup> *Counts vs. Cedarville School District*, cit., 1004.

<sup>122</sup> *Idem*, 1003.

<sup>123</sup> “Harry Potter wins his first censorship battle” [en línea] [http://www.kidspeakonline.org/harry\\_potter\\_news.html](http://www.kidspeakonline.org/harry_potter_news.html) (Consulta de 30 de junio de 2009).

<sup>124</sup> “Write the Counts family about their defense of the Harry Potter books” [en línea] <http://www.kidspeakonline.org/kidssaying.html> (Consulta de 1º de julio de 2009).

<sup>125</sup> Véase *supra*, el tercer apartado del capítulo II.

<sup>126</sup> “kidSPEAK! Viewers Respond to the Jesus Party’s Anti-Harry Potter Conference and Book Cutting” [en línea] <http://www.kidspeakonline.org/kidssaying.html> (Consulta de 1º de julio de 2009).

<sup>127</sup> *Ibidem*

<sup>128</sup> “What can I do?” [en línea] <http://www.kidspeakonline.org/whatcanido.html> (Consulta de 1º de julio de 2009).

colisionado frontalmente con los derechos fundamentales. En 2005, por ejemplo, una de las sucursales de la cadena *Real Canadian Superstore* con sede en Coquitlam, una ciudad situada en la costa occidental de Canadá, vendió accidentalmente catorce copias del sexto volumen de la serie *potteriana* pocos días antes del 16 de julio, fecha prevista para su lanzamiento al público. Inmediatamente, J. K. Rowling, Bloomsbury y Raincoast Books –la editorial encargada de la distribución de los textos *potterianos* en Canadá– solicitaron ante la Suprema Corte de la Columbia Británica un mandamiento judicial cautelar (*injunction*) orientado a preservar en secreto los contenidos del libro hasta la fecha fijada para su salida a la venta.

Tras el éxito con que fue acogido el volumen inicial de la serie, la táctica de mercado empleada para potenciar las ventas de cada uno de los episodios subsiguientes dependía efectivamente de la expectación generada en torno a la forma como continuaría la historia en cada ocasión. De ahí el afán por rodearla con cierta *aura de misterio* hasta una fecha concertada entre sus editores. A raíz del desliz de Coquitlam, una estrategia razonable para conseguir este objetivo hubiese consistido en solicitar al tribunal que prohibiese a las librerías la venta del libro en cuestión con antelación al 16 de julio de 2005, así como exigir a *Real Canadian Superstore* que cubriera las responsabilidades en que hubiese incurrido. Rowling y sus co-demandantes, empero, optaron por otra vía: actuar directamente contra los *compradores* de las copias objeto de la controversia.

La orden cautelar concedida por la jueza Kristi Gill a los mencionados peticionarios constituye un hito histórico en el perenne disputado balance entre el mercado y los derechos humanos<sup>129</sup>. Gill prohibió a los compradores *reproducir, vender, exhibir en público, comentar* con persona alguna o incluso *leer*, sin el consentimiento de Rowling o sus editores, cualesquiera partes del libro –identificado en la resolución correspondiente como “Harry Potter # 6”– que obrasen en su poder. Asimismo, dispuso que devolviesen a Raincoast Books todas las copias de éste que poseyeran, junto con las notas que pudiesen haber escrito sobre sus contenidos. Finalmente, ordenó que facilitasen a la distribuidora información detallada acerca de toda persona con la que, con anterioridad al mandato judicial, hubiesen discutido algún aspecto de la historia.

La sección segunda de la vigente Carta Canadiense de Derechos y Libertades (*Canadian Charter of Rights and Liberties*) enumera entre las libertades fundamentales del individuo aquellas de “pensamiento, creencias, opinión y expresión, incluida la libertad de prensa y otros medios de comunicación”<sup>130</sup>. La decisión de la jueza Gill difícilmente encaja en este mandato constitucional. Aunque Raincoast Books explicó que su solicitud de medidas cautelares estaba fundada, primero, en el derecho de todo autor para decidir cuándo considera oportuno publicar su obra y, segundo, en la protección que la ley concede a la información confidencial<sup>131</sup>, en el caso concreto no parecen razones plausibles para justificar una restricción de derechos fundamentales.

Los compradores de los libros contenidos actuaron de buena fe. La responsabilidad por la presunta vulneración de los derechos de autor y/o cualquier acuerdo de confidencialidad preexistente, en última instancia, no recaía sobre ellos sino que competía al supermercado que vendió las copias. Aún sin entrar a un análisis pormenorizado de la normatividad canadiense en estas materias, podemos afirmar que una solución razonable al problema de la venta anticipada de “Harry Potter # 6” requería constreñir a *Real Canadian Superstore* a pagar los daños y perjuicios ocasionados por la negligencia de sus empleados. Quizás hubiese sido razonable también prevenir a los compradores sobre las posibles responsabilidades en que incurrirían siempre que pretendiesen obtener de su fortuita adquisición algún provecho que perjudicara a Rowling y sus editores. No lo era, en cambio, *prohibir la lectura del libro* con el mero objeto de preservar una buena campaña mercadotécnica. La jueza Gill realmente sentó un ominoso precedente al penalizar el ejercicio de los derechos fundamentales de terceros por motivos de estrategia comercial.

Sucesos como los de Coquitlam nos proveen sobrados motivos para el pesimismo respecto a las posibilidades para acotar las *razones de mercado* dentro de un marco de justicia estructurado a partir de los derechos humanos. Pese a ello, aún podemos vislumbrar algunas perspectivas para la esperanza. El *poder de los libros* incumbe principalmente a los lectores y su imaginación, y en esta medida excede lo mismo la rigidez que los autores muestren con relación a la propiedad intelectual sobre su obra que las tentativas de control corporativo en torno al ejercicio

<sup>129</sup> Véase el anexo 1.

<sup>130</sup> El texto íntegro de este documento constitucional puede consultarse en línea: <http://laws.justice.gc.ca/en/const/9.html#anchors:c:7> (Consulta de 10 de julio de 2009).

<sup>131</sup> Grossman, Barbara *et al.*, “Understanding the Harry Potter injunction: protecting copyright and confidential information”, Raincoast.com [en línea] <http://raincoast.com/harrypotter/understanding-injunction.html> (Consulta de 5 de julio de 2009).

de las libertades de pensamiento y expresión. Así lo mostraron al mundo entero los admiradores y admiradoras de Harry Potter que, entre el segundo semestre del 2000 y el primero del 2001, plantaron cara a Time Warner cuando dicha compañía les exigió la cesión de sus dominios de Internet por estar vinculados con el nombre del célebre mago.

El 11 de octubre de 2000, Claire Field –una joven británica que, en aquel entonces, contaba apenas con quince años de edad– registró un dominio de Internet ([www.harrypotterguide.co.uk](http://www.harrypotterguide.co.uk)) para albergar un sitio llamado *The Boy Who Lived (El Niño que Vivió)*<sup>132</sup>. Entre otros contenidos, el sitio en cuestión –que subsiste en la actualidad– ofrece una síntesis de cada uno de los libros que conforman la serie *potteriana*, una reseña de las correspondientes películas, una relación de sus personajes, una brevísima biografía de J. K. Rowling y un foro de discusión. En ningún momento Field se autoproclama creadora de Harry Potter. No obstante, poco antes del estreno del primero de los filmes inspirados en la saga, Claire recibió una carta en la que Warner Brothers requería la cesión de su dominio bajo el argumento de que podía provocar confusión entre los consumidores y una afectación de la propiedad intelectual<sup>133</sup>. La empresa acompañó su requerimiento con un ultimátum: si Claire no accedía a ceder su dominio antes del 15 de diciembre, Warner Brothers procedería a *poner el asunto en manos de sus abogados*<sup>134</sup>.

A la par que Claire, decenas de cibernautas recibieron idénticos requerimientos. Bastaba con que el dominio en cuestión incluyese las palabras “Harry Potter” o cualquier otro término vinculado a la serie (por ejemplo, “Hogwarts”) para atraer la belicosa atención de Warner Brothers y su equipo jurídico. El embate de la multinacional generó una rápida reacción, de modo que al poco tiempo surgió una comunidad *online* dispuesta a apoyar y defender a los jóvenes *webmasters* cuyos dominios peligraban<sup>135</sup>. En Londres, Alastair Alexander –un hombre de treinta y tres años con amplia experiencia en campañas contra grandes corporaciones– tuvo noticias sobre el caso de Claire Field y decidió tomar cartas en el asunto, para lo cual registró un dominio –hoy desaparecido– que traslucía sin ambages su disposición contestataria: [www.PotterWar.co.uk](http://www.PotterWar.co.uk). La idea de Alexander era crear en el propio Internet un espacio de comunicación donde pudiesen coincidir todos aquellos que habían recibido amenazas de la compañía.

Al mismo tiempo, Heather Lawver –una adolescente de quince años residente en Reston, Virginia– era visitada por cierta amiga a la que Warner Brothers había enviado una de sus cartas intimidatorias. A sus doce años, Lindsay –quien igualmente había registrado un dominio ([www.BestHogwarts.com](http://www.BestHogwarts.com)) para compartir con otros niños y niñas su particular lectura de Harry Potter– temía que una demanda de la corporación pudiese literalmente arruinar a su familia. Lawver recordaría más tarde lo que pensó al atestiguar la terrible angustia que afligía a Lindsay: “Muy bien, esto tiene que detenerse ahora mismo. Nunca me ha gustado ver cómo apabullan a los niños”<sup>136</sup>. Cabe precisar que Lawver había creado *The Daily Prophet* ([www.dprophet.com](http://www.dprophet.com)), un sitio cuyo signo de identidad consistía en recoger noticias ficticias sobre el mundo mágico de Harry Potter, mismas que eran redactadas por otros menores de edad. Pese a que ella no había recibido advertencia alguna por parte de Warner Brothers, Lawver prometió a la atribulada Lindsay que haría cuanto estuviese en su mano para ayudarla. Así, añadió al mencionado sitio una página orientada a desempeñar una función análoga a la proyectada por Alexander para “PotterWar”: “The Defense Against the Dark Arts” ([www.dprophet.com/dada](http://www.dprophet.com/dada)).

Alastair y Lawver pronto entraron en contacto y encabezaron un verdadero movimiento de resistencia contra Time Warner. En febrero de 2001, Lawver presentó una serie de comunicados de prensa a diversos medios de comunicación en los que instaba a los niños y las niñas a emprender un boicot contra la primera película de Harry Potter, incluidos todos los productos relacionados con ésta: juguetes, calendarios, artículos escolares y demás parafernalia. Sólo quedaban exceptuados los propios textos *potterianos*. “The Defense Against the Dark Arts” justificó esta estrategia en un admirable manifiesto donde resuenan los ecos incendiarios de la más persuasiva literatura panfletaria (en el mejor sentido de la palabra):

<sup>132</sup> The Boy Who Lived [en línea] <http://www.harrypotterguide.co.uk/> (Consulta de 5 de agosto de 2009).

<sup>133</sup> Cfr. “Harry and the Web Wars”, *Boston Globe*, 25 de marzo de 2001, E6. Véase asimismo *supra*, la nota 91 del capítulo II.

<sup>134</sup> Cfr. Kapur, Jyotsna, “Free market, branded imagination: Harry Potter and the commercialization of children's culture”, cit.

<sup>135</sup> Whited, Lana A., “Introduction. Harry Potter: From craze to classic?”, en AAVV (Whited, Lana, ed.), *The ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p. 11.

<sup>136</sup> Weise, Elizabeth, “‘Potter’ Web fans organize boycott”, *USA Today*, 22 de febrero de 2001 [en línea] <http://www.usatoday.com/tech/news/2001-02-22-potter.htm> (Consulta de 10 de agosto de 2009).

Esta es una batalla por nuestra libertad de expresión, y una batalla por algo que amamos. No debemos olvidar que amamos los libros antes que la mercadotecnia. Hay fuerzas oscuras en marcha, más oscuras aún que El-que-no-debe-ser-nombrado, porque estas fuerzas oscuras pretenden arrebatarnos algo tan básico, tan humano, que casi cometen un asesinato. Nos están despojando de nuestra libertad de expresión; nuestra libertad para expresar nuestros pensamientos, sentimientos e ideas, y están aniquilando la diversión de un libro mágico. Recuerden, la campaña *Muggles for Harry Potter* de la American Booksellers Foundation hizo esto mismo cuando Harry Potter estuvo en peligro de ser prohibido en las bibliotecas de los Estados Unidos, y muchas organizaciones distintas salvaron los libros en otros países también. Si ellos pudieron hacer eso, nosotros podemos conservar nuestros sitios *web*. Requerirá trabajo duro, determinación y agallas, pero antes hemos demostrado el material con que estamos hechos. Podemos hacerlo nuevamente, si nos mantenemos unidos<sup>137</sup>.

El boicot recibió una amplia cobertura mediática que forzó a Time Warner a reconsiderar su posición respecto a los sitios *web* creados por cientos de admiradores y admiradoras de Harry Potter. Sólo un mes después de que fuese iniciado, en vista de la mala publicidad que estaba ganando Warner Brothers anunció que no emprendería acciones ulteriores contra Claire Field o cualquier otra persona que hubiese recibido alguna de las aciagas misivas, siempre que sus respectivos sitios de Internet no tuviesen fines comerciales<sup>138</sup>. Sin embargo, la multinacional no aclaró esta posición con todos aquellos que previamente habían sido blanco de sus intimaciones, y por lo menos una persona -Scott Allison, titular de [www.harrypotterfan.co.uk](http://www.harrypotterfan.co.uk)- perdió definitivamente su sitio *web*<sup>139</sup>. Frustrada, Heather Lawver resumiría su sentir respecto a los resultados que rindió la campaña que lideró en la página de "The Defense Against the Dark Arts": "Warner Brothers llegó a un acuerdo en todos los casos que conocíamos salvo en uno, dejando al pobre Scott Allison sin su dominio. Nos hemos retirado de la lucha, hemos desistido del boicot, y aún así parece que obtuvimos una victoria hueca. Pero es la victoria con la que tendremos que vivir"<sup>140</sup>.

La joven Lawver sin duda ambicionaba haber llevado su gesta más lejos, pero no podemos minimizar el valor de su desafío a la codicia corporativa. El enfrentamiento entre Time Warner y los seguidores de Harry Potter evidencia que la fantasía no puede ser fácilmente subyugada: ahí donde aparentemente no había sino consumidores, hemos visto surgir a los futuros ciudadanos y ciudadanas que, conscientes de su propia dignidad, han comenzado a hacer los primeros ensayos para transformar su realidad histórica mediante el ejercicio reflexivo e informado de los derechos humanos. Las luchas emprendidas por los lectores de Harry Potter contra la intolerancia y la violencia mercadotécnica nos permiten afirmar algo que, en otro contexto, podría parecer una aseveración meramente demagógica: mientras subsista la imaginación libre, habrá utopías posibles.

Harry Potter personifica una idea más grande que cualquier poder estatal o corporativo: la resistencia pertenece a nuestra libertad individual, que -movida por la solidaridad y no por la imposición- puede trascender hasta nuevas dimensiones de emancipación colectiva. El reclamo de justicia inscrito en la historia del muchacho frágil y miope que, armado sólo con su coraje, rehusa al Señor Oscuro cuyo poder se erige sobre la opresión y el prejuicio es tan viejo como la humanidad misma y, no obstante, tan nuevo que todavía nos invita a tomar acción frente a cualquier forma de tiranía. Pese a que Harry Potter nos asoma a los abismos donde alienta la más perversa injusticia, no permite que nuestra mirada permanezca pasmada ante su horror: la imagen del *niño que vivió* anuncia desde sus dolorosos orígenes que la tenacidad y el valor son recursos suficientes, aún bajo las circunstancias más siniestras, para alumbrar la esperanza. Una generación entera ha crecido bajo la fascinación de esta promesa, y aquéllas que la sucedan pueden seguir la misma senda. Podemos confiar en que, siempre que asumamos nuestra responsabilidad en la tarea de educarlas para la utopía, sabrán hacerla realidad.

<sup>137</sup> The Defense Against the Dark Arts Manifiesto [en línea] <http://www.dprophet.com/dada/manifiesto.html> (Consulta de 10 de agosto de 2009).

<sup>138</sup> Whited, Lana A., "Introduction. Harry Potter: From craze to classic?", cit., p. 11. Véase asimismo McCarthy, Kieren, "Claire Field wins Harry Potter Web site case", *The Register*, 16 de marzo de 2001 [en línea] [http://www.theregister.co.uk/2001/03/16/claire\\_field\\_wins\\_harry\\_potter/](http://www.theregister.co.uk/2001/03/16/claire_field_wins_harry_potter/) (Consulta de 7 de agosto de 2009).

<sup>139</sup> Cfr. Weise, Elizabeth, "'Potter' is still in the Muggles' domain", *USA Today*, 24 de abril de 2001 [en línea] <http://www.usatoday.com/tech/columnist/cceli000.htm> (Consulta de 10 de agosto de 2009).

<sup>140</sup> Protect your fanfics [en línea] <http://www.dprophet.com/dada/index.html> (Consulta de 10 de agosto de 2009). Véase también el anexo 2.

## Conclusión

Los lugares comunes llegan a constituirse en tales por las dosis de verdad que contienen, de modo que a menudo las indagaciones referidas a la condición humana (y ésta no es la excepción) refrendan lo obvio: los seres humanos somos *animales políticos*, y por ello necesitamos la justicia tanto como precisamos respirar. Ninguna forma de convivencia puede prescindir de ella. Desgraciadamente, la justicia no nos es dada con la misma natural facilidad que el accionar orgánico de nuestros pulmones. No nacemos dotados con una concepción de la justicia, aunque ciertamente poseemos la capacidad para comprender y acomodar nuestros actos a cualquiera que elijamos. Es preciso, entonces, *educarnos* para ser justos y para proyectar esta condición en las relaciones que construimos con nuestros semejantes. Más aún, no podemos aprender y practicar la justicia en solitario: de ahí que se le califique como la *virtud social* por excelencia.

Sin embargo, para educar en la justicia a las nuevas generaciones primeramente nos vemos obligados a discernir en qué consiste y cuál es su valor. Tradicionalmente (y de manera intuitiva, podríamos añadir), la voz *justicia* se ha empleado en dos sentidos: como conformidad con el Derecho, y como igualdad o proporción. ¡Cuántas veces hemos escuchado exclamar “no es justo” a algún niño cuando juzga que sus compañeros de juego no respetan las reglas que rigen su re-torzo común, o cuando recibe menos de lo que piensa que le corresponde! De igual modo, los adultos llamarán *justa* a la persona que respeta la ley y que, en el reparto de los males y los bienes que produce nuestra vida en sociedad, sólo toma aquella parte que realmente le concierne.

La justicia, entonces, es *legalidad e igualdad*. Con esta fórmula aparentemente lo hemos dicho todo sobre ella, pero en realidad hemos perdido de nueva cuenta sus escurridizos contenidos. Apenas hemos convenido en definirla bajo estos términos cuando advertimos las perplejidades que traen aparejados. Como legalidad, la justicia tiene exclusivamente un valor circular: justo es lo que establece la ley, y las leyes establecidas son justas. La igualdad, por otra parte, sólo puede comprenderse inscrita en una relación, de modo que nos arroja con las manos vacías frente a otras interrogantes: ¿Igualdad entre quiénes? ¿Igualdad en qué?

Difícilmente pueden resolverse en un solo golpe, por una parte, las insuficiencias de la ley –sabemos que el soberano que la dicta, aunque sea el pueblo, puede actuar injustamente– y, por otra, las intrincadas cuestiones implícitas en la definición de los criterios que establecen cuándo dos individuos pueden considerarse equiparables o cuándo dos cosas pueden juzgarse equivalentes. Ante la complejidad de los problemas que suscita la ordenación justa de una comunidad, por tanto, resulta explicable que, al interior de la Teoría de la Justicia (con mayúsculas), convivan múltiples *teorías de la justicia* (con minúsculas): propuestas ideales de ordenación social que ofrecen soluciones a los principales conflictos originados por la convivencia humana en sociedad.

Entre esta diversidad, las *teorías de los derechos humanos* ofrecen un sólido asidero para fundamentar un programa educativo enfocado a la justicia. Dichas teorías centran la ordenación justa de la sociedad en torno a la idea de que todos los seres humanos son titulares de ciertos derechos que requieren una singular protección porque representan condiciones necesarias para el desarrollo de su autonomía moral. La concepción de la justicia que entrañan es ciertamente ventajosa puesto que resuelven bajo un mismo axioma valorativo –el idéntico valor moral de cada persona– tanto los criterios de legitimidad del orden jurídico como aquéllos concernientes a la igualdad. Así, al referirnos a los derechos actualmente reconocidos en tratados internacionales o documentos constitucionales, nos procuramos una primera definición de lo que es una sociedad justa. Una noción imperfecta, es cierto, dado su carácter ostensivo que nos remite a ejemplos de uso del término definido necesariamente fundados en una precomprensión del mismo. Pese a ello, la definición de la sociedad justa mediante la referencia a los derechos vigentes constituye un atractivo punto de partida para una educación en la justicia debido al alto grado de consenso que éstos han alcanzado en cuanto valores políticos y sociales. Sobre esta premisa, podemos afirmar que la educación en los derechos humanos involucra un proceso de formación para la justicia.

Puesto que todo proyecto educativo supone un ideal social –no nos educamos sólo para nosotros mismos, sino también para convivir con los demás–, parece razonable fijar nuestras miras en un modelo de sociedad que garantice a cada persona la potestad para establecer sus propios designios vitales y determinar los bienes últimos que habrán de conferir sentido a su vida. La educación para la justicia adquiere así un carácter eminentemente político: postular que los individuos son libres e iguales en cuanto agentes morales autónomos es el principio de una verdadera democracia. El presupuesto ético de la autonomía moral nos convierte en los únicos dueños de nuestro destino y, como consecuencia de ello, nos faculta para participar en el gobierno de los asuntos comunes.

Los derechos humanos disponen asimismo unos requerimientos de legitimidad que condicionan fuertemente la actividad educativa. Bajo su auspicio, la educación para la justicia debe rechazar toda tentativa de adoctrinamiento: el proceso educativo no puede reducirse a una simple secuencia causal dirigida al fin de disciplinar moralmente a la persona para que ajuste su conducta a ciertos estándares normativos. Por el contrario, el consenso que sustenta los regímenes democráticos contemporáneos demanda *una libre y razonada adhesión* a los principios ético-políticos –por ejemplo, las ideas de dignidad humana, libertad, igualdad, solidaridad y certeza jurídica– que históricamente han vinculado la democracia, en cuanto régimen de gobierno, con los susodichos derechos. Ello significa que la educación ética centrada en los valores (convenientemente expresados en derechos) que hacen posible la institución y ejercicio de un gobierno democrático debe constituir un esfuerzo consciente para liberar el entendimiento y la voluntad de los individuos. El sistema educativo de una democracia prepara de este modo a la persona para tomar una participación determinante en la confección de las leyes y sienta también las bases morales que justifican obedecerlas.

El objetivo primordial de la educación en derechos humanos radica en habilitar a la persona para la búsqueda racional de formas justas de convivencia social y, al mismo tiempo, para una labor de transformación crítica, creativa y activa de la sociedad desde los propios horizontes de justicia forjados gracias al esfuerzo de la razón. Con miras a conseguirlo, la lectura de textos literarios constituye una técnica didáctica inestimable para enseñar (y aprender) a establecer una definición –tanto en el ámbito personal como en el colectivo– de un modelo de sociedad justa fundado en los derechos humanos. Los textos literarios no sólo existen como *bultos de papel* acumulados en estantes, sino que son procesos de significación que únicamente se materializan en el acto de lectura. El autor garantiza la unidad del texto y pide la participación creativa del lector; éste, a su vez, aporta ciertas *pre-comprensiones*, un horizonte de creencias y expectativas a partir del cual evalúa el entramado textual. La lectura de un texto literario, por ende, entraña el encuentro de múltiples mundos, donde se confunden las circunstancias individuales e históricas que pertenecen, por una parte, al autor y, por otra, a todos y cada uno de los lectores.

El *modus operandi* de los textos literarios es especialmente evidente en las ficciones narrativas (es decir, los cuentos, novelas y demás relatos imaginarios), que entrañan un potencial cognoscitivo único, asaz distinto de la función lógica de los conceptos abstractos: mediante el poder asociativo de la imaginación, incrementan la capacidad para comunicar las ideas persuasivamente y, sobre todo, sirven a la innovación de las construcciones conceptuales propias de la Filosofía Política y Jurídica (entre las que contamos, de manera destacada, el concepto y fundamento de los derechos humanos). La metáfora y la narración –herramientas fundamentales en la creación de textos literarios– son indispensables, bajo cualquier práctica discursiva, tanto para crear nue-

vos conceptos como para desarrollar significados inexplorados respecto a los ya existentes. Estas peculiares características del texto literario le constituyen en un instrumento obvio para nombrar cualquier novedad relacionada con las formas justas de organización de la convivencia social. Asimismo, en cuanto práctica discursiva que renueva y transgrede constantemente los límites del lenguaje y del *cogito*, la literatura constituye un campo de estudio obligado para obtener una visión cabal de los espacios públicos y las luchas políticas.

Las virtudes didácticas de la literatura resultan potenciadas en los géneros utópico y distópico. El encuentro con horizontes utópicos envuelve una cierta *educación del deseo*. Tanto la utopía como la distopía –cada una a su manera– conspiran para *enseñar al deseo a desear mundos mejores y, sobre todo, distintos*. Esta disciplina utópica del deseo anticipa cierta forma específica de *esperanza educada (docta spes)* que, a la postre, confiere sentido a los esfuerzos realizados en el presente para asegurarnos un futuro más justo. En otras palabras: asentado sobre la utopía, el *deseo* deviene en *esperanza* que vislumbra alternativas de posibilidad política capaces de trastocar y fracturar las injusticias que hayan sido instituidas (o simplemente toleradas) bajo los sistemas de organización social vigentes en un momento histórico determinado. Literatura, utopía y derechos humanos convergen en esta característica *educación de la esperanza* enfilada hacia la justicia.

Dada su apabullante popularidad, la serie de novelas sobre Harry Potter publicada por J. K. Rowling entre los años de 1997 y 2007 puede sentar las bases para un proyecto de educación del deseo estructurado en cinco unidades didácticas, mismas que se encontrarían referidas a la explicación del concepto y fundamento de los derechos humanos entre estudiantes que cursen la etapa superior de la escuela primaria o la escuela secundaria. La complejidad de los elementos políticos imbricados en la trama de los textos *potterianos* les confiere un perfil acusadamente distópico que facilita el debate orientado a la comprensión de los siguientes temas, todos ellos fundamentales para la estipulación de los principios que norman una sociedad justa: a) el principio de dignidad humana; b) la democracia, el imperio de la ley y el Estado de Derecho; c) los requerimientos políticos de la igualdad material; d) el valor político de la diferencia, y e) la lucha por los derechos.

Antes he apuntado que los lectores de un texto no son recipientes pasivos de significados sino que, por el contrario, al adentrarse en éste extraen un sentido coherente conforme a sus propias perspectivas, contribuyendo de este modo en su creación. Los horizontes de interpretación desde los cuales el lector inicia esta labor propiamente inventiva están en buena medida determinados por los géneros literarios, que sirven como modelos de mediación para la lectura. Toda definición de un género determina, a su vez, la representación de la obra literaria en cuanto específica el *uso propio* que le corresponde. El caso de los relatos de Harry Potter es atípico porque podemos apreciar en ellos una fusión genérica entre dos tipos de textos: primero, *la fórmula iniciática de una "bildungsroman"* que se inscribe en un *contexto fantástico* bajo el cual el héroe crece y se desarrolla a medida que descubre su destino; y, segundo, *la distopía política*.

La abundancia de gigantes, centauros, elfos y duendes –entre otras decenas de seres fabulosos– en las novelas *potterianas* ha provocado que éstas sean leídas preferentemente bajo las convenciones genéricas fantásticas. Hoy en día, la fantasía parece inseparable de la literatura infantil y los cuentos de hadas. De hecho, las historias *potterianas* suelen ser adscritas en forma indistinta a cualquiera de estos tres géneros literarios. Semejante categorización supone una simplificación equívoca, toda vez que los aludidos géneros no son intercambiables: cada uno de ellos constituye un ámbito literario distinto, que es preciso definir por separado.

Convencionalmente podemos catalogar como infantiles los textos que, de manera consciente o inconsciente, consignan construcciones particulares sobre los niños, o sus equivalentes metafóricos en términos de carácter o situación (por ejemplo, los animales o los juguetes), cuyo común denominador reside en que despliegan una conciencia sobre el estatus vulnerable de la niñez (ya sea controlándolo o subvirtiéndolo). Las novelas sobre Harry Potter satisfacen estos extremos narrativos en tanto que uno de sus elementos centrales reside en la condición de vulnerabilidad que, dada su orfandad, padece el pequeño brujo. Por supuesto, esta re-construcción literaria de la niñez no es en absoluto *inocente* o, para decirlo en otras palabras, *ideológicamente neutral*. Las ficciones infantiles suelen perfilar variados estándares y expectativas de conducta que las constituyen en un formidable instrumento socializador, pero también puede ser empleadas para fines opuestos: el recurso a lo *improbable* (esto es, la violación de aquello que es generalmente admitido como real u ordinario) que anima *algunos* textos infantiles, en la medida que tiende a proyectar *mundos secundarios* (aunque no siempre lo haga, puesto que también existen libros infantiles de cuño realista), involucra un poderoso germen subversivo. Tal es el supuesto en

que se encuentran los relatos *potterianos*, lo cual nos remite a un segundo género literario: lo fantástico-maravilloso.

Lo maravilloso reclama la creación de mundos secundarios: espacios alternativos generados por la imaginación donde incluso los aspectos más vulgares de nuestra cotidianeidad adquieren dimensiones insólitas y prodigiosas. Tales mundos secundarios representan uno de los cauces privilegiados para comunicar los anhelos humanos de superación de realidades sociales, políticas y culturales que, en muchas ocasiones, son antagónicas a la dignidad de la persona. Esto resulta evidente en el cuento de hadas, una de las variantes más puras (aunque no la única) del género fantástico-maravilloso.

Aunque circunscritos hoy al parvulario tras un paulatino aburguesamiento de sus estructuras narrativas, los cuentos populares con elementos mágicos o maravillosos fueron en sus orígenes el principal patrimonio cultural de los campesinos analfabetos, cuya tradición oral los preservó de generación en generación. El *folclore* del que surgieron los cuentos de hadas lidiaba con la explotación a la que fueron sometidas las clases más bajas en las sociedades precapitalistas: el ingrediente mágico que encontramos en estas narraciones corresponde a auténticos afanes de cambio social, al deseo de trascender una situación de opresión bajo un contexto histórico específico –el feudalismo y las monarquías del *ancien régime*– en que las posibilidades de movilidad social del individuo se encontraban extremadamente limitadas.

Cual brasas entre las cenizas, los sediciosos elementos mágicos y milagrosos del cuento folclórico subsisten aún hoy bajo los códigos culturales burgueses que introdujeron en el género autores como Charles Perrault, los hermanos Grimm o Hans Christian Andersen, y así han llegado hasta las ficciones de Harry Potter. La saga *potteriana* constituye un largo cuento de hadas acomodado a tiempos francamente oscuros. La originalidad de J. K. Rowling radica en haber situado la añeja historia del héroe que emerge desde una condición de exclusión en un escenario donde la magia (que es posibilidad de lo extraordinario) coexiste con unas instituciones políticas profundamente inicuas. Además, en el mundo secundario creado por Rowling nuestra *realidad profana* –representada principalmente en los *muggles*, las personas carentes de dotes mágicas– coincide con la asombrosa comunidad de los brujos y las hechiceras. La primera presenta fuertes similitudes con nuestro contexto habitual, mientras que la segunda refleja sistemas políticos y sociales actuantes en el presente momento histórico.

Lejos de convertirlas en una expresión de fantasía fallida, estos guiños a la realidad profana aproximan las ficciones *potterianas* a las categorías textuales acuñadas por el pensamiento utópico contemporáneo dado que, por una parte, describen nuestra cotidianeidad pero, por otra, la caracterizan como algo *extraño* respecto a lo cual podemos guardar cierta distancia. Entre las ficciones, la escritura utópica es quizás la forma literaria más inmediatamente relacionada con el cuento de hadas porque los utopistas rozan lo maravilloso cuando, en la búsqueda de claridad conceptual, inventan situaciones concebibles pero extremadamente improbables. El término *utopía*, en efecto, comprende dos significados. Habitualmente y en un sentido amplio, se ha convenido en remontar sus raíces a las voces griegas οὐ (no) y τόπος (lugar), esto es, *el lugar que no existe*. Sin embargo, el prefijo puede intercambiarse también por la raíz εὖ (bueno), con lo cual el τόπος designado adquiere un sentido totalmente distinto: *el buen lugar*. Es imposible suprimir esta ambigüedad sin adular al propio tiempo su campo semántico, que oscila entre el “no lugar” (porque no es *ahora*, pero *puede ser mañana*) y el “buen lugar” (porque, ahora o mañana, *debe ser*). La fluctuación entre ambos extremos produce la impresión de improbabilidad que funda la afinidad entre la utopía y el cuento de hadas.

*Improbable*, empero, no significa *engañoso* o *irreal*. La utopía supone una *reconstitución imaginaria de la sociedad* dividida en dos momentos: uno *arqueológico* o *analítico*, y otro *arquitectónico* o *constructivo*. El primero es eminentemente crítico; el segundo involucra una invitación a pensar *cómo deseamos vivir* (en términos sociales y políticos) y *cómo hacerlo posible*. Considerado como tradición del pensamiento político, al igual que la ideología –entendida ésta como sistema de creencias políticas, y no bajo la acepción marxiana que le rechaza como *falsa conciencia* sobre las relaciones de dominación entre las clases sociales– el utopismo estructura un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar el comportamiento público de los individuos. En este sentido, la utopía constituye una forma ideológica de discurso con valor teórico anticipatorio o, dicho en otras palabras, una exploración de largo alcance en torno a las posibilidades de transformación humana y social. En cuanto adelanta mejores formas de organización política, la utopía adquiere el cariz de *docta spes*: esperanza ilustrada y lúcida que suma la claridad del pensamiento con la viveza de la pasión.

Amén de una forma de pensamiento que trasciende el presente y proyecta el futuro que *puede ser*, la utopía es un género literario cuya dimensión estética se encuentra solapada en los discursos (y los conflictos) que atañen al poder y las relaciones sociales. Desde este punto de vista, la utopía se define mediante la agregación de una *forma externa* y un *contenido material* consistentes, respectivamente, en: a) la ficción narrativa, y b) la determinación de un gobierno óptimo, mismo que aparece referido en primer término a alguna de las distintas *concepciones de la justicia* que compiten por ofrecer la mejor formulación e interpretación posible de los criterios valorativos o normativos que deben regir la convivencia humana.

Cercana a la fantasía literaria desde el punto de vista funcional, la utopía literaria, no obstante, conserva una íntima vinculación con la realidad. Acepta la imperfección de los seres humanos (o cualquiera de sus posibles proyecciones metafóricas, cuyo espectro es tan amplio que admite igualmente los trasgos que los *cyborgs*) y se somete a la insuficiencia de recursos naturales (dondequiera que se sitúe el mundo secundario que le sirve como escenario). Ambas condiciones hacen necesarias las instituciones de justicia. Sobre estas premisas, cabe definir la utopía literaria como *una construcción verbal que describe en amplio detalle una comunidad ficticia integrada por personajes humanos o no humanos, pero que en todo caso se encuentra organizada a partir de una concepción de la justicia y/o unas instituciones jurídico-políticas basadas en el extrañamiento originado por una hipótesis social alternativa que el autor y/o el lector estiman mejor que la situación histórica imperante en su propia sociedad.*

El extrañamiento consiste en la representación de un objeto en forma tal que podamos reconocerlo, pero a la vez nos resulte poco familiar. La utopía literaria se sirve de este recurso narrativo para reestructurar y distanciar el presente, cuya transformación confía a la voluntad humana. Para conseguir esta sensación de extrañeza, los textos utópicos armonizan tres operaciones semánticas: i) la descripción de la sociedad alternativa, representativa de una concepción de la justicia o ideal político que reciben el nombre de *registro icónico*; ii) el interrogatorio, expreso o implícito, a cargo del protagonista típico de las utopías –un visitante o viajero–, también conocido como *registro independiente*; y iii) la comparación ideológica entre aquella y la visión de éste, que vincula el texto con el momento histórico en que viven el autor y/o el lector. Mediante la articulación de estas tres dimensiones, la ficción utópica provoca un diálogo preponderantemente conflictivo entre el mundo al que estamos acostumbrados y un mundo mejor que todavía no es, pero que puede llegar a ser.

En su acepción más general y simple, las utopías son *sueños en un mundo mejor*. Sin embargo, el universo *potteriano* malamente puede evaluarse como una hipótesis social preferible a las sociedades existentes en nuestro presente histórico. Bajo la óptica institucional, el mundo de Harry Potter presenta una oferta de libertades e igualdad sumamente magra. Los vicios perceptibles en el diseño jurídico-político de la sociedad *potteriana* nos conducen hacia el reverso en clave pesimista del discurso utópico: la *distopía* o *cacotopía*. Utopía y distopía son *conceptos de contraste* que obtienen su significado a partir de sus mutuas diferencias, aunque la relación entre ambos no sea simétrica ni igual. La distopía no puede subsistir sin la utopía, a cuya ambigüedad opone un *τόπος* sobre cuya calidad no cabe incertidumbre alguna: precedido por las voces *δύς* (malo, dañoso, desdichado) o *κακός* (espantoso, injurioso, mezquino, malvado), denota un espacio social opresivo y esencialmente negativo.

La narrativa distópica también depende del juego semántico entre el registro icónico, el registro independiente y la realidad histórica, aunque la confrontación entre la sociedad alternativa y el punto de vista individual del protagonista adquiere matices harto distintos a los típicamente utópicos. El registro icónico de la distopía está constituido por una comunidad resultante de un proceso de degeneración social, el surgimiento o re-surgimiento de tipos nocivos de orden social, o las consecuencias desfavorables (aunque no previstas) de una tentativa de mejoramiento social. Bajo este escenario substancialmente injusto, el registro independiente discurre desde la posición subjetiva del representante de una clase social o fracción descontenta cuyo sistema de valores define unas opciones políticas más justas que el régimen sociopolítico hegemónico delineado en el registro icónico. El texto distópico, por consiguiente, usualmente no recurre al viaje como elemento narrativo (aunque tampoco lo excluye totalmente) para provocar una sensación de extrañeza en el lector, sino que con este fin exhibe la lucha que un individuo o un grupo de éstos emprende por alcanzar un pensamiento claro, veraz e independiente bajo un contexto social distorsionado por la injusticia.

Es importante distinguir convenientemente entre la distopía y la anti-utopía. Esta última está estructurada a partir de la crítica contra el pensamiento utópico o contra una eu-topía particular. Producto de las ansiedades y horrores del siglo XX, la distopía nos previene sobre los peligros que encierra el optimismo fácil y ciego. La anti-utopía, por el contrario, está satisfecha con cen-

surar la utopía o hacer burla de ella. La distopía aspira a disciplinar la esperanza mediante un *pesimismo militante*, esto es, una conciencia de que el futuro no está definido aún, de modo que puede mejorar pero también lleva en sí la precariedad de lo posible que todavía no ha sido consumado y puede fracasar. La anti-utopía, en cambio, es totalmente escéptica con relación a las aptitudes de los seres humanos para construir una sociedad justa o, cuando accede a conceder a la humanidad el beneficio de la duda, considera que los ideales utópicos, aplicados en forma permanente y universal, serían inaceptables o bien, en caso de que fueran aceptables, resultarían en hechos destructivos de otros ideales posiblemente más valiosos.

La anti-utopía, en suma, carece del reducto utópico que el registro independiente hilvana en la sociedad distópica. Dicho registro impone una nota de esperanza sobre las tinieblas que cercan la distopía: el coraje de quien se opone a la pesadilla siembra la simiente de la transformación utópica, aunque a final de cuentas su empresa liberadora culmine en la derrota. En el caso de las narraciones *potterianas*, esta esfera semántica está compuesta por las perspectivas correspondientes a tres personajes distintos: Albus Dumbledore, Harry Potter y Hermione Granger. El primero responde a las convenciones del protagonista típico en el relato distópico en tanto que se encuentra plenamente inserto en la sociedad injusta *ab initio*. Los dos últimos son extraños que se incorporan a ésta y, gradualmente, van adquiriendo conciencia sobre las iniquidades que en ella prevalecen. Todos coinciden en la necesidad de una extensa reforma política y social de la comunidad mágica y actúan en consecuencia, pero respecto a algunos problemas concretos –por ejemplo, la servidumbre de los elfos domésticos– sostienen opiniones divergentes que se ven reflejadas en las estrategias que cada uno adopta para afrontarlos.

De cualquier manera, es Dumbledore quien, en cada ocasión en que las instituciones vigentes en la comunidad mágica revelan su feroz injusticia, ajusta sus actos a criterios extralegales de justicia y, al propio tiempo, procura formar en los estudiantes del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería el radical discernimiento que precede a toda revolución. Amén de haber preservado Hogwarts como un enclave eutópico dentro de la comunidad mágica, Dumbledore preside –en forma activa en el primer supuesto y simbólica en el segundo– la *Orden del Fénix* y el *Ejército de Dumbledore*, dos organizaciones dirigidas lo mismo contra el movimiento fascista encabezado por Lord Voldemort que contra la arbitraria burocracia del Ministerio de Magia. Dumbledore, por tanto, puede calificarse como un auténtico *héroe de la resistencia* en el contexto de las fábulas *potterianas*.

Por otra parte, el mundo secundario forjado por J. K. Rowling traza un registro icónico extremadamente complejo y detallado que, considerado a modo de comentario social, abarca prácticamente todos los aspectos de la convivencia política contemporánea. Desde sus mismas bases constitucionales, la comunidad mágica confiere a los magos y las magas privilegios que les permiten ejercer un dominio arbitrario sobre otras especies de criaturas mágicas (por ejemplo, los centauros, los gigantes o la llamada *gente del agua*). La estructura de gobierno que les rige está asimismo basada en un Ministerio de Magia conformado por una burocracia incompetente y corrupta, libre de cualquier forma de control legal o popular. El catálogo de los derechos humanos se reduce a unas pocas garantías del debido proceso (mismas que con frecuencia son caprichosamente ignoradas) y a la protección de tres bienes fundamentales: el *libre albedrío*, la *integridad física y psicológica*, y la *vida*. El sistema de justicia criminal, en cuya cúspide se encuentra el centro penitenciario de Azkaban, es igualmente arbitrario e inusitadamente cruel.

El inventario de agravios a la justicia presentes en el mundo *potteriano* no se detiene en estas cuestiones. Los medios de comunicación son manipulados desde instancias estatales. La riqueza social que disfrutaban los magos y las magas, amén de encontrarse desigualmente distribuida, ha sido construida sobre la esclavitud de los elfos domésticos. Por si esto fuera poco, incluso las relaciones entre los miembros de la casta privilegiada están marcadas por rígidas jerarquías raciales, al grado en que amplios sectores de la comunidad mágica consideran una virtud la “pureza de sangre”, esto es, la ausencia de mestizaje con *muggles*. Esta corriente de pensamiento racial deriva a la postre, bajo el mismo desarrollo del relato, en la consolidación de un sanguinario régimen fascista que nada tiene que envidiar a la Alemania nazi.

Entretejidos en este entorno terriblemente cruel, los tres discursos que conforman el registro independiente pueden ser reconducidos por partes iguales a los principios de dignidad humana y libertad republicana. Una y otra vez, Albus Dumbledore y sus dos discípulos dilectos optan por reivindicar el valor que corresponde a cada persona en cuanto ser libre que constituye un fin en sí mismo, y reclaman para todos los miembros de la comunidad mágica la potestad no sólo para perseguir sus fines personales sin verse obstaculizados, sino también sin que exista siquiera la posibilidad de que sus derechos sean arbitrariamente infringidos por cualesquiera sujetos dominantes. Puesto que la libertad como no-dominación postulada por el republicanismo se perfila

como una causa común y solidaria que alcanza principalmente a aquellas personas que, en una sociedad dada, se encuentran en una situación más vulnerable o desventajosa, al asumir este punto de vista la narrativa *potteriana* puede ser vinculada con las demandas emancipadoras formuladas desde diversos movimientos sociales y doctrinas políticas de corte igualitario, como sería el caso del socialismo y el multiculturalismo.

La dialéctica entre el registro icónico y el registro independiente en las fábulas *potterianas* presenta algunas peculiaridades adicionales, propias de la modalidad crítica del género distópico. A partir de la segunda mitad del siglo XX fue apreciable una evolución tanto en este género literario como en la utopía. Entre las décadas de los sesenta y los setenta, en efecto, surgió una variante crítica de la ficción utópica en el sentido ilustrado de dicho adjetivo, esto es, en cuanto expresión de un pensamiento independiente, analítico y esclarecedor. Como respuesta a las luchas –y las derrotas– experimentadas por los movimientos radicales en esta época, la utopía crítica insiste en afirmar una esperanza ilustrada pero, a la vez, rompe con la confianza ciega en las grandes narrativas que cimentaban los procesos que hasta ese momento habían sido considerados vías idóneas para su concreción. En esencia, el rasgo que distingue a este género literario es la presencia continua de imperfecciones dentro de la propia sociedad utópica. Mediante este giro en el registro icónico, la crítica utópica usual de la realidad histórica es complementada con un *segundo frente* que alerta contra la involución y la decadencia de la sociedad eutópica.

Un poco más tarde, hacia mediados de los años ochenta, apareció la *distopía crítica*. La especificidad de este género reside en que el registro icónico incluye un enclave eutópico o, cuando menos, ofrece la esperanza de que las condiciones injustas que en él prevalecen pueden ser subyugadas y reemplazadas con una eutopía. Para conseguir este efecto, dicha variante del relato distópico recurre a desenlaces ambiguos y abiertos que mantienen el impulso utópico *dentro* de la obra, asequible lo mismo para los personajes que para los lectores. La distopía crítica renuncia así a definir la utopía por medio de una descripción detallada de *buenos lugares* para, en cambio, adentrarse en opciones sociales decididamente peores. No obstante, lejos de regodearse en imágenes de sociedades mezquinas y decadentes, esta corriente literaria ha elegido privilegiar como horizontes utópicos los progresos de un habitante de la distopía mientras adquiere conciencia del infierno social, y –de una forma u otra, aunque no necesariamente con éxito– contiene con el régimen injusto que le oprime a la par que se dirige hacia una alternativa mejor, a menudo ubicada en los resquicios de la memoria histórica o en los márgenes de la cultura dominante.

El desenlace de la saga *potteriana* encaja plenamente en este marco narrativo. Tras la derrota del régimen fascista instaurado por el Lord Voldemort y los mortífagos, los combatientes de la resistencia victoriosa son convidados en condiciones de igualdad a un banquete que celebra la libertad duramente conquistada. Sin consideración de sus orígenes raciales, los magos y las magas comparten la mesa con representantes de colectivos tradicionalmente marginados y oprimidos en el mundo secundario creado por Rowling: los centauros, los elfos domésticos y los gigantes. De este modo, por un fugaz instante adquirimos –lo mismo los lectores que los personajes– conciencia sobre el remedio más eficaz contra los conflictos seculares que habían afligido a la comunidad mágica hasta desembocar en el reinado de terror del Señor Oscuro: el reconocimiento de la igual dignidad inherente a cada uno de sus miembros, con el consecuente rechazo a toda forma de dominación arbitraria.

La imagen del fabuloso ágape en que los prejuicios que ensombrecían el registro icónico de la distopía *potteriana* son finalmente superados nos permite formular una definición explicativa de sociedad justa, misma que puede ser caracterizada como un *orden social basado en los ideales de dignidad humana y de relaciones sociales fundadas en la no-dominación, es decir, en la reciprocidad (política y económica) y el respeto mutuo entre los individuos y sus respectivos proyectos vitales, incluidas sus concepciones acerca de los bienes últimos de la vida humana*. Esta definición es el resultado de la ponderación entre los valores que fundan los derechos humanos (interpretados bajo la óptica republicana) y los principios normativos que rigen la imaginaria comunidad política descrita por J. K. Rowling (el registro icónico), sumada a una cuidadosa reflexión sobre la crítica –inevitable en un texto distópico– que algunos personajes creados por ésta emiten sobre su entorno ficticio (el registro independiente). Semejante ejercicio de comparación entre variadas formulaciones de distintos principios normativos representa un ejemplo de los procesos de educación del deseo que pueden instrumentarse no sólo mediante la lectura de las fábulas *potterianas*, sino de cualquier otro relato distópico o utópico.

Para instrumentar una didáctica utópica realmente fructífera es preciso reconocer que la educación del deseo supone una labor intrínsecamente valorativa que no puede llevarse a cabo sino mediante la especificación del contenido de la buena sociedad. Los derechos humanos,

precisamente, representan un canon racional para encauzar el deseo que, debidamente articulado en la ficción utópica o distópica, expresa y genera una esperanza educada (*docta spes*) capaz de motivar la transformación de las facetas injustas de nuestras sociedades. Las razones de justicia inscritas en los derechos humanos y la postulación de *posibles laterales* en las fábulas utópicas y distópicas –en el primer caso, como llano horizonte de emancipación; en el segundo, como recordatorio de nuestra responsabilidad en la determinación del curso de la historia y estímulo para nuestra esperanza aún ante las condiciones más adversas–, adquieren de esta manera perfiles complementarios y mutuamente enriquecedores con miras a la formación de los ciudadanos y las ciudadanas cuya participación es imprescindible para la constitución y conservación de una sociedad justa en la que cada cual pueda perseguir sus propios proyectos de realización personal.

Del mismo modo que las utopías tientan nuestra imaginación a desafiar los límites de lo políticamente posible, las formas de resistencia representadas en el registro independiente de las ficciones distópicas exigen nuestro compromiso en el presente para evitar un por-venir donde impere la injusticia. Aunque debemos reconocer que la lectura de las novelas protagonizadas por Harry Potter realizada desde múltiples instancias de la industria cultural ha neutralizado sus elementos críticos y utópicos, podemos alegrarnos porque ha sido incapaz de silenciar totalmente su potencial emancipador. Hoy en día, numerosos menores de edad inspirados en la saga *potteriana* han asaltado el espacio público reclamando mayores cuotas de libertad. Harry Potter ha demostrado que, *a pesar de los pesares*, la ficción literaria todavía puede provocar en sus lectores una *sed de justicia* que les impulse a transformar las sociedades en que viven.

Si algo podemos aprender de las distopías es que no hay poder público tiránico ni avariciosa maquinaria corporativa que sean capaces de aniquilar totalmente el impulso utópico. Algunas veces triunfa y otras veces es derrotado, pero en tanto hace suya la voz de la justicia subsiste y resurge sorpresivamente ahí donde le creíamos extinguido. Mientras eduquemos a las nuevas generaciones en el *espíritu de la utopía*, la justicia no desaparecerá como exigencia, como valor, ni como posibilidad. Entre el dolor y la esperanza, la distopía nos revela que la lucha por la justicia no tiene fin: es una batalla que se debe librar con la mirada puesta en el bello horizonte de la utopía, nunca absolutamente asegurado y, sin embargo, siempre al alcance de nuestra mano.

ANEXO 1.  
ORDEN CAUTELAR DICTADA POR  
LA SUPREMA CORTE DE LA COLUMBIA  
BRITÁNICA (CANADÁ) EN EL CASO  
COQUITLAM



NO. 5053789  
VANCOUVER REGISTRY

IN THE SUPREME COURT OF BRITISH COLUMBIA

BETWEEN:

RAINCOAST BOOK DISTRIBUTION LTD.,  
BLOOMSBURY PUBLISHING PLC and JOANNE K. ROWLING



AND:

LOBLAW COMPANIES LIMITED, WESTFAIR FOODS LTD.,  
JOHN/JANE DOE 1, JOHN/JANE DOE 2, JOHN/JANE DOE 3 and JOHN/JANE DOE 4

DEFENDANTS

**ORDER**

BEFORE THE HONOURABLE  
MADAM JUSTICE GILL

SATURDAY, THE  
9<sup>TH</sup> DAY OF JULY, 2005

THE *EX PARTE* APPLICATION of the Plaintiffs coming on for hearing at Vancouver, on the 9<sup>th</sup> day of July, 2005, at Vancouver, British Columbia, and on hearing Clayton W. Caverly and Christine N. Matthews, counsel for the Plaintiffs:

1. THIS COURT ORDERS an interim and interlocutory injunction;
  - (i) restraining John/Jane Does and anyone who has directly or indirectly received a copy or any other form of disclosure of *Harry Potter and the Half-Blood Prince* by JK Rowling ("Harry Potter #6") from John/Jane Does and anyone who is given notice of the order, ~~including all media outlets~~, from copying or disclosing all or any part of Harry Potter #6 or any information derived therefrom including without limitation the story, plot or characters of Harry Potter #6 to any person

prior to 12:01 a.m. local time on July 16, 2005 without the consent of the Plaintiffs' solicitors save for information which has been made the subject of any press release issued or other communication made by or on behalf of and with the authority of the Plaintiffs;

*Kling* (ii) restraining John/Jane Does and anyone who is given notice of the order from ~~unpacking, displaying, reading, distributing,~~ offering for sale, selling, exhibiting in public or without the express consent of the Plaintiffs possessing Harry Potter #6 prior to 12:01 a.m. local time on July 16, 2005;

(iii) subject to paragraph (iv) below, restraining John/Jane Does, and anyone who has directly or indirectly received a copy or any other form of disclosure of Harry Potter #6 from John/Jane Does, and anyone who is given notice of the order, from making any use of, or destroying or concealing, or without the express consent of the Plaintiffs parting with possession, power, custody or control of any copy of Harry Potter #6 or any part of it or any copies thereof or any notes or descriptions of it prior to 12:01 a.m. local time on July 16, 2005;

(iv) compelling John/Jane Does and each of them and anyone who has directly or indirectly received a copy or any other form of disclosure of Harry Potter #6 from John/Jane Does to deliver to the plaintiff Raincoast Book Distribution Ltd. forthwith any and all copies of Harry Potter #6 in their possession as well as any photocopies, photographs or electronic copies of any portion of that book and all notes or descriptions of it and to immediately delete all electronic copies of any part of that book in their possession or under their control; and

~~(v) compelling John/Jane Does and each of them and anyone who has directly or indirectly received a copy or any other form of disclosure of Harry Potter #6 from John/Jane Does forthwith upon receiving notice of this Order to disclose to the Plaintiffs and/or their solicitors the following information:~~

*Kling*

~~(a) full details of from where and/or from whom they obtained any originals and/or copies of Harry Potter #6 or any other form of disclosure regarding the contents of Harry Potter #6 including but not limited to names, addresses and full contact details;~~

~~(b) the number of copies of Harry Potter #6 (or parts thereof) which are or have been in their possession, custody or control;~~

*[Handwritten signature]*

*King*

~~(c) full details of anyone (including corporate entities) to whom they or any of them have supplied or sold or offered to supply or sell or in any way disclosed any copies (or parts thereof) of Harry Potter #6; and~~

~~(d) full details of anyone (including corporate entities) to whom they or each of them have disclosed any information obtained by reading copies of Harry Potter #6 prior to 12:01 a.m. local time on July 16, 2005.~~

*[Handwritten signature]*

2. THIS COURT FURTHER ORDERS that the Applicant, Raincoast Book Distribution Ltd. undertake and shall abide by any order that the Court may make if it ultimately appears that the granting of an interlocutory injunction has caused damage to the Respondents for which it ought to compensate the Respondents.

BY THE COURT

FILED  
17

*King*

*M. Young*  
REGISTRAR

Certified a true copy according to the records of the Supreme Court at Vancouver, B.C.

This 9<sup>th</sup> day of July, 2005  
*M. Young*  
Authorized Signing Officer

ENTERED

JUL 9 2005  
VANCOUVER REGISTRY  
VOL. 51310 FOL. 105



ANEXO 2.  
REQUERIMIENTO PARA LA CESIÓN  
DEL DOMINIO *HARRYPOTTERFAN.CO.UK*  
A WARNER BROTHERSS

**THEODORE  
GODDARD**

150 Aldersgate Street  
London EC1A 4EJ

Telephone: +44 (0)20 7606 8855  
Facsimile: +44 (0)20 7606 4390  
DX: 47 London  
E-mail: [tg@theodregoddard.com](mailto:tg@theodregoddard.com)  
Website: [www.theodregoddard.com](http://www.theodregoddard.com)

Scott Allison Esq

Our Ref: [REDACTED]

27 November 2000

Dear Sir

***Harrypotterfan.co.uk***

We have been instructed by our client Warner Bros in connection with the registration by you on 8 July 2000 of the above domain name (the "Domain Name"). We have seen our client's letter to you of 25 October 2000 and your subsequent exchange of e-mails with Mr Blair of our client on 3 November 2000.

Harry Potter is of course the name of the character in the well-known Harry Potter books written by Ms Rowling. The intellectual property rights in the Harry Potter books initially vested in the author, Ms Rowling. Subsequently a number of those rights have been assigned to our client, including the very substantial trading goodwill in the words HARRY POTTER and related elements from the Harry Potter books (the "Harry Potter Properties"). The HARRY POTTER name is well-known in the UK, and elsewhere, to readers of the Harry Potter books and the goodwill in the name has been achieved through sales of such books, the publicity associated with them and increasingly the publicity associated with the film currently in production by our client.

The incorporation of that name into the Domain Name by you is a misrepresentation to the public that the Domain Name is connected to the Harry Potter books. Accordingly it is likely that our client's rights in the goodwill associated with the Harry Potter books, including its merchandising rights, will be damaged thereby.

Further, the registration by you of the Domain Name constitutes a representation to persons who consult the Nominet register that you are connected or associated with the name registered and thus the owner or licensee of the goodwill in that name, which of course you are not. We would refer you in this regard to the decision of the Court of Appeal in *British Telecommunications plc & Ors v. One in a Million Limited & Ors* [1999] 1WLR 903, and in particular to the judgment of Lord Justice Aldous at 920D-F. We would also refer you to the following passages of the judgment:

*"Registration by the Defendants of a domain name including the name Marks & Spencer makes a false representation that they are associated or connected with Marks & Spencer Plc. This can be demonstrated by considering the reaction of a*

ALD5/260926.1

LONDON, BRUSSELS AND ASSOCIATES WORLDWIDE

Associated Firms: PARIS Klein-Goddard Associés, JERSEY Theodore Goddard Jersey.

A list of the names of the partners is open to inspection at the above address. Therefore Goddard is regulated by the Law Society in the conduct of investment business.

*person who taps into his computer the domain name marks&spencer.co.uk and presses a button to execute a "Whois" search. He will be told that the registrant is One In A Million Ltd. A substantial number of persons will conclude that One In A Million Ltd must be connected or associated with Marks & Spencer Plc. That amounts to a false misrepresentation which constitutes passing off" (emphasis added);*

and as follows:

*"The placing on a register of a distinctive name ... makes a representation to persons who consult the register that the registrant is connected or associated with the name registered and thus the owner of the goodwill in the name".*

You will appreciate, therefore, that mere registration of the Domain Names, without more, is sufficient to make you liable to our client in passing off.

You should also be aware that our client owns the Community trade mark HARRY POTTER in classes 9, 16, 20, 21, 25 and 28 in order to support the exploitation of its rights in the goodwill in that name. We are therefore concerned that your registration and/or future use of the Domain Name may infringe our client's mark pursuant to section 10(3) Trade Marks Act 1994.

In the circumstances, our client requires you to:

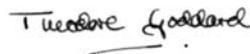
1. transfer to Warner Bros forthwith any and all domain names registered and/or controlled by you, which contain or refer to the Harry Potter Properties;
2. take all necessary steps forthwith to release such names from the servers on which they are held and to transfer them to other servers, details of which will be provided to you; and
3. undertake not to register or cause to be registered whether by you or anybody acting on your behalf and/or at your direction any domain names containing or referring to the Harry Potter Properties.

For the avoidance of doubt, our client's rights in relation to damages and legal costs are strictly reserved. However, if this matter can be resolved quickly and amicably, our client may be prepared not to insist on enforcing its rights in that regard.

If we do not receive your agreement to the terms mentioned above by no later than close of business on 11 December 2000, we shall advise our client to take whatever steps are necessary to enforce its legal rights, including if necessary beginning proceedings against you in the High Court applying for an injunction requiring you to transfer to our client the Domain Names and any similar domains and claiming its legal costs.

We would suggest that you obtain legal advice on the content of this letter.

Yours faithfully



ALD5:260926.1

### I. FUENTES PRIMARIAS

#### A) Obras de J. K. Rowling

Rowling, J. K. *Discurso Original Premio Concordia 2003* [en línea] <http://www.fundacionprincipedeasturias.org/esp/O4/premiados/discursos/discursorig784.html> (Consulta de 10 de enero de 2007).

- *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Nueva York, Scholastic, 1999 (trad. cast. de Adolfo Muñoz García y Nieves Martín Azora, *Harry Potter y la Cámara Secreta*, Barcelona, Emecé Editores, 1999).
- *Harry Potter and the Deathly Hallows*, Nueva York, Scholastic, 2007 (trad. cast. de Gemma Rovira Ortega, *Harry Potter y las Reliquias de la Muerte*, Barcelona, Salamandra, 2008).
- *Harry Potter and the Goblet of Fire*, Nueva York, Scholastic, 2000, (trad. cast. de Adolfo Muñoz García y Nieves Martín Azora, *Harry Potter y el Cáliz de Fuego*, Barcelona, Salamandra, 2001).
- *Harry Potter and the Half-Blood Prince*, Nueva York, Scholastic, 2005 (trad. cast. de Gemma Rovira Ortega, *Harry Potter y el Misterio del Príncipe*, Barcelona, Salamandra, 2006).
- *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, Londres, Bloomsbury, 2003 (trad. cast. de Gemma Rovira Ortega, *Harry Potter y la Orden del Fénix*, Barcelona, Salamandra, 2003).
- *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, Nueva York, Scholastic, 1999 (trad. cast. de Adolfo Muñoz García y Nieves Martín Azofra, *Harry Potter y el Prisionero de Azkaban*, Barcelona, Salamandra, 2000).
- *Harry Potter and the Sorcerer's Stone*, Nueva York, Scholastic, 1998 (trad. cast. de Alicia Dellepiane, *Harry Potter y la Piedra Filosofal*, Barcelona, Salamandra, 1999; trad. italiana de Marina Astrologo Romanzo, *Harry Potter e la Pietra Filosofale*, Milán, Salani, 2001; trad. neerlandesa de Wiebe Buddingh', *Harry Potter en de Steen der Wijzen*, Ámsterdam/Amberes, De Harmonie, 2005).
- (como Scamander, Newt), *Fantastic beasts and where to find them*, Nueva York, Scholastic, 2001 (trad. cast. de Alicia Dellepiane, *Animales fantásticos y dónde encontrarlos*, Salamandra, Barcelona, 2001).

- (como Whisp, Kennilworthy), *Quidditch through the ages*, Nueva York, Scholastic, 2001 (trad. cast. de Alicia Dellepiane, *Quidditch a través de los tiempos*, Salamandra, Barcelona, 2001).
- *The tales of Beedle the Bard*, Londres, Children's High Level Group/Bloomsbury, 2008 (trad. cast. de Gemma Rovira Ortega, *Los Cuentos de Beedle el Bardo*, Children's High Level Group/Salamandra, 2008).

## B) Filmografía

*Harry Potter and the Chamber of Secrets*. Dir. Chris Columbus, 2002.

*Harry Potter and the Goblet of Fire*. Dir. Mike Newell, 2005.

*Harry Potter and the Half-Blood Prince*. Dir. David Yates, 2009.

*Harry Potter and the Order of the Phoenix*. Dir. David Yates, 2007.

*Harry Potter and the Philosopher's Stone*. Dir. Chris Columbus, 2001.

*Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*. Dir. Alfonso Cuarón, 2004.

## C) Literatura utópica, anti-utópica y distópica

AAVV (Curcio, Carlo, ed.). *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, Bolonia, Nicola Zanichelli, 1941.

Andrae, Johann Valentin. *Cristianópolis*, trad. de Emilio García Estébanez, Madrid, Akal, 1996.

Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*, Vintage, Londres, 1996 (trad. cast. de Elsa Mateo, *El cuento de la criada*, Madrid, Punto de Lectura, 2002).

Bacon, Francis. *New Atlantis*, en AAVV (Bruce, Susan, ed.), *Three early modern utopias*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp.149-186 (trad. cast. de Agustín Mateos, *Nueva Atlántida*, en AAVV, *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 233-273).

Baum, Frank Lyman. *Ozma of Oz*, Londres, Puffin, 1985.

- *The Emerald City of Oz*, en IBID, *The Wonderful World of Oz*, edición, introducción y notas de Jack Zipes, Nueva York, Penguin, 1998, pp. 107-251.

- *The Wizard of Oz*, en IBID, *The Wonderful World of Oz*, edición, introducción y notas de Jack Zipes, Nueva York, Penguin, 1998, pp. 1-105 (trad. cast. de Gerardo Espinosa, *El Mago de Oz*, Madrid, Alfaguara, 1997).

Bellamy, Edward. *Looking Backward, 2000-1887*, Nueva York, Dover, 1996 (trad. cast. de Jorge Sánchez Rottner, *El año 2000: una visión retrospectiva*, Barcelona, Abraxas, 2000).

Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*, Londres, Corgi, 1968 (trad. cast. de Alfredo Crespo, *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990).

Bulwer-Lytton, Edward. *The coming race*, Londres, Routledge, 1967, (trad. cast. de Jorge A. Sánchez, *La raza venidera*, Barcelona, Abraxas, 2000).

Butler, Octavia. *Parable of the Sower*, Londres, The Women's Press, 1995.

Butler, Samuel. *Erewhon and Erewhon Revisited*, Londres, Dent, 1932 (trad. cast. de Edmond Preteceille, *Erewhon*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001).

Burdekin, Katherine. *Swastika Night*, introducción de Daphne Patai, Nueva York, The Feminist Press, 1985.

Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptoms, Prognosticks, and Several Cures of it*, Nueva York, New York Review of Books, 2001 (trad. cast. de J. Mateo, *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997, 3 vol.).

Callenbach, Ernest. *Ecotopia. The notebooks and reports of William Weston*, Berkeley, Banyan Tree Books/Heyday Books, 2004.

Dick, Philip K. *Do androids dream of electric sheep?*, Nueva York, Ballantine, 1982 (trad. cast. de César Terrón, *Blade Runner. ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Edhasa, 2003).

Delany, Samuel Ray. *Triton. An ambiguous heterotopia*, en AAVV, *Radical Utopias*, Nueva York, Book-of-the-Month Club, 1990.

Forster, Edward Morgan. "The Machine Stops", en IBID, *Collected short stories*, Londres, Penguin, 1954, pp. 109-146.

France, Anatole. *L'Île des Pingouins*, París, Calmann-Levy, 1908.

Grave, Jean. *Las aventuras de Nono*, trad. de Anselmo Lorenzo, Madrid, Arlequín, 2000.

Hall, Joseph. *Un mundo distinto pero igual*, traducción, introducción y notas de Emilio García Estébanez, Madrid, Akal, 1994.

Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana*, en IBID, *The political works of James Harrington* edición de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 155-359 (trad. cast. de Enrique Díez-Cañedo, *La república de Oceana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987).

Huxley, Aldous. *Brave New World*, introducción de David Bradshaw, Londres, Vintage, 2004 (trad. cast. de Luys Santa Marina, *Un Mundo Feliz*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1979).

- *Island*, Nueva York, Bantam, 1967 (trad. cast. de Floreal Mazía, *Isla*, Barcelona, Edhasa, 2003).

James, Phyllis Dorothy. *The children of men*, Londres, BCA, 1992 (trad. cast. de Jordi Mustieles, Barcelona, Zeta, 2006).

King, Stephen (como Bachman, Richard). *The Running Man*, Signet, Nueva York, 1982.

Le Guin, Ursula K. *The dispossessed. An ambiguous utopia*, Londres, Gollancz, 2002.

- "The Day before the Revolution", en IBID, *The Wind's Twelve Quarters*, Londres, Panther, 1978, Vol. II, pp. 121-138.

- "The Ones Who Walk Away from Omelas", en IBID, *The Wind's Twelve Quarters*, Londres, Panther, 1978, Vol. II, pp. 112-120.

London, Jack. *The Iron Heel*, Nueva York, McKinlay, Stone & Mackenzie, 1924.

Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fût jamais; suivi de l'homme de fer, songe*, s/l, s/e, 1786, 3 vol.

More, Thomas. *Utopía. La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, no menos saludable que festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres*, trad. de la edición de 1518 de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2004 (edición inglesa de George M. Logan y Robert Merrihew Adams, *On the best state of a commonwealth and on the new island of Utopia. A truly golden handbook, no less beneficial than entertaining, by the most distinguished and eloquent author Thomas More, citizen and undersheriff of the famous city of London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Morris, William. *News from Nowhere and other writings*, Londres, Penguin, 2004 (trad. cast. de A. Laurent y Jorge Sánchez, *Noticias de ninguna parte*, Barcelona, Abraxas, 2000).

Orwell, George. *Animal Farm*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, pp. 1-66 (trad. cast. de Rafael Abella, *Rebelión en la granja*, Barcelona, Destino, 2003).

- *Nineteen Eighty-Four*, en IBID, *The Complete Novels*, Penguin, Londres, 2000, pp. 743-925 (trad. cast. de Rafael Vázquez Zamora, 1984, Barcelona, Destino, 2004).

Piercy, Marge. *He, She and It*, Nueva York, Ballantine, 1993.

- *Woman on the Edge of Time*, Londres, Women's Press, 2000.

Pohl, Frederick y Kornbluth, Cyril Michael. *The Space Merchants*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

Skinner, Frederic Burrhus. *Walden Two*, Nueva York, Macmillan, 1976 (trad. cast. de Santiago Lorente Arenas, *Walden Dos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000).

Swift, Jonathan. *Gulliver's Travels*, Londres, Penguin, 1994 (trad. cast. de Pollux Hernández, *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Cátedra, 2003).

Wells, Herbert George. *A modern utopia*, edición de Gregory Claeys y Patrick Parrinder, Londres, Penguin, 2005 (trad. cast. de Jorge A. Sánchez, *Una utopía moderna*, Barcelona, Abraxas, 2000).

- *The Time Machine*, edición del centenario a cargo de John Lawton, Londres, Dent, 1995 (trad. cast. de Nellie del Manso Zúñiga, *La Máquina del Tiempo*, Madrid, Alianza, 2005).

- *The sleeper awakes*, Londres, Sphere, 1976.

Zamyatin, Yevgeni. *Nosotros*, trad. y estudio introductorio de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

#### D) Obras de J. K. Rowling

AAVV (Bloom, Harold, comp.). *Stories and poems for extremely intelligent children of all ages*, Nueva York, Touchstone, 2002 (trad. cast. de Damián Alou, *Relatos y poemas para niños extremadamente inteligentes de todas las edades*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2003).

AAVV (Borges, Jorge Luis; Bioy Casares, Adolfo y Ocampo, Silvina, comp.). *Antología de la literatura fantástica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

Alberti, Rafael. "A la Liga por los Derechos del Hombre", en IBID, *Obras Completas. Poesía III*, edición de Jaime Siles, Barcelona, Seix Barral, 2006, p. 254.

Andersen, Hans Christian. *Cuentos completos*, traducción y edición de Enrique Bernárdez, Madrid, Cátedra, 2005.

Barrie, James Matthew. *Peter Pan*, Londres, Puffin, 1994.

- *Peter Pan, or the boy who would not grow up*, Londres, Hodder & Stoughton, 1928.

Basile, Giambattista. *Lo Cunto de li Cunti, ovvero Lo trattenemiento de peccerille*, en IBID, *Lo cunto de li cunti, ovvero Lo trattenemiento de peccerille ; Le muse napolitana; Le lettere*, Bari, Laterza, 1976, pp. 5-439.

Busch, Wilhelm. *Max und Moritz: Eine Bubengeschichte in sieben Streichen*, Munich, Ars, 2003.

Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland*, Londres, Puffin, 1994.

- *Through the Looking-Glass*, Londres, Puffin, 1994.

Carter, Angela. *The Bloody Chamber and Other Stories*, Londres, Vintage, 2006.

Caxton, William. *The history of Reynard the Fox*, edición de N. F. Blake, Londres, The Early English Text Society/Oxford University Press, 1970.

Cazotte, Jacques. *Le diable amoureux*, en Cazotte, Jacques, Machiavel y de Chamisso, Adelbert, *Contes fantastiques*, Paris, Picard, 1867, pp. 5-96 (trad. cast. de Luis Alberto de Cuenca y María Teresa Gallego Urrutia, *El diablo enamorado*, Madrid, Siruela, 2005).

Cervantes Saavedra, Miguel de. *El coloquio de los perros*, en IBID, *Novelas ejemplares*, Madrid, Castalia, 1987, Vol. III, pp. 239-322.

Collodi, Carlo. *Le avventure di Pinocchio. Storia de un burratino*, Florencia, Felice Paggi, 1888.

Conrad, Joseph. *Heart of Darkness and other stories*, Hertfordshire, Wordsworth, 1995 (trad. cast. de Araceli García Ríos e Isabel Sánchez Araujo, Madrid, Alianza, 2002).

Dahl, Roald. *Charlie and the chocolate factory*, Londres, Puffin Books, 1997 (trad. cast. de Verónica Head, *Charlie y la fábrica de chocolates*, Madrid, Santillana, 2004).

De Murat, Madame. *Histoires sublimes et allégoriques, Par Madame la Comtesse D\*\*\*, Dédiées aux Fées Modernes*, Paris, Delaunay, 1699.

- Esopo. *Fábulas*, trad. de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal, Barcelona, Gredos/RBA, 2006.
- Fontaine, Jean de la. *Fables choisies mises en vers*, París, Barbin, 1688.
- Forster, Edward Morgan. *Howards End*, Londres, Edward Arnold, 1973.
- Gesta Romanorum or, Entertaining moral stories invented by the monks as a fire-side recreation, and commonly applied in their discourses from the pulpit*, trad. inglesa de Charles Swan, introducción de Thomas Wright, Londres, J. C. Hotten, 1871, 2 v.
- Grass, Günter. *El Rodaballo*, trad. de Miguel Sáenz, Madrid, Alfaguara, 1999.
- Grimm, Jacob y Wilhelm. *Kinder und Hausmärchen*, Fráncfort del Meno, Insel, 1974, 3 v. (trad. cast. parcial de María Teresa Zurdo, *Cuentos*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1994).
- "Vorrede", en IBID, *Kinder und Hausmärchen*, edición facsimilar del texto de 1812/1815 preparada por Heinz Rölleke, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, Vol. 1, pp. v-xxi.
- Hesíodo. *Trabajos y días*, en IBID, *Obras y fragmentos*, trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Gredos, 1982, pp. 55-107.
- Hoffmann, Heinrich. *Der Struwwelpeter, oder Lustige Geschichten und drollige Bilder*, Zurich, Diogenes, 1977 (trad. cast. de Víctor Canicio, *Pedro Melenas: historias muy divertidas y estampas aún más graciosas*, Palma de Mallorca, José de J. Olañeta, 1987).
- Homero. *Odisea*, trad. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 1982.
- Hughes, Thomas. *Tom Brown's Schooldays*, Londres, Dent, 1967.
- Kingsley, Charles. *The Water Babies. A fairy tale for a land-baby*, Hertfordshire, Wordsworth, 1994 (trad. cast. de Bernat Pujadas I Uriach, *Los niños del agua*, Barcelona, Obelisco, 2002).
- Le Guin, Ursula K. *The Earthsea Quartet*, Londres, Penguin, 1993 (trad. cast. de Teresa Gottlieb y Matilde Horne, *Los libros de Terramar*, Barcelona, Minotauro, 1994-2001, 4 vol.).
- Lewis, Clive Staples. *The Last Battle*, Londres, Collins, 2003.
- *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, Londres, Collins, 2003.
- Melville, Herman. *Moby Dick*, edición de Charles Child Walcutt, Nueva York, Bantam, 1981.
- Miller, Frank. *300*, Milwaukie, Dark Horse Comics, mayo a septiembre de 1998, 5 vol.
- Milne, Alan Alexander. *The House at Pooh Corner*, Londres, Methuen & Co., 1978.
- *Winnie-the-Pooh*, Londres, Methuen & Co., 1967.
- Morris, William. *A dream of John Ball*, en IBID, *Stories in prose, stories in verse, shorter poems, lectures and essays*, edición de G. D. H. Cole, Londres, Nonesuch Press, 1934, pp. 198-266.
- Orwell, George. *Down and out in Paris and London*, Londres, Penguin, 2001 (trad. cast. de José Miguel Velloso, *Sin blanca en París y Londres*, Barcelona, Destino, 1973).
- *Homage to Catalonia*, Londres, Penguin, 2003 (trad. cast. de Carlos Pujol, *Homenaje a Cataluña*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1996).
  - *The road to Wigan Pier*, Londres, Penguin, 2001 (trad. cast. de Esther Donato, *El camino de Wigan Pier*, Barcelona, Destino, 1976).
- Pérez Galdós, Benito. *La razón de la sinrazón*, en *ADE Teatro. Revista de la Asociación de Directores de Escena de España*, Núm. 100, Junio de 2004, Cuadro Segundo, Escena XI, pp. 122-151.
- Perrault, Charles. *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités*, nouvelle édition augmentée d'une nouvelle à la fin, La Haya, s/e, 1742 (trad. cast. de Carmen Martín Gaité, *Los cuentos de Perrault*, Barcelona, Crítica, 1980).
- Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego*, trad. de Perfecto E. Cuadrado, Barcelona, Acanalado, 2002.
- Potter, Beatrix. *The Tale of Peter Rabbit*, Londres, Warne, 1982.
- Pottier, Eugène. *Chants révolutionnaires*, París, Dentu, 1887.

Rousseau, Jean-Jacques, "La Reine Fantasque", en IBID, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes suivi de La Reine Fantasque*, introducción y notas de Angèle Kremer-Marietti, París, Aubier Montagne, 1973, pp. 167-170.

Rushdie, Salman. *Haroun and the sea of stories*, Londres, Granta, 1991.

Sand, George. *Contes d'une grand'mère. Le chêne parlant, Le chien et la fleur sacrée, L'orgue du Titan, Ce que disent les fleurs, Le marteau rouge, La fée Poussière, Le gnome des huîtres, La fée aux gros yeux*, París, Calmann-Lévy, 1876.

- *Contes d'une grand'mère. Le château de Pictordu, La reine Coax, Le nuage rose, Les ailes de courage, Le géant Yéous*, París, Calmann-Lévy, 1886.

Saramago, José. *Ensayo sobre la lucidez*, trad. de Pilar del Río, Madrid, Alfaguara, 2004.

Sartre, Jean Paul. *Les mains sales: pièce en sept tableaux*, París, Gallimard, 1978.

Sendak, Maurice. *Where the Wild Things Are*, Nueva York, Harper Collins, 1984.

Shakespeare, William. *Hamlet, Prince of Denmark*, edición de Robert Hapgood, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Shaw, Bernard George. *Plays unpleasant*, Londres, Penguin, 2000.

Straparola, Giovan Francesco. *Le Piacevoli Notti*, Bari, Laterza, 1927, 2 vol.

Subcomandante Marcos. *Don Durito de la Lacandona*, pról. de José Saramago, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1999.

- *Relatos del Viejo Antonio*, 2ª ed., pról. de Armando Bartra, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002.

Swift, Jonathan. *A tale of a tub, The battle of the books and other satires*, introducción de Lewis Melville, Londres, Dent, 1966.

Tolkien, John Ronald Reuel. *The hobbit or there and back again*, Londres, Harper Collins, 1996 (trad. cast. de Manuel Figueroa, *El hobbit*, Barcelona, Minotauro, 2002).

- *The Lord of the Rings*, Londres, HarperCollins, 1995 (trad. cast. de Luis Domènech y Matilde Horne, *El Señor de los Anillos*, Barcelona, Minotauro, 2002, 3 vol.).

Whitman, Walt. *Leaves of grass*, reproducción facsimilar de la edición de 1860 con una introducción de Roy Harvey Pearce, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Virgilio. *Eneida*, trad. de Javier de Echave Sustaeta, Madrid, Gredos, 2005.

Voltaire. *Contes en verse et en prose*, edición de Sylvain Menant, París, Garnier Frères, 1992, 2 vol.

Yeats, W. B. *The Celtic twilight*, introducción de Kathleen Raine, Gerrards Cross, Colin Smythe, 1981.

## II. FUENTES SECUNDARIAS

### A) Obras sobre las novelas de Harry Potter y J. K. Rowling

#### 1. Estudios y crítica

AAVV (Anatol, Giselle Liza, ed.). *Reading Harry Potter. Critical essays*, Westport, Praeger, 2003.

AAVV (Bagget, David y Klein, Shawn, eds.). *Harry Potter and philosophy. If Aristotle ran Hogwarts*, Chicago, Open Court, 2004.

AAVV (Heilman, Elizabeth, ed.). *Harry Potter's World. Multidisciplinary critical perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003.

AAVV (Knobloch, Jörg, ed.). *"Harry Potter" in der schule. Didaktische annäherungen an ein phänomen*, Mülheim, Verlag an der Ruhr, 2001.

AAVV (Lackey, Mercedes y Wilson, Leah, eds.). *Mapping the world of Harry Potter*, Dallas, Benbella Books, 2006.

AAVV (Nexon, Daniel H. y Neumann, Iver, eds.). *Harry Potter and International Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006.

AAVV (Tandy, Howard Heidi, coord.). *Selected papers from Nimbus 2003 Compendium. We solemnly swear this papers were worth the wait*, Houston, HP Education Fanon/Xlibris, 2005.

AAVV (Whited, Lana, ed.). *The ivory tower and Harry Potter. Perspectives on a literary phenomenon*, Columbia, University of Missouri Press, 2002.

Aas, Grethe. J. K. Rowling, *Harry Potter and contemporary society: The Harry Potter books as social criticism*, tesis mecanuscrita, Universitetet i Oslo, 2004.

Abanes, Richard. *Harry Potter and the Bible. The menace behind the magick*, Camp Hill, Horizon Books, 2001 (trad. cast. de Kerstin Anderas de Lundquist, *Harry Potter y la Biblia. La amenaza tras la magia*, Miami, Vida, 2003).

Alderson, Brian. "A view from the Island. Harry Potter, Dido Twite and Mr. Beowulf", *The Horn Book Magazine*, Vol. 76, Núm. 3, mayo/junio de 2000, pp. 349-352.

Barton, Benjamin H. "Harry Potter and the Half-Crazed Bureaucracy", *Michigan Law Review*, Vol. 104, Núm. 6, Mayo de 2006, pp. 1523-1538.

Behr, Kate. "'Same-as-Difference': Narrative Transformations and Intersecting Cultures in Harry Potter", *Journal of Narrative Theory*, Vol. 35, Núm. 1, Invierno de 2005, pp. 112-132.

Black, Sharon. "The magic of Harry Potter: symbols and heroes of fantasy", *Children's Literature in Education*, Vol. 34, Núm. 3, 2003, pp. 237-247.

Blake, Andrew. *The irresistible rise of Harry Potter*, Londres, Verso, 2002 (trad. cast. de Encarnación Hidalgo Tenorio, *La irresistible ascensión de Harry Potter*, Madrid, EDAF, 2005).

Brown, Stephen. "Harry Potter and the marketing mystery: A review and critical assessment of the Harry Potter books", *Journal of Marketing*, Vol. 66, Núm. 1, Enero de 2002, pp. 126-130.

Campbell, Patty. "Drowning in success", *The Horn Book Magazine*, Vol. 82, Núm. 1, enero/febrero de 2006, pp. 61-65.

Canteros, Laura. "Por la libertad de leer. El cuestionamiento de libros en los Estados Unidos", *Imaginaria. Revista quincenal de literatura infantil y juvenil*, Núm. 91, 4 de diciembre de 2002 [en línea] <http://www.imaginaria.com.ar/09/1/eeuu.htm> (consulta de 13 de noviembre de 2008).

Carretero González, Margarita. "A male Cinderella: heritage and reception of Harry Potter books", en AAVV, *A life in words. A miscellany celebrating twenty-five years of association between the English Department of Granada University and Mervyn Smale (1977-2002)*, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp. 51-58.

Caselli, Daniela. "Reading intertextuality. The natural and the legitimate: intertextuality in Harry Potter", en AAVV (Lesnik-Oberstein, Karín, ed.), *Children's literature. New approaches*, Basingstoke, Palgrave, 2004, pp. 168-188.

Chevalier, Noel. "The Liberty Tree and the Whomping Willow: Political justice, magical science and Harry Potter", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm. 3, 2005, pp. 397-415.

Chick, Jack Thomas. *The nervous witch*, Ontario, Chick Publications, 2001.

DeMitchell, Todd A. y Carney, John J. "Harry Potter and the public school library", *Phi Delta Kappan*, Vol. 87, Núm. 2, Octubre de 2005, pp. 159-165.

Eccleshare, Julia. *A guide to the Harry Potter's novels*, Londres, Continuum, 2002.

- "'Most popular ever': the launching of Harry Potter", en AAVV (Briggs, Julia; Butts, Dennis y Grenby, Matthew, eds.), *Popular children's literature in Britain*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 287-300.

Fishman, Joel. "Punishment in Harry Potter's novels", *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 452-456.

Gillis, Stacy. "The brand, the intertext and the reader: reading desires in the 'Harry Potter' series", en AAVV (Briggs, Julia; Butts, Dennis y Grenby, Matthew, eds.), *Popular children's literature in Britain*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 301-315.

Granger, John. *The hidden key to Harry Potter. Understanding the meaning, genius and popularity of Joanne Rowling's Harry Potter Novels*, Hadlock, Zossima Press, 2002.

Gish, Kimbra Wilder. "Hunting down Harry Potter: An exploration of religious concerns about children's literature", *The Horn Book Magazine*, Vol. 76, Núm. 3, mayo/junio de 2000, pp. 262-271.

Gupta, Suman. *Re-reading Harry Potter*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003.

Hade, Daniel. "Storyselling: are publishers changing the way children read?", *The Horn Book Magazine*, Vol. 78. Núm. 5, septiembre/octubre de 2002, pp. 509-517.

Houghton, John. *A closer look at Harry Potter. Bending and shaping the minds of our children*, Eastbourne, Kingsway Publications, 2001.

Jones, Katharine. "Getting rid of children's literature", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 30, Núm. 3, 2006, pp. 287-315.

Joseph, Paul R. y Wolff, Lynn E. "The law in *Harry Potter*: a system not even a muggle could love", *University of Toledo Law Review*, Vol. 34, Núm. 2, Invierno de 2003, pp. 193-202.

Kapur, Jyotsna. "Free market, branded imagination: Harry Potter and the commercialization of children's culture", *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, Núm. 46, 2003 [en línea] <http://www.ejumpcut.org/archive/jc46.2003/kapur.potter/text.html#fn13> (Consulta de 25 de febrero de 2007).

- "Rehearsals for war: capitalism and the transformation of children into consumers", *Socialism and Democracy*, Vol. 20, Núm. 2, julio de 2006, pp. 55-68.

Kern, Edmund M. "Harry Potter, Stoic Boy Wonder", *The Chronicle of Higher Education*, Vol. 48, Núm. 12, pp. B18-B19.

- *The wisdom of Harry Potter. What our favorite hero teaches us about moral choices*, Nueva York, Prometheus, 2003.

Kidd, Dustin. "Harry Potter and the functions of popular culture", *The Journal of Popular Culture*, Vol. 49, Núm., 1, 2007, pp. 69-89.

Knobloch, Jörg, "'Harry Potter' - Konflikte zwischen Literaturdidaktik und Kommerz", *Beiträge Jugendliteratur und Medien*, Vol. 55, Núm. 1, 2003, pp. 19-27.

- "'Harry Potter' und die Didaktik der Kinder- und Jugendliteratur. Kritische Fragen zu einem unverhofften Konflikt", *Beiträge Jugendliteratur und Medien*, Vol. 52, Núm. 4, pp. 232-234.

Kruk, Remke. "Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 32, Núm. 1, mayo de 2005, pp. 47-73.

Lathey, Gillian. "The travels of Harry: International marketing and the translation of J. K. Rowling's Harry Potter Books", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm.2, 2005, pp. 141-151.

Lurie, Alison. *Boys and girls forever. Children's classics from Cinderella to Harry Potter*, Londres, Chatto & Windus, 2003.

Macneil, William. "'Kid-lit' as 'law-lit': Harry Potter and the scales of justice", *Law and Literature*, Vol. 14, Núm. 3, 2002, pp. 545-564.

Mayes-Elma, Ruthann. "Got agency? Representations of women's agency in Harry Potter", en AAVV (Steinberg, Shirley y Kincheloe, Joe, eds.), *Kinderculture. The corporate construction of childhood*, 2ª ed., Colorado, Westview, 2004, pp. 181-206.

McDaniel, Kathryn. "The elfin mystique: fantasy and feminism in J. K. Rowling's Harry Potter series", en AAVV (Sturgis, Amy, ed.), *Past watchful dragons: fantasy and faith in the world of C. S. Lewis*, Altadena, Mythopoeic, 2007, pp. 183-207.

Morriss, Andrew P. "Making legal space for moral choice", *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 473-480.

Nel, Philip. "Is there a text in this advertising campaign?: Literature, marketing, and Harry Potter", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 29, Núm. 2, 2005, pp. 236-267.

- J. K. Rowling's *Harry Potter Novels*, Nueva York, Continuum, 2001.

Neumann, Iver. "Pop goes religion. Harry Potter meets Clifford Geertz", *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 9, Núm. 1, 2006, pp. 81-100.

O'Har, George. "Magic in the machine era", *Technology and culture*, Vol. 41, Núm. 4, 2000, pp. 862-864.

Parravano, Martha. "Harry Potter and the Chamber of Secrets", *The Horn Book Magazine*, Vol. 75, Núm. 4, julio/agosto de 1999, pp. 472-473.

Pennington, John. "From Elfland to Hogwarts, or the aesthetic trouble with Harry Potter", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 26, Núm. 1, 2002, pp. 78-97.

Pütz, Babette. "Harry Potter and Oedipus: Heroes in search of their identities", en AAVV (Haslem, Wendy; Ndalianis, Angela y Mackie, Chris, eds.), *Super/Heroes. From Hercules to Superman*, Washington, New Academia Publishing, 2007, pp. 225-238.

Salem, Linda. "Case: Reception of Harry Potter series in Zeeland, Michigan", en IBID, *Children's literature studies: cases and discussions*, Londres, Libraries Unlimited, 2006, pp. 34-35.

Schoefer, Christina. "Harry Potter Girl's Trouble", *Slate*, 12 de enero de 2000 [en línea] <http://archive.salon.com/books/feature/2000/01/13/potter/print.html> (Consulta de 26 de marzo de 2006).

Schwabach, Aaron. "Unforgivable courses and the rule of law", *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 443-452.

Sczerbinski, Jennifer Lyn. *The mystery in the old schoolhouse: why children's series have been wrongly excluded from the classroom*, tesis mecanuscrita, Boston, Boston College, 2004.

Snir, Avichai y Levy, Daniel. *Popular perceptions and political economy in the contrived world of Harry Potter*, Atlanta, Emory University, Department of Economics, Working Papers 05-28, Septiembre de 2005.

Spanyol, Colette. "Harry Potter and the separation of powers: a Law and Literature review of J. K. Rowling's *Harry Potter and the Order of Phoenix*", *Hertfordshire Law Journal*, Vol. 3, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 12-16.

Strimel, Courtney. "The politics of terror: rereading Harry Potter", *Children's Literature in Education*, Vol. 35, Núm. 1, 2004, pp. 35-52.

Sutton, Roger. "Parallel play", *The Horn Book Magazine*, Vol. 81, Núm. 5, septiembre/octubre de 2005, p. 517.

- "Potter's field", *The Horn Book Magazine*, Vol. 75, Núm. 5, septiembre/octubre de 1999, pp. 500-501.

- "When Harry met Dorothy", *The Horn Book Magazine*, Vol. 77, Núm. 1, enero/febrero de 2001, p. 5.

Thomas, Jeffrey E. "Rule of man (or wizard) in the Harry Potter narratives", *Texas Wesleyan Law Review*, Vol. 12, Núm. 1, Otoño de 2005, pp. 468-473.

Tucker, Nicholas. "The rise and rise of Harry Potter", *Children's Literature in Education*, Vol. 30, Núm. 4, 1999, pp. 221-234.

Vázquez García, Celia y González Martínez, María Dolores. *J. K. Rowling y Harry Potter: el éxito de la magia o la magia del éxito*, Vigo, Universidade de Vigo, 2001.

Veith, Gene Edward. "Good fantasy and bad fantasy", *Christian Research Journal*, Vol. 23, Núm. 1 [en línea] <http://www.equip.org/free/DF801.htm> (consulta de 11 de abril de 2005).

Waetjen, Jarrod y Gibson, Timothy. "Harry Potter and the commodity fetish: Activating corporate readings in the journey from text to commercial intertext", *Communication and Critical/Cultural Studies*, Vol. 4, Núm. 1, Marzo de 2007, pp. 3-26.

Wannamaker, Annette. "Men in cloaks and high-heeled boots, men wielding pink umbrellas: witchy masculinities in the Harry Potter novels", en IBID, *Boys in children's literature and popular culture. Masculinity, abjection, and the fictional child*, Nueva York, Routledge, 2007, pp. 121-145.

Westman, Karin. "Perspective, memory and moral authority: the legacy of Jane Austen in J. K. Rowling's Harry Potter", *Children's Literature*, Vol. 35, Núm. 1, 2007, pp. 145-165.

Whited, Lana. "McGonagall's prophecy fulfilled: the Harry Potter critical library", *The Lion and the Unicorn*, Vol. 27, Núm. 3, 2003, pp. 416-425.

Zipes, Jack. *Sticks and stones: the troublesome success of children's literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, Nueva York, Routledge, 2000.

## 2. Biografías de J. K. Rowling

Fraser, Lindsey. *Conversations with J. K. Rowling*, Nueva York, Sholastic, 2001 (trad. cast. de Carmen Aguilar, *J. K. Rowling vista por J. K. Rowling*, Barcelona, RBA, 2001).

Smith, Sean. *J. K. Rowling. A biography*, Londres, Arrow, 2002 (trad. cast. del equipo editorial de Edicomunicación, S. A., *J. K. Rowling. Una biografía*, Santa Perpetua de la Mogoda, Edicomunicación, 2004).

## 3. Artículos de prensa

American Library Association. "Harry Potter books burn as library showcases Rowling titles", *American Libraries Online*, 7 de enero de 2002 [en línea] [http://www.ala.org/al\\_onlineTemplate.cfm?Section=january2002&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=7634](http://www.ala.org/al_onlineTemplate.cfm?Section=january2002&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=7634) (Consulta de 19 de abril de 2005).

- "Harry Potter magically reappears at top of ALA's most challenged list", *American Libraries Online*, 27 de enero de 2003 [en línea] <http://www.ala.org/ala/online/currentnews/newsarchive/2003/january2003/harrypottermagically.htm> (Consulta de 22 de noviembre de 2007).

- "Harry Potter Tops ALA's Most-Challenged Books List", *American Libraries Online*, 31 de enero de 2000 [en línea] [http://www.ala.org/al\\_onlineTemplate.cfm?Section=january2000&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=3378](http://www.ala.org/al_onlineTemplate.cfm?Section=january2000&Template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=3378) (Consulta de 22 de noviembre de 2007).

- "The 100 most frequently challenged books of 1990-2000", *ALA News Release* [en línea] <http://www.ala.org/ala/aboutala/offices/oif/bannedbooksweek/bbwlinks/100mostfrequently.cfm> (Consulta de 13 de noviembre de 2008).

Audi, Tamara. "Church group burns Harry Potter Books and Shania Twain CDs", *Detroit Free Press*, 6 de agosto de 2003 [en línea] [http://www.freep.com/news/religion/nburn6\\_20030806.htm](http://www.freep.com/news/religion/nburn6_20030806.htm) (consulta de 27 de junio de 2004).

BBC News. "BBC's festive Potter treat", 26 de diciembre de 2000 [en línea] <http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/1087660.stm> (Consulta de 23 de agosto de 2005).

Banerjee, Saptarshi. "Rowling and Others vs. Puja committee", *Hindustan Times*, 11 de octubre de 2007 [en línea] <http://hindustantimes.com/StoryPage/StoryPage.aspx?id=7a19dd5f-3b4b-428c-86e5-58137780214d> (Consulta de 16 de noviembre de 2007).

Bloom, Harold. "Can 35 million book buyers be wrong? Yes", *Wall Street Journal*, 11 de julio de 2000, p. A26.

- "Dumbing down American readers", *Boston Globe*, 24 de septiembre de 2003 [en línea] [http://www.boston.com/news/globe/editorial\\_opinion/oped/articles/2003/09/24/dumbing\\_down\\_american\\_readers/](http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2003/09/24/dumbing_down_american_readers/) (Consulta del 24 de noviembre de 2007).

Bloom, Harold y Suarez, Ray. "Ray Suarez talks with literary critic Harold Bloom whose newest book is entitled 'How to read and why'", *Online NewsHour. Conversation with...* [en línea] [www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec00/bloom\\_8-29.html](http://www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec00/bloom_8-29.html) (Consulta del 9 de febrero de 2005).

Blume, Judy. "Is Harry Potter evil?", *New York Times*, 22 de octubre de 1999, p. A27.

Byatt, Antonia Susan. "Harry Potter and the childish adult", *New York Times*, 7 de julio de 2003, p. A13.

Cagle, Daryl. "Harry Potter's new adventure", *Daryl Cagle's Professional Cartoonist Index* [en línea] <http://cagle.msnbc.com/news/HarryPotter05/main.asp> (Consulta del 4 de julio de 2006)

Clark, Larra. "Harry Potter series again tops list of most challenged books", *ALA News Release*, Enero de 2001 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=7222> (Consulta de 22 de noviembre de 2007).

Clark, Larra y Morales, Macey. "Harry Potter tops list of most challenged books of 21st century", *ALA News Release*, 21 de septiembre de 2006 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=138540> (Consulta de 22 de noviembre de 2007).

Clark, Larra y Wasson, Paige. "Harry Potter series tops list of most challenged books for third year in a row", *ALA News Release*, enero de 2002 [en línea] <http://www.ala.org/Template.cfm?Section=archive&template=/contentmanagement/contentdisplay.cfm&ContentID=14057> (Consulta de 22 de noviembre de 2007).

Cox, Tom. "Harry Potter's growing pains stretch the magic in Order Of The Phoenix", *Daily Mail*, 1º de agosto de 2007 [en línea] <http://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/reviews/article-468093/Harry-Potters-growing-pains-stretch-magic-Order-Of-The-Phoenix.html#ixzzOOPFsK5hf> (Consulta de 15 de agosto de 2009).

Cruz, Juan. "Ser invisible... eso sería lo más", *El País*, 8 de febrero de 2008, pp. 1 y 38-39.

Estrada, Socorro. "Harry Potter en inglés, el libro más vendido en la Argentina", *El Clarín*, 21 de julio de 2005 [en línea] <http://www.clarin.com/diario/2005/07/21/sociedad/s-03501.htm> (Consulta de 23 de agosto de 2005).

Glaister, Dan. "Debut author and single mother sells children's book for £100, 000", *The Guardian*, 8 de julio de 1997 [en línea] <http://books.guardian.co.uk/departments/childrenandteens/story/0,6000,340888,00.html> (Consulta del 18 de abril de 2005).

Gómez, Lourdes, "J. K. Rowling desvela en el castillo de Edimburgo la nueva aventura de Harry Potter", *El País*, 16 de julio de 2005 [en línea] [http://www.elpais.es/articulo.html?xref=20050716elpepicul\\_4&type=Tes&d\\_date=&anchor=elpepicul](http://www.elpais.es/articulo.html?xref=20050716elpepicul_4&type=Tes&d_date=&anchor=elpepicul) (Consulta de 23 de agosto de 2005).

- "La fórmula mágica de Harry Potter", *El País*, Suplemento El Viajero, 29 de septiembre de 2007, pp. 1 y 3-4.

Gray, Paul *et al.* "Wild about Harry", *Time*, Vol. 154, Núm. 12, 20 de septiembre de 1999, pp. 66-73.

Grossman, Barbara *et al.* "Understanding the Harry Potter injunction: protecting copyright and confidential information", *Raincoast.com* [en línea] <http://raincoast.com/harrypotter/understanding-injunction.html> (Consulta de 5 de julio de 2009).

Grossman, Lev. "J. K. Rowling, Hogwarts and all", *Time*, Vol. 166, Núm. 4, 25 de Julio de 2005, pp. 60-65.

"Harry and the Web Wars", *Boston Globe*, 25 de marzo de 2001, E6.

Hensher, Philip. "Harry Potter, give me a break", *The Independent*, 25 de junio de 2000 [en línea] <http://arts.independent.co.uk/books/news/article292491.ece> (Consulta del 26 de noviembre de 2007).

Holden, Anthony, "Why Harry Potter doesn't cast a spell over me", *The Observer*, 25 de junio de 2000 [en línea], <http://observer.guardian.co.uk/review/story/0,,335923,00.html> (Consulta de 15 de abril de 2005).

Introvigne, Massimo. "Harry Potter: stregone o cavaliere?", *Avvenire*, 3 de noviembre de 1999, p. 22.

Langellier, Jean-Pierre. "Quand Mgr Ratzinger dénonçait le sorcier", *Le Monde*, 17 de julio de 2005 [en línea] [http://www.lemonde.fr/web/recherche\\_breve/1,13-0,37-909605,0.html](http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-909605,0.html) (Consulta de 20 de agosto de 2005).

Langellier, Jean-Pierre y Lesnes, Corine. "Minuit et une minute, 'Harry Potter' déferle en librairie", *Le Monde*, 17 de julio de 2005 [en línea] [http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type\\_item=ART\\_ARCH\\_30J&objet\\_id=909604](http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=909604) (Consulta de 23 de agosto de 2005).

Lee, Carmen. "Citing Love of God, Butler County Church Burns Books, Tapes, CDs". *Pittsburgh Post-Gazette*, 26 de marzo del 2001, [en línea] <http://www.post-gazette.com/regionstate/20010326bookburn2.asp> (Consulta de 29 de noviembre de 2007).

Leviev-Sawyer, Clive. "Bulgarian Church warns against the spell of Harry Potter", 28 de junio de 2004, *Ecumenical News International* [en línea] <http://www.eni.ch/articles/display.shtml?04-0394> (Consulta de 28 de noviembre de 2007).

McCarthy, Kieren. "Claire Field wins Harry Potter Web site case", *The Register*, 16 de marzo de 2001 [en línea] [http://www.theregister.co.uk/2001/03/16/claire\\_field\\_wins\\_harry\\_potter/](http://www.theregister.co.uk/2001/03/16/claire_field_wins_harry_potter/) (Consulta de 7 de agosto de 2009).

"'Muggles for Harry Potter' coalition fights censorship", *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, Vol. 44, Núm. 1, septiembre de 2000, p. 81.

Overstreet, Jeffrey. "Film forum: Christian critics split on second Harry Potter", *Christianity Today*, noviembre de 2002 [en línea] <http://www.christianitytoday.com/ct/2002/novemberweb-only/11-18-41.0.html> (Consulta de 4 de diciembre de 2007).

Rich, Motoko. "Harry Potter's popularity holds up in early sales", *New York Times*, 23 de Julio de 2007, p. A12.

Riveroll, Julieta. "Vuela libro de Potter", *Reforma*, 18 de julio de 2005 [en línea] <http://busquedas.gruporeforma.com/utilerias/imdservicios3W.DLL?JSearchformatS&file=MEX/RE-FORM01/00630/00630535.htm&palabra=Harry%20Potter&sitereforma> (Consulta de 23 de agosto de 2005).

Sarmiento, Sergio, "Harry Potter". *Reforma*, Sección Opinión, 27 de julio de 2007, p. 16.

Savidge, Martin. "Bubbling troubles trail Harry", *CNN.com*, 6 de julio de 2000 [en línea] <http://archives.cnn.com/2000/books/news/07/06/trouble.harry/index.html#1> (Consulta de 24 de noviembre de 2007).

Scarborough, Rowan. "Detainees under Harry Potter's spell", *The Washington Times*, 8 de agosto de 2005 [en línea] <http://washingtontimes.com/national/20050808-121804-4322r.htm> (Consulta del 20 de agosto de 2005).

Scott, A. O. "Hogwarts under siege", *New York Times*, 10 de julio de 2007 [en línea] <http://movies.nytimes.com/2007/07/10/movies/10harr.html> (Consulta de 15 de julio de 2007).

- "Is Harry Potter the savior of English literature?", *Slate*, 26 de agosto de 1999 [en línea] <http://www.slate.com/id/2000111/> (Consulta de 31 de enero de 2006).

Taylor, Charles. "A. S. Byatt and the goblet of bile", *Salon.com*, 8 de julio de 2003 [en línea] [http://archive.salon.com/books/feature/2003/07/08/byatt\\_rowling/index\\_np.html](http://archive.salon.com/books/feature/2003/07/08/byatt_rowling/index_np.html) (Consulta del 18 de abril de 2005).

United States Conference of Catholic Bishops. "Harry Potter and the Sorcerer's Stone", *Film and Broadcasting* [en línea] <http://www.usccb.org/movies/h/harrypotterfullreview.shtml> (Consulta de 23 de noviembre de 2007).

- "Ten best list for the year 2004", *Film and Broadcasting* [en línea] <http://www.usccb.org/movies/topten/topten2004.shtml> (Consulta de 28 de noviembre de 2007).

Van Gelder, Lawrence. "Hogwarts' Headmaster is ousted", *New York Times*, 22 de octubre de 2007 [en línea] <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9506EFD6IE38F931A15753C1A9619C8B63> (consulta de 30 de junio de 2009).

- "Hogwarts in India challenged", *New York Times*, 12 de octubre de 2007 [en línea] [http://www.nytimes.com/2007/10/12/arts/12arts-HOGWARTSININ\\_BRF.html](http://www.nytimes.com/2007/10/12/arts/12arts-HOGWARTSININ_BRF.html) (Consulta del 16 de noviembre de 2007).

- "Rowling suit rejected", *New York Times*, 13 de octubre de 2007 [en línea] [http://www.nytimes.com/2007/10/13/arts/13arts-ROWLINGSUITR\\_BRF.html](http://www.nytimes.com/2007/10/13/arts/13arts-ROWLINGSUITR_BRF.html) (Consulta del 16 de noviembre de 2007).

Vineyard, Jennifer. "'Harry Potter' author J. K. Rowling outs Dumbledore at New York event", *MTV News*, 19 de octubre de 2007 [en línea] <http://www.mtv.com/movies/news/articles/1572399/20071019/story.ihtml> (Consulta de 10 de julio de 2009).

Wilgoren, Jodi. "Don't give us little wizards the anti-Potter parents' cry", *New York Times*, 1º de noviembre de 1999, p. A1.

Weise, Elizabeth. "'Potter' Web fans organize boycott", *USA Today*, 22 de febrero de 2001 [en línea] <http://www.usatoday.com/tech/news/2001-02-22-potter.htm> (Consulta de 10 de agosto de 2009).

Weisman, Steve. "A Novel that is a Midsummer Night's Dream", *New York Times*, Julio 11 de 2000, p. A30.

Wyatt, Edward. "Potter book sets record in first day", *New York Times*, 18 de Julio de 2005, p. E3.

- "Young fans of wizard still under his spell", *New York Times*, 16 de julio de 2005, p. B7.

#### 4. *Materiales didácticos*

Beech, Linda Ward. *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Chamber of Secrets by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000.

- *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Goblet of Fire by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000.
- *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Prisoner of Azkaban by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000.
- *Scholastic Literature Guide: Harry Potter and the Sorcerer's Stone by J.K. Rowling*, Nueva York: Scholastic, 2000.

#### 5. *Sitios web*

[http://www.cesnur.org/recens/potter\\_00.htm](http://www.cesnur.org/recens/potter_00.htm)

[www.dprophet.com/dada](http://www.dprophet.com/dada)

<http://www.eldiccionario.org/>

<http://harrypotter.ea.com/>

<http://harrypotter.es.warnerbros.com/main/homepage/home.html>

<http://harrypotter.warnerbros.com/livethemagic/>

<http://www.harrypotterfanfiction.com/>

[www.harrypotterguide.co.uk](http://www.harrypotterguide.co.uk)

<http://hp.adultfanfiction.net/>

<http://www.jkrowling.com/es/>

<http://www.kidspeakonline.org/>

<http://occlumency.sycophanthex.com/index.php>

<http://www.salamandra.info/harry/h.htm>

## B) Obras generales

- AAVV (Alexander, Peter y Gill, Roger, eds.). *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984.
- AAVV (Amorós, Celia, coord.). *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Comunidad de Madrid/ Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- AAVV (Baccolini, Raffaella, Fortunati, Vita y Minerva, Nadia, eds.). *Viaggi in Utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1993.
- AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.). *Dark horizons. Science fiction and the dystopian imagination*, Londres, Routledge, 2003.
- AAVV (Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom, eds.). *Utopia method vision. The use value of social dreaming*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007.
- AAVV (Baumeister, Andrea y Horton, John, eds.). *Literature and the political imagination*, Londres, Routledge, 1996.
- AAVV (Benhabib, Seyla, ed.). *Democracy and difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- AAVV (Blishen, Edward, ed.). *The thorny paradise. Writers on writing for children*, Harmondsworth, Kestrel Books, 1975.
- AAVV (Bloom, Harold, ed.). *Margaret Atwood's The Handmaid's Tale*, Chelsea, Filadelfia, 2000.
- AAVV (Cabo, Antonio de y Pisarello, Gerardo, ed.). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez et al, Madrid, Trotta, 2001.
- AAVV (Carbonell, Miguel, comp.). *El principio constitucional de igualdad. Lecturas de introducción*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2003.
- AAVV (Daniel, Jaime Owen y Moylan, Tom, eds.). *Not yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso, 1997.
- AAVV (Delors, Jacques, coord.). *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional para la educación en el siglo XXI*, Madrid, UNESCO/Santillana, 1996.
- AAVV (Díaz, Elías y Colomer, José Luis, eds.). *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, 2002.
- AAVV (Droz, Jacques, dir.). *Historia general del socialismo*, trad. de Elvira Méndez et al, Barcelona, Destino, 1984, 4 v.
- AAVV (Fe, Marina, coord.). *Otramente: lectura y escritura feministas*, México, Fondo de Cultura Económica/Programa Universitario de Estudios de Género/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- AAVV (Fernández Enguita, Mariano, ed.). *Marxismo y sociología de la educación*, Madrid, Akal, 1986.
- AAVV (Flores d'Arcais, Giuseppe, dir.). *Diccionario de ciencias de la educación*, trad. de José A. de Prado Díez y Nadia Poloni, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990.
- AAVV (Garzón Valdés, Ernesto y Laporta, Francisco, eds.). *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Boletín Oficial del Estado, 1996.
- AAVV (Goodwin, Barbara, ed.). *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass, 2001.
- AAVV (Griffin, Michael y Moylan, Tom, eds.). *Exploring the utopian impulse. Essays on utopian thought and practice*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2007.
- AAVV (Gutmann, Amy, ed.). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- AAVV (Hintz, Carrie y Ostry, Elaine, eds.). *Utopian and dystopian writing for children and young adults*, Routledge, Nueva York, 2003.
- AAVV (Howe, Irving, ed.). *Orwell's Nineteen Eighty-Four: Texts, Sources, Criticism*, 2ª ed., Nueva York, Harcourt, 1982.

AAVV (Hunt, Peter, ed.). *Understanding children's literature. Key essays from the second edition of The International Companion Encyclopedia of Children's Literature*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2005.

AAVV (Jameson, Fredric y Miyoshi, Masao, eds.). *The cultures of globalization*, Londres, Duke University Press, 1998.

AAVV (Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina, eds.). *La corrupción política*, Madrid, Alianza, 1997.

AAVV (Llopis, Carmen, coord.). *Los derechos humanos en educación infantil. Cuentos, juegos y otras actividades*, Madrid, Narcea Ediciones/Fundación Interred, 2003.

AAVV (Manuel, Frank, ed.). *Utopias and utopian thought*, Londres, Condor Books, 1973 (trad. cast. de Magda Mora, *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982).

AAVV (Mayoral, José, comp.). *Estética de la recepción*, Madrid, Arco/Libros, 1987.

AAVV (Minerva, Nadia, ed.). *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Ravenna, Longo Editore, 1992.

AAVV (Muñoz, F. ed.). *Manual de paz y conflictos*, Instituto de Paz y Conflictos/Universidad de Granada, 2004.

AAVV (Ovejero, Félix y Gargarella, Roberto, comp.). *Razones para el socialismo*, trad. de Luciana Sánchez et al, Barcelona, Paidós, 2001.

AAVV (Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dir.). *Historia de los derechos fundamentales. Tránsito a la modernidad, siglos XVI y XVII*, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2003, Tomo I.

AAVV (Ramiro, Miguel Ángel, ed.). *Las palabras y el poder*, Madrid, Dykinson, 2009.

AAVV (Roas, David, comp.). *Teorías de lo fantástico*, Madrid, Arco/Libros, 2001.

AAVV (Sánchez García, Arturo, coord.). *Taller sobre metodologías de trabajo en la enseñanza de los derechos humanos. Material de apoyo teórico y metodológico*, Madrid, Asociación de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, versión mecanuscrita, abril de 2005.

AAVV (Sargent, Lyman Tower y Schaer, Roland, dirs.). *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, trad. al francés de William Olivier Desmond et al, París, Bibliothèque Nationale de France/Fayard, 2001.

AAVV (Spinozzi, Paola, ed.). *Utopianism/Literary utopias and national cultural identities: A comparative perspective*, Università di Bologna/Comparative Thematic Network, Bologna, 2001.

AAVV (Vallespín, Fernando, ed.). *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1992/1993, 6 vol.

AAVV (Villanueva, Darío, comp.). *Avances en Teoría de la Literatura (Estética de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994.

AAVV (Wilshire, H. G., ed.). *Fabian Essays in socialism*, Nueva York, Humboldt Publishing Co., 1891.

AAVV (Zipes, Jack, ed.). *The Oxford Companion to Fairy Tales. The Western fairy tale from medieval to modern*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

AAVV (Zipes, Jack, ed.). *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 1993.

Abendroth, Wolfgang. *Historia social del movimiento obrero europeo*, 2ª ed., Barcelona, Laia, 1983.

Abensour, Miguel. *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique*, París, Thèse pour le Doctorat d'État en Droit, Université de Paris, Marzo de 1973, 2 vol.

Abramovich, Víctor y Courtis, Christian. *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid, Trotta, 2002.

Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund. "Aldous Huxley und die Utopie", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. X-1, pp. 97-122 (trad. cast. de Manuel Sacristán, "Aldous Huxley y la utopía", en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 99-125).

- *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en IBID, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. IV (trad. cast. de Joaquín Chamorro Mielke, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1999).

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, en Adorno, Theodor, *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Vol. III (trad. cast. de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998).

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2005 (trad. cast. de Antonio Gimeno Cuspiner, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003).

Alexy, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Althusser, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos del estado", en IBID, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de Óscar del Barco et al, México, Siglo XXI, 1999, pp. 102-151.

Amis, Kingsley. *New Maps of Hell*, Londres, First Four Square, 1963.

Amnistía Internacional. *Educación en derechos humanos. Propuestas didácticas*, Madrid, Libros de la Catarata, 1995.

Amorós, Celia y Cobo, Rosa. "Feminismo e Ilustración", en AAVV (Amorós, Celia y De Miguel, Ana, eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005, Vol. 1, pp. 91-144.

Anderson, Bonnie y Zinsler, Judith. *Historia de las mujeres: una historia propia*, trad. de Beatriz Villacañas, Barcelona, Crítica, 1991, 2 vol.

Ansuátegui Roig, Francisco Javier. *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Madrid, Dykinson, 1997.

Añón, María José y De Lucas, Javier, "Necesidades, razones, derechos", *Doxa*, Núm. 7, 1990, pp. 55-81.

Arblaster, Anthony. *Democracy*, Milton Keynes, Open University Press, 1987 (trad. cast. de Adriana Sandoval, *Democracia*, Madrid, Alianza, 1992).

Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998.

- *Parva Naturalia*, trad. de Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza, 1993.

- *Poética*, trad. de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

- *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

- *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998 (trad. cast. de Ramón Gil Novales, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998).

- *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, 1976 (trad. cast. de Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974).

Armitt, Lucie. *Theorising the fantastic*, Londres, Arnold, 1996.

Arneson, Richard. "Perfectionism and politics", *Ethics*, Vol. 111, Núm. 1, 2000, pp. 37-63.

Atienza, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983.

Auden, Wystan Hugh. "The world of the sagas", en IBID, *Secondary worlds*, Londres, Faber and Faber, 1968, pp. 49-84.

Austin, John Langshaw. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast. de Gerardo R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, *Cómo hacer cosas con las palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1998).

Aviram, Aharon. "The subjection of children", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 24, Núm. 2, 1990, pp. 213-234.

Baggensen, Søren. "Utopian and dystopian pessimism: Le Guin's *The Word for World is Forest* and Tiptree's 'We Who Stole the Dream'", *Science-Fiction Studies*, Vol. 14, Núm. 1, pp. 34-43.

Baker-Smith, Dominic. *More's Utopia*, Londres, HarperCollins, 1991.

Bal, Mieke. *Teoría de la narrativa (Una introducción a la narratología)*, trad. de Javier Franco, Madrid, Cátedra, 2001.

Balibar, Étienne. "Inégalités, fractionnement social, exclusion. Nouvelles formes de l'antagonisme de classe?", en AAVV (Affichard, J. y De Foucauld, J. B., eds.), *Justice sociale et inégalités*, Paris, Esprit, 1992, pp. 149-161.

- "The Nation Form: History and Ideology", trad. al inglés de Chris Turner, en Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, class. Ambiguous identities*, Londres, Verso, 1991, pp. 86-106.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld. Terrorism's challenge to democracy*, 2ª ed., Londres, Corgi, 2003.

Barranco Avilés, María del Carmen. *El discurso de los derechos. Del problema terminológico al debate conceptual*, Madrid, Dykinson, 1996.

- "El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de los derechos fundamentales", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XVIII, 2001, pp. 205-226.

- "Notas sobre la libertad republicana y los derechos fundamentales como límites al poder", *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año 5º, Núm. 9, 2000, pp. 65-91.

Barrow, Robin. *Greek and Roman education*, Walton-on-Thames, Nelson, 1992.

Barthes, Roland. "La mort de l'auteur", en IBID, *Œuvres complètes*, París, Seuil, 2002, tomo III, pp. 40-45.

- "L'Utopie", en IBID, *Œuvres complètes*, París, Seuil, 2002, tomo IV, pp. 531-532.

- *Le plaisir du texte*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Seuil, 2002, tomo IV, pp. 217-264 (trad. cast. de Nicolás Rosa, *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 2000).

- *Mythologies, suivi Le Mythe, aujourd'hui*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Seuil, 2002, tomo I, pp. 669-821 (trad. cast. de Héctor Schmucler, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 2002).

- *Sade, Fourier, Loyola*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Seuil, 2002, tomo III, pp. 699-868.

Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991.

Bauman, Zygmunt. *Socialism. The active utopia*, Londres, Allen & Unwind, 1976.

Beardsmore, R. W. "Literary examples and philosophical confusion", en AAVV (Griffiths, Phillips, ed.), *Philosophy and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 59-73.

Beauchamp, Gorman. "The Proto-Dystopia of Jerome K. Jerome", *Extrapolation*, Vol. 24, Núm. 2, pp. 170-181.

Beccaria. *Tratado de los delitos y de las penas*, reproducción facsimilar de la traducción madrileña de 1822, a cargo de la Imprenta de Alban, México, Porrúa, 1997.

Benjamin, Walter Bendix Schönflies. "Alte vergessene Kinderbüchen", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. III, pp. 14-22.

- "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. I-2, pp. 471-508 (trad. cast. de Jesús Agui-

re, "La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica" en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 15-57).

- "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, Vol. II-2, pp. 438-465 (trad. cast. de Roberto Blatt, "El narrador", en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 111-134).
- "Theorien des deutschen faschismus. Zu der Sammelschrift 'Krieg und Krieger', herausgegeben von Ernst Jünger", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. III, pp. 238-250.
- "Über den Begriff der Geschichte", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. I-2, pp. 691-704.
- "Zur Kritik der Gewalt", en IBID, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, vol. II-1, pp. 179-203 (trad. cast. de Roberto Blatt, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 23-45).

Bentham, Jeremy. *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism, with Reasons for each Article, with an Introduction, Showing the Necessity of Radical, and the Inadequacy of Moderate, Reform*, Londres, Hunter, 1817.

- *The rationale of punishment*, Londres, Robert Heward, 1830.

Berlin, Isaiah. *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, edición de Henry Hardy, Londres, Fontana, 1991.

Bernstein, Eduard. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, trad. de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz, México, Siglo XXI Editores, 1982.

- *Socialismo democrático*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1990.

Bettelheim, Bruno. *The uses of enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, Londres, Penguin, 1991.

Bloch, Ernst. "Das Märchen geht selber in Zeit", en IBID, *Die Kunst, Schiller zu sprechen*, Frankfurt am Main, Insel, 1969, pp. 10-14.

- *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980.
- "El hombre del realismo utópico", trad. de Justo Pérez Corral, en AAVV, *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 121-142.
- *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004/2006, 3 v.
- *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.
- "Kann Hoffnung enttäuscht werden?", en IBID, *Werkausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Vol. 9 (*Literarische Aufsätze*), pp. 385-392.
- *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1963.

Bloom, Harold. *The Western canon. The books and School of the Ages*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1993 (trad. cast. de Damián Alou, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama, 1994).

Bobbio, Norberto. *Contribución a la teoría del derecho*, trad. de Alfonso Ruiz Miguel, Madrid, Debate, 1990.

- *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 3ª ed., Milán, Edizione di Comunità, 1977.
- *Derecha e izquierda*, trad. de Alessandra Picone, Madrid, Suma de Letras, 2000.
- *El futuro de la democracia*, 2ª ed., trad. de José F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís, Madrid, Sistema, 1991.
- *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, trad. de José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- *Teoría general de la política*, trad. de Antonio de Cabo et al, Madrid, Trotta, 2003.

Bobbio, Norberto, Matteuci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. *Diccionario de política*, 12ª ed., redacción castellana de José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, México, Siglo XXI, 2002 (2 tomos).

Bobonich, Christopher. *Plato's Utopia recast. His later ethics and politics*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

Boddy, William. "Interactive television and advertising form in contemporary U. S. television", en AAVV (Spigel, Lynn y Olsson, Jan), *Television after TV. Essays on a medium in transition*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 113-132.

Booker, Keith M. *Dystopian literature. A theory and research guide*, Westport, Greenwood Press, 1994.

- *The dystopian impulse in modern literature. Fiction as social criticism*, Westport, Greenwood Press, 1994.

Borges, Jorge Luis. "Prólogo", en Bradbury, Ray, *Crónicas marcianas*, trad. de Francisco Abelenda, Barcelona, Minotauro, 2001, pp. 7-9.

Botero, Giovanni. *Della ragion di Stato e Delle Cause della Grandezza delle Città*, Bolonia, Arnaldo Forni, 1990.

Bourdieu, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979 (trad. cast. de María del Carmen Ruiz de Elvira, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2006)

- *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980 (trad. cast. de Alvaro Pazos, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1970 (trad. cast. de E. L., *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977).

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992 (trad. cast. de Hélène Levesque Dion, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995).

Bowman, Mary R. "The story was already written: narrative theory in *The Lord of the Rings*", *Narrative*, Vol. 14, Núm. 6, Octubre de 2006, pp. 272-293.

Bracton, Henry. *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, edición y traducción al inglés de Travers Twiss, Londres, Longman/Trübner, 1879, 2 v.

Bravo-Villasante, Carmen. *Literatura Infantil Universal*, Madrid, Almena, 1978, 2 vol.

Brighouse, Harry. "Egalitarian Liberals and School Choice", *Politics and Society*, Vol. 24, Núm. 4, 1996, pp. 457-486.

Buber, Martin. *Caminos de utopía*, trad. de J. Rovira Armengol, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Caldwell, Larry W. "Wells, Orwell, Atwood: (EPI)Logic and Eu/topia", *Extrapolation*, Vol. 33, Núm. 4, Invierno de 1992, pp. 333-345.

Calvino, Italo. "Per Fourier. III. Commiato. L'utopia pulviscolare", en IBID, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Turín, Einaudi, 1980, pp. 248-254.

Canepa, Nancy. "'Quanto 'nc'è da ccà a lo luoco dove aggio da ire?' Giambattista Basile's quest for the literary fairy tale", en AAVV (Canepa, Nancy, ed.), *Out of the Woods. The origins of the literary fairy tale in Italy and France*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, pp. 37-80.

Campbell, Joseph. *The hero with a thousand faces*, Londres, Fontana Press, 1993.

Campoy Cervera, Ignacio. *La fundamentación de los derechos de los niños. Modelos de reconocimiento y protección*, Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid/Comunidad de Madrid, 2006.

Canetti, Elias. *Masa y poder*, trad. de Horst Vogel, Madrid, Alianza/Muchnik, 2005.

Capella, Juan Ramón. *Los ciudadanos siervos*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 1993.

Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

Chapman, Phillip. "The New Conservatism. Cultural Criticism vs. Political Philosophy", *Political Science Quarterly*, Vol. 75, Núm. 1, Marzo de 1960, pp. 17-34.

Chase, Richard y Teasley, David. "Little Red Riding Hood: Werewolf and prostitute", *Historian*, Vol. 57, Núm. 4, 1995, pp. 769-777.

Chaucer, Geoffrey. *A Treatise on the Astrolabe*, en IBID, *Works*, edición de F. N. Robinson, Londres, Oxford University Press, 1974, pp. 544-563.

Cioran, Emile. *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1988 (trad. cast. de Esther Seligson, *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988).

Cioranescu, Alexandre. *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, París, Gallimard, 1972.

Cole, George Douglas Howard. *Historia del pensamiento socialista*, trad. de Rubén Landa et al, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (7 tomos).

Colomer, José Luis. "Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal", *Doxa*, Núm. 24, 2001, pp. 251-296.

- "Libertad personal, moral y derecho. La idea de la 'neutralidad moral' del Estado liberal" *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Núm. 2, 1998, pp. 89-129.

Cohen, Gerald A. *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, Cambridge, Harvard University Press, 2002 (trad. cast. de Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001).

Comisión de Derechos Humanos. *El ejercicio del derecho a la educación, inclusive la educación en materia de derechos humanos*, Informe anual del experto sobre el derecho a la educación, Mustapha Menendi, presentado de conformidad con la resolución 1997/7 de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Ginebra, Naciones Unidas, 1999.

Comte-Sponville, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de Pierre Jacomet, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

Condorcet. *Dissertation philosophique et politique, ou Réflexions sur cette question "S'il est utile aux hommes d'être trompés"*, s/l, s/e, 1790 (trad. cast. de Javier de Lucas, *Disertación filosófica y política o reflexión sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?*, en AAVV, *¿Es conveniente engañar al pueblo? (Política y Filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 181-219).

Constant, Benjamin. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", en IBID, *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997, pp. 589-619 (trad. cast. de María Luisa Sánchez Mejía, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285).

- *Des réactions politiques*, reproducción facsimilar de la edición de 1797, París, Editions 13 bis, 1986.

Cortina, Adela. *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

Crago, Hugh. "The roots of response", en AAVV (Hunt, Peter, ed.), *Children's literature. The development of criticism*, Londres, Routledge, 1995, pp. 118-129.

Crews, Frederick C. *The Pooh Perplex. A student casebook in which it is discovered that the true meaning of the Pooh stories is not as simple as is usually believed, but for proper elucidation requires the combined efforts of several academicians of varying critical persuasions*, Londres, Robin Clark, 1982.

Crick, Bernard. *George Orwell. A life*, Bungay, Penguin, 1982.

- *Socialism*, Milton Keynes, Open University Press, 1987 (trad. cast. de Carmen Bassols, *Socialismo*, Madrid, Alianza, 1994).

Crossman, Richard Howard Sttaford. *Plato today*, 2ª ed., Londres, Allen & Unwin, 1963.

Dahl, Robert Alan. *Democracy and its critics*, New Haven, Yale University Press, 1989 (trad. cast. de Leonardo Wolfson, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993).

Davis, James Colin. "The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought", *Anglophonia/Caliban. French Journal of English Studies*, Núm. 3, 1998, pp. 57-65.

- *Utopia and the ideal society. A study of English utopian writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (trad. cast. de J. J. Utrilla, *Utopía y la sociedad ideal. Estudio sobre la literatura utópica inglesa 1516-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985).
- "Utopia, science and social science", en AAVV (Kamenka, Eugene. ed.), *Utopias*, Melbourne, Oxford University Press, 1987, pp. 83-100.

De Asís Roig, Rafael. *Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Madrid, Dykinson, 2001.

- *Una aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Madrid, Universidad de Jaén/Dykinson, 1999.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2005.

De Fleur, Melvin y Ball-Rokeach, Sandra. *Theories of mass communication*, 3ª ed., Nueva York, Longman, 1975.

De Gobineau, Arthur. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2ª ed., París, Firmin-Didot, 1884, 2 v.

De Goncourt, Edmond y Jules. *La femme au dix-huitième siècle*, París, Charpentier, 1882.

De los Ríos, Fernando. *El sentido humanista del socialismo*, Madrid, Castaglia, 1976.

- "Lo económico y lo ideal en la concepción socialista", en IBID, *Escritos sobre democracia y socialismo*, edición de Virgilio Zapatero, Madrid, Taurus, 1974, pp. 143-158.

De Lucas, Javier. *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

- "Entre los márgenes de la legitimidad. Exclusión y ciudadanía", *Doxa*, Núm. 15-16, 1994, pp. 353-365.
- "De secretos, mentiras y razones del Estado", *Claves de Razón Práctica*, Núm. 52, Mayo de 1995, pp. 22-30.
- "Democracia y transparencia. Sobre poder, secreto y publicidad", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo VII, 1990, pp. 131-145.
- *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993.
- *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria, 2003.
- "Sobre el papel del Derecho y el contrato político en el proyecto intercultural", *Isonomía*, Octubre de 2003, pp. 47-80.

Del Águila, Rafael. *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000.

Delarue, Paul. *Le conte populaire français*, París, Erasme, 1957, vol. 1.

Departamento de Educación del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Educación en derechos humanos. Texto autoformativo*, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/Embajada Real de Dinamarca para Centroamérica/UNESCO, 1994.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967 (trad. cast. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2000).

- *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 (trad. cast. de J. M. Alarcón y C. de Peiretti, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995).

Devlin, Patrick. *The enforcement of morals*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Dewey, John, *Democracy and education*, Nueva York, Macmillan, 1916 (trad. cast. de Lorenzo Luzziaga, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 2002).

- *My pedagogic creed*, en IBID, *Dewey on education*, selección, introducción y notas de Martin S. Dworkin, Nueva York, Teachers College Press, 1967, pp. 19-32 (trad. cast. en edición bilingüe de Fernando Beltrán Llavador, *Mi credo pedagógico*, León, Universidad de León, 1997).

Díaz, Elías. *Curso de Filosofía del Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1998.

- *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.
- *Filosofía y derechos humanos en el pensamiento krausista español*, texto mecanuscrito, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003.
- "Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales", *Sistema*, Núm. 125, 1995, pp. 5-22.
- *Estado de Derecho y sociedad democrática*, 9ª ed., Madrid, Taurus, 1998.
- *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- *La filosofía social del Krausismo español*, Madrid, Debate, 1989.
- *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid, Civitas, 1978.

Dixon, Bob. *Catching them young*, Londres, Pluto, 1977, 2 vol.

Dodson, Danita. "'We lived in the blank white spaces': Rewriting the paradigm of denial in Atwood's *The Handmaid's Tale*", *Utopian Studies*, Vol. 8, Núm. 2, 1997, pp 66-86.

Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

Dumarsais, César Chesnau. "Éducation", en AAVV (Diderot, Denis y D'Alambert, Jean le Rond, eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson/David/Le Breton/Durand, 1755, Vol. V, pp. 397-403.

Durkheim, Émile. *Éducation et sociologie*, introducción de Paul Faconnet, París, Félix Alcan, 1922 (trad. cast. de Janine Muls de Liarás, *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1990).

Dworkin, Gerald. "Paternalism", en AAVV (Wasserstrom, Richard, ed.), *Morality and the Law*, Belmont, Wadsworth, 1971, pp. 107-126.

Dworkin, Ronald. *Taking rights seriously*, Bristol, Duckworth, 1977 (trad. cast. de Marta Guastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1993).

Eagleton, Terry. *Literary theory. An introduction*, 2ª ed., Oxford, Blackwell, 1997 (trad. cast. de José Esteban Calderón, *Una introducción a la teoría literaria*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2004).

- *Marxism and literary criticism*, Londres, Routledge, 2002.

Easthope, Anthony. *Literary into cultural studies*, Londres, Routledge, 1991.

Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*, 11ª ed., trad. de Andrés Boglar, Barcelona, Lumen, 1993.

- *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, 3ª ed., trad. de Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1993

Eley, Geoff. *Forging democracy. The history of the left in Europe 1850-2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Eliás, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarell, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- *La sociedad cortesana, s/t*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Eliav-Feldon, Miriam. *Realistic Utopias. The imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*, París, La Découverte, 2002 (trad. cast. de Julieta Campos, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980).

Fernández, Eusebio. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Madrid, Dyckinson, 2001.

- *Filosofía Política y Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1995.
- *La obediencia al derecho*, Madrid, Civitas, 1987.
- *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid, 1984.

Ferrajoli, Luigi. "Contra los poderes salvajes del mercado: para un constitucionalismo de Derecho Privado", trad. de Miguel Carbonell, en AAVV (Carbonell, Miguel *et al*, coord.), *Estrategias y propuestas para la reforma del Estado*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 99-110.

- "¿Democracia sin Estado?", trad. de Miguel Carbonell, en AAVV (Cienfuegos, David y López, Miguel, coord.). *Estudios en homenaje a don Jorge Fernández Ruiz. Derecho constitucional y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 221-234.
- *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999.
- *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 4ª ed., trad. de Perfecto Andrés Ibáñez *et al*, Madrid, Trotta, 2000.
- *El garantismo y la filosofía del derecho*, trad. de Gerardo Pisarello *et al*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000.

Fiss, Owen, *The irony of free speech*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 (trad. de Víctor Ferreres y Jorge Malem, *La ironía de la libertad de expresión*, Barcelona, Gedisa, 1999).

- "Why the State", *Harvard Law Review*, Vol. 100, Núm. 4, Febrero de 1987, pp. 781-794.

Fitting, Peter. "Impulse or genre or neither?", *Science Fiction Studies*, Vol. 22, Núm. 2, 1995, pp. 272-281.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1977 (trad. cast. de Juan José Utrilla, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 2 v.).

- *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 (trad. cast. de Aurelio Garzón, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1988).
- "L'arrière-fable", en IBID, *Dits et écrits I. 1954-1969*, edición de Daniel Lefert y François Ewald, París, Gallimard, 1994, pp. 506-513 (trad. cast. de Isidro Herrera Baquero, "La trasfábula", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 213-221).
- "Lenguaje y literatura", en IBID, *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 63-103.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 (trad. cast. de Elsa Cecilia Frost, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2004).
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 (trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1998).

Fourier, Charles. *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, en IBID, *Œuvres complètes*, París, Librairie Sociétaire, 1845.

Francaviglia, Richard. "Main Street U. S. A: A comparison/contrast of streetscapes in Disneyland and Walt Disney World", *Journal of Popular Culture*, Vol. 15, Núm. 1, 1981, pp. 141-156.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nueva York, Verso, 2003.

Freire, Paulo. *La educación como práctica de libertad*, 39ª ed., trad. Lilian Ronzoni, Madrid, Siglo XXI, 1989.

- *Pedagogía del oprimido*, 50ª ed., trad. de Jorge Mellado, Madrid, Siglo XXI, 1997.

Friedan, Betty. *The feminine mystique*, Nueva York, Norton, 1974 (trad. cast. de Carlos R. de Dampierre, *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, 1965).

Friedman, Milton. "The social responsibility of business is to increase its profits", *The New York Times Magazine*, 13 de septiembre de 1970, pp. 33 y 122-126.

Fromm, Erich. "Afterword", en Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Nueva York, The New American Library, 1961, pp. 257-267.

- *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, trad. de Florentino Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Frye, Northrop. *Anatomy of criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (trad. cast. de Edison Simons, *Anatomía de la crítica*, Caracas, Monte Avila, 1991).

Fukuyama, Francis. "The end of History?", *National Interest*, Núm. 16, Verano de 1989, pp. 3-18.

Gadamer, Hans-George. *Verdad y método*, 7ª ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1997.

Gallie, Walter Bryce. *Philosophy and the historical understanding*, Londres, Chatto & Windus, 1964.

Galton, Francis. *Inquiries into the Human Faculty*, Nueva York, Macmillan, 1883.

Gandler, Stefan. "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Sobre el concepto de historia en Walter Benjamin", *Fénix. Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. III, Núm. 3, Julio/Agosto/Septiembre de 2006, pp. 1-45.

Gans, Herbert. *Popular culture and high culture. An analysis and evaluation of taste*, edición revisada, Nueva York, Basic Books, 1999.

García Pelayo, Manuel. *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1987.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de Filosofía Política*, Barcelona, Paidós, 1999.

Garrido, Miguel Ángel. *Nueva introducción a la teoría de la literatura*, Madrid, Síntesis, 2000.

Garzón Valdés, Ernesto. "Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas", *Doxa*, Núm. 14, 1993, pp. 77-95.

- "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", *Doxa*, Núm. 5, 1998, pp. 155-173.

Geoghegan, Vincent. "Remembering the future", *Utopian Studies*, Vol. 1, Núm. 2, 1990, pp. 52-68.

- *Utopianism and Marxism*, Londres, Methuen, 1987.

Giner de los Ríos, Francisco. *Estudios sobre educación*, Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1922.

Giroux, Henry. "Animating youth: the Disnification of children's culture", *Socialist Review*, Vol. 24, Núm. 3, 1995, pp. 23-55.

Godwin, William. *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, Londres, Robinson, 1793, 2 vol.

- *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature*, Londres, John Anderson, 1823.

Gómez, Fernando. *Good places and non-places in colonial Mexico. The figure of Vasco de Quiroga (1470-1565)*, Lanham, University Press of America, 2001.

Gómez Romero, Luis. *El tiempo de los débiles. Garantismo y literatura*, México, Escuela Libre de Derecho/Porrúa/Universidad Carlos III de Madrid, 2008.

- "Orwell y la revolución social. Instrucciones en clave de fábula para domar al pequeño totalitario que todos llevamos dentro", *Lex. Difusión y análisis*, Núm. 102, Diciembre de 2003, pp. 7-30.

González Amuchastegui, Jesús. *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, Defensoría del Pueblo, Bogotá, 2001.

- *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 1989.
- "Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 101, 1991, pp. 123-135.

González García, José María. *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.

Goode, John. "William Morris and the dream of revolution", en AAVV (Lucas, John, ed.), *Literature and Politics in the Nineteenth Century*, Londres, Methuen, 1971 pp. 221-280.

Goodwin, Barbara. "Economic and social innovation in Utopia", en AAVV (Alexander, P. y Gill, R., eds.), *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984, pp. 69-83.

- *Using political ideas*, 4ª ed., Chichester, John Wiley & Sons, 2005 (trad. cast. de la 2ª ed. de Enrique Lynch, *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1993).
- "Utopia defended against the liberals", *Political Studies*, Vol. 28, Núm. 3, 1980, pp. 384-400.

Goodwin, Barbara y Taylor, Keith. *The politics of Utopia. A study in theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1982.

Gracián, Baltasar. *Agudeza y Arte de Ingenio*, Madrid, Castalia, 1988.

Graff, Ann-Barbara. "'Administrative nihilism': evolution, ethics and Victorian satire", *Utopian Studies*, Vol. 12, Núm. 2, 2001, pp. 33-52.

Gramsci, Antonio. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Roma, Riuniti, 1991.

Grassi, Giacomo. *Utopia morale e utopia politica*, Florencia, D'Anna, 1980.

Gray, John. "On the contestability of social and political concepts", *Political Theory*, Vol. 5, Núm. 3, Agosto de 1977, pp. 331-348.

- *Liberalism*, 2ª ed., Oxford, Open University Press, 2002 (trad. cast. de María Teresa de Mucha, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994).

Gruppi, Luciano. *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972.

Guastini, Riccardo. *Estudios de Teoría Constitucional*, trad. y edición de Miguel Carbonell, Fontamara/Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Guthrie, William Keith Chambers. *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 6 vol.

Gutmann, Amy. "Children, paternalism and education: A liberal argument", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, Núm. 4, 1980, pp. 338-358.

- *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, trad. de Águeda Quiroga, Barcelona, Paidós, 2001.

Habermas, Jürgen. "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en IBID, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 2ª ed., trad. de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1991, pp. 57-134.

- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de Antoni Domènech, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- "Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?", en IBID, *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1991, pp 251-288.

Haksar, Vinit. *Equality, liberty and perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John. *The Federalist Papers*, edición de Clinton Rossiter, Nueva York, New American Library, 1961 (trad. cast. de Gustavo R. Velasco, *El federalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).

Hannon, Patricia. *Fabulous identities. Women's fairy tales in seventeenth-century France*, Ámsterdam, Rodopi, 1998.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (trad. cast. de Alcira Bixio, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002).

Harrington, James. *A Discourse upon this saying: The Spirit of the Nation is not yet to be trusted with Liberty; lest it introduce Monarchy, or invade the Liberty of Conscience*, en IBID, *The political works of James Harrington*, edición de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 736-745.

Harries, Elizabeth Wanning. *Twice upon a time. Women writers and the history of the fairy tale*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Harris, Marvin. *Cows, pigs, wars and witches. The riddles of culture*, Vintage, Nueva York, 1989 (trad. cast. de Juan Oliver Sánchez Fernández, *Vacas, credos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 2001).

Hart, Herbert Lionel Adolphus. "Positivism and the separation of Law and Morals", *Harvard Law Review*, Vol. 71, Núm. 4, 1958, pp. 593-629.

- *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- *The concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1972 (trad. cast. de Genaro R. Carrió, *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998).

Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972 (trad. cast. de José Vergara, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1985).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

- *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J. L. Vermal, Madrid, Edhasa, 1999.

Held, David. *Modelos de democracia*, 2ª ed., trad. de Teresa Alberó, Madrid, Alianza, 2001.

Heller, Ágnes. *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona, Península, 1984.

Heller, Herman. "¿Estado de Derecho o dictadura?", en IBID, *Escritos políticos*, trad. de Salvador Gómez de Arceche, Madrid, Alianza, 1985, pp. 283-301.

Hernández, Francesc J., Beltrán, José y Marrero, Adriana. *Teorías sobre sociedad y educación*, 2ª ed., Valencia, Tirant Lo Blanch, 2005.

Hillegas, Mark. *The future as a nightmare. H. G. Wells and the anti-utopians*, New York, Oxford University Press, 1967.

Hitler, Adolf. *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, 1940 (trad. cast. parcial de Alberto Saldivar, *Mi Lucha*, México, Diana, 1963).

Hobbes, Thomas. *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*, en IBID, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edición de Sir William Molesworth, Londres, Bohn, 1840, Vol. VI, pp. 161-418.

- *El Ciudadano*, edición y traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Debate/CSIC, 1993.

- *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, edición e introducción de C. B. Macpherson, Londres, Penguin, 1985 (trad. cast. de Manuel Sánchez Sarto, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001).

Hodgson, Douglas. "The international right to education and education concerning human rights", *The International Journal of Children's Rights*, Vol. 4, Núm. 3, 1996, pp. 237-262.

Hohfeld, Wesley Newcomb. "Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning", *Yale Law Journal*, Vol. 23, Núm. 1, 1913-1914, pp. 16-59 (trad. cast. de Genaro Carrió, *Conceptos jurídicos fundamentales*, México, Fontamara, 1997).

Hollindale, Peter. "Ideology and the children's book", en AAVV (Hunt, Peter, ed.), *Literature for children. Contemporary criticism*, Londres, Routledge, 1992, pp. 18-40.

- "The last dragon of Earthsea", *Children's Literature in Education*, Vol. 34, Núm. 3, Septiembre de 2003, pp. 183-193.

Howe, Irving. "The fiction of Anti-Utopia", en AAVV (Howe, Irving, ed.), *Orwell's Nineteen Eighty-Four: Texts, Sources, Criticism*, 2ª ed., New York, Harcourt, 1982, pp. 303-309.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896.

- *An enquiry concerning the principles of morals*, en IBID, *Enquiries concerning the human understanding and the principles of morals*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 167-323 (trad. cast. de Carlos Mellizo, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993).

Hunt, Peter. *An introduction to children's literature*, Oxford, Oxford University Press, 1994

- *Criticism, theory and children's literature*, Oxford, Blackwell, 1992.

Hunt, Peter y Lenz, Millicent. *Alternative worlds in fantasy fiction*, Londres, Continuum, 2003.

Hunter, Lynette. *George Orwell. The search of a voice*, Milton Keynes, Open University Press, 1984.

Huntington, John. "Utopian and anti-utopian logic: H. G. Wells and his sucesors", *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, pp. 122-147.

Hurka, Thomas. *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*, Nueva York, HarperCollins, 2004 (trad. cast. de C. A. Jordana, *La Filosofía Perenne*, Barcelona, Edhasa, 1997).

Iglesias Santos, Montserrat. *La lógica del campo literario y el problema del canon*, Valencia, Episteme/Colectivo Eutopías, 1997.

Ihering, Rudolf von. *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz. Eine Weihnachtsgabe für das juristische publikum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (trad. cast. de Tomás A. Banzhaf, *Bromas y veras en la ciencia jurídica: un presente navideño para los lectores de obras jurídicas*, Madrid, Civitas, 1987).

- *La lucha por el derecho*, en IBID, *Estudios jurídicos*, trad. de Adolfo González Posada, Atalaya, Buenos Aires, 1947, pp. 163-246.

Illich, Ivan. *Deschooling society*, Londres, Calder & Boyars, 1974 (trad. cast. de Gerardo Espinoza *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985).

- "The deschooled society", en AAVV (Buckman, Meter, ed.), *Education without schools*, Londres, Condor, 1973, pp. 9-19.

Ingle, Stephen. *George Orwell. A political life*, Manchester University Press, 1994.

- *Socialist thought in imaginative literature*, Nueva Jersey, Rowman & Littlefield, 1979.

Jackson, Rosemary. *Fantasy. The literature of subversion*, Londres, Routledge, 1988.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1996

James, William, *Pragmatism*, Nueva York, Meridian, 1974 (trad. cast. de Luis Rodríguez Aranda, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Barcelona, Folio, 2002).

- "The moral philosopher and the moral life", *International Journal of Ethics*, Vol. 1, Núm 3, 1891, pp. 330-354.

Jameson, Fredric. *Archaeologies of the Future. The Desire called Utopia and other Science Fictions*, Londres, Verso, 2007.

- *Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- "Of islands and trenches: naturalization and the production of the utopian discourse", *Diacritics*, Vol. 7, Núm. 2, Verano de 1977, pp. 2-21.
- *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Londres, Verso, 1991.
- "Progress versus Utopia; or, Can we imagine the future?", *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, pp. 147-158.
- "Radical fantasy", *Historical materialism*, Vol. 10, Núm. 4, 2002, pp. 273-280.
- *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Londres, Routledge, 1986.
- *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

Jaume, Lucien. *Les Déclarations des Droits de l'Homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989.

Jares, Xesús. *Educación y derechos humanos. Estrategias didácticas y organizativas*, 2ª ed., Madrid, Popular, 2002.

Jiménez-García, Antonio. *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1992.

Johnson, Sharon P. "The toleration and erotization of rape: Interpreting Charles Perrault's *Le Petit Chaperon Rouge* within Seventeenth and Eighteenth Century French Jurisprudence", *Women Studies*, Vol. 32, Núm. 3, 2003, pp. 325-352.

Junquera, Rafael. "La fundamentación de los derechos humanos: un intento de sistematización", *Derecho y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año VII, Núm. 11, enero/diciembre de 2002, pp. 399-430.

Kant, Immanuel. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. de Agapito Maestre et al, Madrid, Cátedra, 2005.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2002.
- *Pedagogía*, trad. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Akal, Madrid, 2003.

Kateb, George. *Utopia and its enemies*, Nueva York, Schocken, 1972.

Kautsky, Karl. *Thomas More und seine Utopie*, Berlín, J. H. W. Dietz, 1973.

Karp, Andrew. "Utopian tension in L. Frank Baum's *Oz*", *Utopian Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1998, pp. 103-121.

Kelsen, Hans. *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, trad. de Juan Ruiz Manero et al, Madrid, Debate, 1988.

- *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., trad. de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Madrid, Guadarrama, 1977.
- *La garantía jurisdiccional de la Constitución (la justicia constitucional)*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- *Teoría general del derecho y del estado*, 2ª ed., trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Kleg, Milton. *Hate, prejudice and racism*, Albany, State University of New York, 1993.

Klitgaard, Robert E. *Controlling corruption*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Kolakowski, Leszek. "El significado del concepto 'izquierda'", en IBID, *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970, pp. 155-177.

- *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 1985, 3 vol.
- Kohlberg, Lawrence. *The philosophy of moral development*, Nueva York, Harper & Row, 1981.
- Komenský (Comenius), Jan Amos. *Visible World, or A Picture and Nomenclature of All the Chief Things that are in the World; and of Mens Employments therein*, trad. inglesa de Charles Hoole, Londres, J. Kirton, 1659.
- Kuhn, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*, 2ª ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1970 (trad. de Agustín Contin, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).
- Kumar, Krishan. "The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy", *Theory and Society*, Vol. 21, Núm. 3, Junio de 1992, pp. 309-356.
- *Utopia and anti-utopia in modern times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.
- Kundera, Milan. *El arte de la novela*, trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (trad. cast. de Carme Castells, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Landa, Ishay. "Slaves of the Ring: Tolkien's political unconscious", *Historical materialism*, Vol. 10, Núm. 4, 2002, pp. 114-133.
- Laporta, Francisco. *Entre el derecho y la moral*, 2ª ed., México, Fontamara, 1995.
- Le Guin, Ursula K. *Earthsea revisoned*. Cambridge, Children's Literature New England/Green Bay Publications, 1993.
- Le Roy, Gaylord. "A. F. 632 to 1984", *College English*, Vol. 12, Núm. 3, Diciembre de 1950, pp. 135-138.
- Lenin, V. I. *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
- *El Estado y la Revolución*, Barcelona, Planeta/DeAgostini, 1996.
- Letemendia, V. C. "Revolution on *Animal Farm*: Orwell's neglected commentary", *Journal of Modern Literature*, Vol. XVIII, Núm. 1, Invierno de 1992, pp. 127-137.
- Levitas, Ruth. "New Right Utopias", *Radical Philosophy*, Vol. 39, 1985, pp. 2-9.
- *The concept of utopia*, Londres, Philip Allan, 1990.
- Lichtheim, George. *Los orígenes del socialismo*, trad. de Carlos Piera, Barcelona, Anagrama, 1970.
- Littlefield, Henry. "The Wizard of Oz: Parable on populism", *American Quarterly*, Vol. 16, Núm. 1, Primavera de 1964, pp. 47-58.
- Levinson, Meira. *The demands of liberal education*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Lewis, Clive Staples. *Of this and other worlds*, edición de Walter Hooper, Londres, Collins, 1982 (trad. cast. de Amado Diéguez Rodríguez, *De este y otros mundos. Ensayos sobre literatura fantástica*, Barcelona, Alba Editorial, 2004).
- Locke, John. *An essay concerning human understanding*, edición con introducción, aparato crítico y glosario de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975 (trad. cast. de Edmundo O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994).
- *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, en IBID, *Two treatises of government*, edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 265-428 (trad. cast. de Carlos Mellizo, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2003).

- *The educational writings of John Locke*, introducción y notas de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, trad. de Francisco Duque y Giannina Bertarelli, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970.
- Lurie, Alison. *Don't tell the grown-ups. Subversive children's literature*, Londres, Bloomsbury, 1990.
- Mabille, Pierre. *Le merveilleux*, París, Les Éditions des Quatre Vents, 1946.
- Macedo, Stephen. "Liberal civic education and religious fundamentalism: The case of God v. John Rawls?", *Ethics*, Vol. 105, Núm. 3, 1995, pp. 468-496.
- Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en IBID, *Tutte le opere di Nicolo Machiavelli, cittadino et segretario fiorentino, divisi en V parti, et di nuovo con somma accuratezza ristampate*, s/l, s/e, 1550, tercera parte (trad. cast. de Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2003).
- *Il principe* en IBID, *Tutte le opere di Nicolo Machiavelli, cittadino et segretario fiorentino, divisi en V parti, et di nuovo con somma accuratezza ristampate*, s/l, s/e, 1550, segunda parte (trad. cast. de Miguel Ángel Granada, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2003).
- MacIntyre, Alasdair. "The essential contestability of some social concepts", *Ethics*, Vol. 84, Núm. 1, 1973, pp. 1-9.
- Mahdi, Muhsin. "The sources of Galland's *Nuits*", en AAVV (Marzolph, Ulrich, ed.), *The Arabian Nights Reader*, Detroit, Wayne State University Press, 2006, pp. 122-136.
- Mander, Mary, "Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies: a critique", *European Journal of Communications*, Vol. 2, Núm. 4, 1987, pp. 427-453.
- Manderson, Desmond. "From hunger to love. Myths of source, interpretation and constitution of law in children's literature", *Law and literature*, Vol. 15, Núm. 1, 2003, pp. 87-141.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía. Introducción a una sociología del conocimiento*, trad. de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Manuel, Frank y Manuel, Fritzie. *Utopian thought in the Western world*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- Marcuse, Herbert. *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, 2ª ed., Londres, Routledge, 2002 (trad. cast. de Antonio Elorza, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1999).
- *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Londres, Penguin, 1970.
- Mariás, Javier. "Epílogo: Lo que no sucede y sucede", en IBID, *Mañana en la batalla piensa en mí*, Madrid, Suma de Letras, 2004, pp. 415-420.
- Marin, Louis. *Utopies: Jeux d'espaces*, París, Minuit, 1973.
- Martínez García, Jesús Ignacio. *La imaginación jurídica*, Madrid, Debate, 1992.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1981.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, 3 vol.
- *On Literature and Art*, Moscú, Progress Publishers, 1976.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle. *Historia de las teorías de la comunicación*, trad. de Antonio López Ruiz y Fedra Egea, Barcelona, Paidós, 1997.
- Meehan, Eileen. "Holy commodity fetish, Batman! The Political Economy of a commercial intertext", en AAVV (Pearson, Roberta y Uricchio, William, eds.), *The many lives of Batman. Critical approaches to a superhero and his media*, Nueva York, Routledge, 1991, pp. 47-65.
- Mill, James. *Essays on I. Government, II. Jurisprudence, III. Liberty of the Press, IV. Prisons and Prison Discipline, V. Colonies, VI. Law of Nations, and VII. Education, reprinted, by permission, from the Supplement to the Encyclopædia Britannica*, Londres, J. Innes, 1828.

Mill, John Stuart. *On liberty*, en IBID, *On liberty and other essays*, edición, introducción y notas de John Gray, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 1-128 (trad. cast. de Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2001).

- "The Gorgias", en IBID, *The collected works of John Stuart Mill. Essays on Philosophy and the Classics*, edición de J. M. Robson e introducción de F. E. Sparshott, Toronto, University of Toronto Press/Routledge, 1978, Vol. XI, pp. 97-150.
- "State of Ireland", *Hansard Commons*, 12 de marzo de 1868, pp. 1516-1532.

Millett, Kate. *Sexual politics*, Londres, Rupert Hart-Davis, 1971 (trad. cast. de Ana María Bravo García, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995).

Meyer-Bisch, Patrice. *La culture démocratique: un défi pour les écoles*, París, UNESCO, 1995.

Montaigne, Michel de. *Essais*, edición de Pierre Michel, París, Gallimard, 1995, 3 vol. (trad. cast. de Almudena Montojo, *Ensayos completos*, Barcelona, Cátedra, 2003).

Montesquieu. *De l'esprit des lois*, en IBID, *Œuvres de Monsieur de Montesquieu, nouvelle édition, revue, corrigée & considérablement augmentée par l'auteur*, Londres, Nourse, 1767, 2 vol. (trad. cast. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2000).

- *Lettres Persanes*, edición de Paul Vernière, París, Garnier, 1980.

Morris, William. "Art and socialism", en IBID, *Political Writings of William Morris*, edición e introducción de A. L. Morton, Londres, Lawrence & Wishart, 1973, pp 109-133.

- *Political writings. Contributions to Justice and Commonweal 1883-1890*, ed. de Nicholas Salmon, Bristol, Thoemmes, 1994.

Morton, Arthur Leslie. *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952.

Moylan, Tom. *Demand the impossible. Science fiction and the utopian imagination*, Nueva York, Methuen, 1986.

- *Scraps of the untainted sky. Science fiction, utopia, dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000.
- "The locus of hope: Utopia versus Ideology", *Science Fiction Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1982, pp. 159-167.

Muguerza, Javier. "Razón, utopía y disutopía", *Doxa*, Núm. 3, 1986, pp. 159-190.

Mussolini, Benito. "La dottrina del fascismo", en IBID, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, Milán, Ulrico Hoepli, 1934, pp. 67-96.

- "Stato, anti-stato, e fascismo", en IBID, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, cit., vol. II, pp. 291-298.

Nair, Sami. *El imperio frente a la diversidad del mundo*, trad. de Sara Barceló y María Cordon, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003.

Newman, James. *Videogames*, Londres, Routledge, 2004.

Nino, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. cast. de Rolando Tamayo, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991).

Nussbaum, Martha. *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006 (trad. cast. de Albino Santos Mosquera y Ramón Vilà Vernis, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2006).

- *Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law*, Princeton, Princeton University Press, 2004 (trad. cast. de Gabriel Zadunaisky, *El Ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006).
- *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, trad. de Carlos Gardini, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

- *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
  - *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast. de Antonio Ballesteros, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995).
- Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- O'Neill, Onora. *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.
- Ong, Walter. *Orality and literacy. The technologizing of the word*, Londres, Methuen, 1982 (trad. cast. de Angélica Scherp, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002).
- Ortega y Gasset, José. "Sobre el fascismo", en IBID, *Obras Completas*, Madrid, Santillana/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 608-615.
- Orwell, Sonia y Angus, Ian (eds.). *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, Boston, Godine, 2000, 4 vol.
- Owen, Robert. *A New View of Society and other writings*, introducción de John Butt, Londres, Dent, 1977.
- Palacios, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Madrid, CERMI/CINCA, 2008.
- Palacios, Agustina y Romañach, Javier. *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Madrid, Diversitas/AIES, 2006.
- Paine, Thomas. *Common Sense*, en IBID, *Common Sense, Rights of Man and other essential writings of Thomas Paine*, Nueva York, Signet, 2003, pp 3-68.
- Parrinder, Patrick. "Entering dystopia, entering Erehwon", *Critical Survey*, Vol. 15, Núm. 5, Enero de 2005, pp. 6-21.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- "La búsqueda del presente", *Vuelta*, Año XV, Número 170, enero de 1991, pp. 10-14.
- Pearce, Joseph. *Tolkien: Man and Myth. A Literary Life*, San Francisco, Ignatius, 1998 (trad. cast. de Estela Gutiérrez Torres, *Tolkien: Hombre y Mito*, Barcelona, Minotauro, 2003).
- Pearce, Robert. "Animal Farm", *History Today*, Vol. 55, Núm. 8, Agosto de 2005, pp. 47-53.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado, 1999.
- *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
  - *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Madrid, Dykinson, 2002.
  - "La educación en valores, una asignatura imprescindible", *El País*, 22 de noviembre de 2004, p. 16.
  - *Lecciones de derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 2004.
  - *Libertad, poder, socialismo*, Madrid, Civitas, 1978.
- Pérez Luño, Antonio Enrique. *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, 8ª ed., Madrid, Tecnos, 2003.
- *La seguridad jurídica*, Barcelona, Ariel, 1991.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (trad. cast. de Antoni Domènech, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999).

Pettman, Ralph et al. *ABC: la enseñanza de los derechos humanos. Actividades prácticas para escuelas primarias y secundarias*, 2ª ed., Nueva York/Ginebra, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2004.

Piaget, Jean. *El criterio moral en el niño*, trad. de Nuria Vidal, Barcelona, Fontanella, 1971.

- *Seis estudios de psicología*, trad. de Nuria Petit, Barcelona, Ariel, 1988.

Piercy, Marge. "Telling stories about stories", *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 4, 1994, pp. 1-3.

Platón. *Fedón*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997, pp. 24-142.

- *Gorgias*, en IBID, *Diálogos*, trad. de J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1992, Vol. II, pp. 23-145.

- *Las Leyes*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, Vol. VIII y IX.

- *Menón*, en IBID, *Diálogos*, trad. de F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1992, Vol. II, pp. 283-337.

- *República*, en IBID, *Diálogos*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992, Vol. IV.

- *Teeteto o sobre la ciencia*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

Pocock, John. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. cast. de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002).

Popper, Karl. *The open society and its enemies*, 5ª ed. (Golden Jubilee Edition), Londres, Routledge, 1995 (trad. cast. de Eduardo Loedel, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2002).

- "Utopia and Violence", *The Hibbert Journal*, Vol. XLVI, 1947-1948, pp. 109-116.

Posner, Richard. *Law and literature*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*, trad. de María Lourdes Ortiz, Madrid, Fundamentos, 1987.

Radbruch, Gustav. *Arbitrariedad legal y derecho suprallegal*, trad. de María Isabel Azareto de Vázquez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1962.

Ramiro Avilés, Miguel Ángel. "A vueltas con el paternalismo jurídico", *Derechos y Libertades*, Núm. 15, Junio de 2006, pp. 211-256.

- "Ideología y utopía: una aproximación a las conexiones entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal", *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 128, Abril/Junio de 2005, pp. 87-128.

- "La función y actualidad del pensamiento utópico (respuesta a Cristina Moreneo)", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXI, 2004, pp. 439-460.

- "Prólogo a la edición castellana: A vueltas con el moralismo legal", en Hart, H. L. A., *Derecho, libertad y moralidad. Las conferencias Harry Camp en la Universidad de Stanford*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 9-88.

- "Una aproximación a los diferentes modelos de sociedad ideal", *Qi. Revista de pensamiento, cultura y creación*, Núm. 3, 2000, pp. 33-47.

- *Utopía y derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

Ramón Díaz, María del Carmen. "Las hadas modernas en el cuento clásico francés escrito por mujeres: ¿personaje o autor?", *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, Núm. 16, 2005, pp. 95-107.

Rawls, John. *A theory of justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1999 (trad. cast. de la primera edición de María Dolores González, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).

- "Justice as Fairness", *The Philosophical Review*, Vol. 67, Núm. 2, Abril de 1958, pp. 164-194.

- *Justice as fairness. A restatement*, ed. de Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2003 (trad. cast. de Andrés de Francisco Díaz, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002).
- "Kantian constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, Vol. 77, Núm. 9, Septiembre de 1980, pp. 515-572.
- *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 2005 (trad. cast. de Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- *The law of peoples with "The idea of public reason revisited"*, Cambridge, Harvard University Press, 2002 (trad. cast. de Hernando Valencia Villa, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001).

Raz, Joseph. *The morality of freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Reardon, Betty A. *La tolerancia, umbral de la paz. Guía didáctica de educación para la paz, los derechos humanos y la democracia*, París, UNESCO, 1994.

Rhodes, R. A. W. "The new governance: governing without government", *Political Studies*, Vol. 44, Núm. 3, 1996, pp. 652-667

Richards, Jeffrey. *Happiest days. The public schools in English Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1988.

Ricœur, Paul. *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1986.

- *Ideología y utopía*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1997.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
- *La metáfora viva*, 2ª ed., trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001.
- *Temps et récit*, París, Seuil, 1983/1985, 3 v. (trad. cast. de Agustín Neira, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 1998/1999).

Ríos Carratala, Juan Antonio. "La narrativa breve en España (siglos XVIII y XIX)", en AAVV (Alonso Hernández, José Luis; Gosman, Martín y Rinaldi, Rinaldo, eds.), *La nouvelle romane (Italia-France-España)*, Ámsterdam, Rodopi, 1993, pp. 99-114.

Robinson, Orrin. "Does sex breed gender? Pronominal reference in the Grimm's fairy tales", *Marvels & Tales*, Vol. 21, Núm. 1, 2007, pp. 107-123.

Rocco, Alfredo. *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato Liberale allo Stato Fascista*, La Voce, Roma, 1927.

Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín. *La razón de los derechos. Perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1995.

Rodríguez Uribe, José Manuel. *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 1999.

Roemer, Kenneth M. *Utopian audiences. How readers locate Nowhere*, Boston, University of Massachusetts Press, 2003.

Rorty, Richard. *Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Sussex, Harvester, 1982 (trad. cast. de José Miguel Esteban Cloquell, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996).

- *Contingency, irony, and solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast. Alfredo Eduardo Sinnot, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991).

Rose, Jacqueline. *States of fantasy*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

- *The case of Peter Pan, or the impossibility of children's fiction*, edición revisada, Londres, Macmillan, 1994.

Rosenau, James. "Governance in the Twenty-First Century", *Global Governance*, Vol. 1, Núm. 1, 1995, pp. 13-43

Ross, Alf. *¿Por qué democracia?*, trad. de Roberto J. Vernengo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

- *Sobre el derecho y la justicia*, trad. de Genaro R. Carrió, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1994.

Rosselli, Carlo. *Socialismo liberal*, trad. de Diego Abad de Santillán, Madrid, Pablo Iglesias, 1991.

Rotenstreich, Nathan. "The idea of historical progress and its assumptions", *History and Theory*, Vol. 10, Núm. 2, 1971, pp 197-221.

Rotterdam, Erasmo de. *De la civilidad en las maneras de los niños*, 2ª ed. bilingüe, trad. de Agustín García Calvo, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/Centro de Investigación y Documentación Educativa, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social; ou, Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762 (trad. cast. de Mauro Armíño, *Del contrato social o principios de derecho político*, Madrid, Alianza, 2000).

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en IBID, *Œuvres complètes avec les notes de tous les commentateurs*, París, Dalibon, 1826, Vol. I, pp. 211-392.
- *Émile, ou de l'éducation*, en IBID, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec les notes de tous les commentateurs*, París, Dalibon, 1826, Vol. III-V (trad. cast. de Mauro Armíño, *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza, 2005).
- *Les rêveries du promeneur solitaire*, en IBID, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau avec des notes historiques*, París, Alexandre Houssiaux, 1852, Vol. I, pp. 401-455 (trad. cast. de Mauro Armíño, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 1998).

Russell, David. *Literature for children. A short introduction*, 5ª ed., Boston, Pearson, 2005.

Ruyer, Raymond. *L'utopie et les utopies*, París, Presses Universitaires de France, 1950.

Saavedra Fajardo, Diego. *Idea de un príncipe cristiano representado en cien empresas*, reproducción facsimilar de la edición milanesa de 1642, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1985.

Sabato, Ernesto. *La resistencia*, Barcelona, Seix Barral, 2000.

Sabine, George. *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Said, Edward. *Culture and imperialism*, Londres, Vintage, 1994 (trad. cast. de Nora Catelli, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996).

- *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1979 (trad. cast. de María Luisa Fuentes, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990).

Saint-Simon, Claude-Henri de. *Catéchisme des industriels. Premier cahier*, en Saint-Simon, Claude-Henri de y Enfantin, Barthélémy-Prosper, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés et précédées de deux notices historiques*, Aalen, Otto Zeller, 1964, Vol. XXXVII, pp. 3-71.

- *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*, París, Adrien Égron, 1814.
- *Nouveau Christianisme, Dialogues entre un conservateur et un novateur*, París, Bossange, 1825.

San Agustín. *Confesiones*, trad. de Eugenio Ceballos, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Sánchez Ferriz, Remedios y Jimena Quesada, Luis. *La enseñanza de los derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1995.

Sandel, Michael. *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Sargent, Lyman Tower. "A note on the other side of human nature in the utopian novel", *Political theory*, Vol. 3, Núm. 1, Febrero de 1975, pp. 88-97.

- "Authority and Utopia: Utopianism in political thought", *Polity*, Vol. 14, Núm. 4, 1982, pp. 565-584.

- "The three faces of utopianism", *The Minnesota Review*, Vol. 7, Núm. 3, 1967, pp. 222-231.
- "The three faces of utopianism revisited", *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 1, 1994, pp. 1-38.
- "Utopia - The problem of definition", *Extrapolation*, Vol. 16, Núm. 2, 1975, pp. 137-148.
- "William Morris and the anarchist tradition", en AAVV (Boos, Florence y Silver, Carole, eds.), *Socialism and the literary artistry of William Morris*, Columbia, University of Missouri Press, 1990, pp. 61-73.

Sargisson, Lucy. *Contemporary feminist utopianism*, Londres, Routledge, 1996.

Sartori, Giovanni. *Homo videns: la sociedad teledirigida*, 6ª ed., trad. de Ana Díaz Soler, Madrid, Taurus, 2003.

- *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González y María Cristina Pestellini, Taurus, 2003.

Sassoon, Donald. *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Nueva York, New Press, 1996.

Sauca, José María. *La enseñanza de la fundamentación de los derechos humanos. Conferencia dictada en las Primeras Jornadas Internacionales de Educación en Derechos Humanos, el 21 de septiembre de 1998 en la Ciudad de México, D. F.*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, México, 2001.

Savater, Fernando. *El contenido de la felicidad*, Madrid, Aguilar, 2002.

- *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997.
- *La infancia recuperada*, Madrid, Alianza, 1999.

Schaff, Adam. *Le marxisme et l'individu. Contribution a la philosophie marxiste de l'homme*, Paris, Librairie Armand Colin, 1968.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2002.

Schofield, Malcolm. "The Noble Lie", en AAVV (Ferrari, G. R. F., ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 138-164.

Seifert, Lewis Carl. *Fairy Tales, Sexuality, and Gender in France, 1690-1715. Nostalgic Utopias*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Settala, Lodovico. *Della Ragion di Stato*, en AAVV (Caramella, Santino y Croce, Benedetto, eds.), *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza, 1930, pp. 43-141 (trad. cast. de Carlo Arienti, *La Razón de Estado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988).

Sheridan, Guillermo. "Armagedón interruptus", *Letras libres*, México, Núm. 13, enero de 2000, pp. 90-91.

Skinner, Frederic Burrhus. *The shaping of a behaviorist. Part two of an autobiography*, Nueva York, Knopf, 1979.

Skinner, Quentin. *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

- "The paradoxes of political liberty", en AAVV (McMurrin, S., ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City/Cambridge, University of Utah Press/Cambridge University Press, 1986, Vol. VII, pp. 225-250.
- *Visions of politics II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Sozialdemokratische Partei Deutschlands. *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Außerordentlichen Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands in Bad Godesberg vom 13 bis 15 November 1959*, Bonn, Friedrich Ebert Stiftung, 1959.

Spencer, Herbert. *Man versus the State*, Londres, Williams and Northgate, 1885.

- *Social statics: or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, Londres, Chapman, 1851.

Stillman, Peter, y Johnson, Anne. "Identity, complicity and resistance in *The Handmaid's Tale*", *Utopian Studies*, Vol. 5, Núm. 2, 1994, pp. 70-86.

Sutherland, Robert D. "Hidden persuaders: political ideologies in literature for children", *Children's literature in education*, Vol. 16, Núm. 3, 1985, pp. 153-157.

Sunstein, Cass. "Beyond republican revival", *Yale Law Journal*, Vol. 97, Núm. 8, Julio de 1988, pp. 1539-1590.

Suvin, Darko. "Considering the sense of 'Fantasy' or 'Fantasy Fiction': An effusion", *Extrapolation*, Vol. 41, Núm. 3, 2000, pp. 209-247.

- "Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and a plea", *Studies in the Literary Imagination*, Vol. 6, Núm. 2, Otoño de 1973, pp. 121-145.
- "Locus, horizon and orientation: the concept of possible worlds as a key to utopian studies", *Discours social/Social discourse*, Vol. 1, Núm. 1, 1988, pp. 87-108.
- "Novum is as Novum does", en AAVV (Sayer, Karen y Moore, John), *Science fiction, critical frontiers*, Londres, Macmillan, 2000, pp. 3-22.
- "On the poetics of the science fiction genre", *College English*, Vol. 34, Núm. 3, 1972, pp. 372-383.
- "The SF novel as epic narration. For a fusion of 'formal' and 'sociological' analysis", en IBID, *Positions and Presuppositions in Science Fiction*, Kent, Kent State University Press, 1988, pp. 74-85.
- "Utopianism from orientation to agency: What are we intellectuals under post-fordism to do?", *Utopian Studies*, Vol. 9, Núm. 2, 1998, pp. 162-190.

Talmon, Jacob Leib. *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, Praeger, 1960 (trad. cast. de Manuel Cardenal Iracheta, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956).

- *Political Messianism. The Romantic Phase*, Nueva York, Praeger, 1961 (trad. cast. de Antonio Gobernado, *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar, 1960).

Tamir, Yael. "Whose education is it anyway", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 24, Núm. 2, 1990, pp. 161-170.

Tanghe, Fernand. *Le droit au travail entre histoire et utopie. 1789- 1848- 1989: de la répression de la mendicité à l'allocation universelle*, Bruselas, Institut Universitaire Européen/Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989.

Tatar, Maria. *The hard facts of the Grimm's fairy tales*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Taylor, Alfred Edward. *Socrates*, Edinburgh, Meter Davies Limited, 1932.

Taylor, Charles. *The ethics of authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Taylor, Quentin P., "Money and politics in the Land of Oz", *The Independent Review*, Vol. IX. Núm. 3, Invierno de 2005, pp. 413-426.

tenBroek, Jacobus. "The right to live in the world: the disabled in the law of torts", *California Law Review*, Vol. 54, Núm. 2, 1966, pp. 841-919.

Texter, Douglas W. "'A funny thing happened on the way to the dystopia': the culture industry's neutralization of Stephen King's *The Running Man*", *Utopian Studies*, Vol. 18, Núm. 1, 2007, pp. 43-72.

Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

Thompson, Dennis. *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, trad. de Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1999.

Thompson, Edward Palmer. *William Morris. Romantic to revolutionary*, Londres, Merlin, 1996.

Thompson, Stith. *The folktale*, Nueva York, Dryden Press, 1946.

Thwaite, Ann. A. A. *Milne. His life*, Londres, Faber & Faber, 1990.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, París, Pagnerre, 1848, 4 vol. (trad. cast. de Dolores Sánchez de Aleu, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1985).

Todorov, Tzvetan. *Introduction à la littérature fantastique*, París, Seuil, 2005 (trad. cast. de Silvia Delpy, México, Coyoacán, 1994).

Tolkien, John Ronald Reuel. "On fairy-stories", en IBID, *The Tolkien reader*, introducción de Peter S. Beagle, Nueva York, Ballantine Books, 1989, pp. 33-99. (trad. cast. de Eduardo Segura, "Sobre los cuentos de hadas", en Tolkien, J. R. R. *Los monstruos y los críticos y otros ensayos*, Barcelona, Minotauro, pp. 135-195).

Townsend, John Rowe. *Written for children. An outline of English-language children's literature*, 3ª ed., Londres, Penguin, 1987.

Turgot, Anne Robert Jacques. "Second discours, sur le progrès successifs de l'esprit humain, prononcé le 11 de septembre de 1750", en IBID, *Œuvres de Turgot*, París, Eugène Darie, 1844, pp. 597-611.

Tourtet, Lisa. *Les méthodes innovatrices dans le système des écoles associées*, París, UNESCO, 1993.

Trousseau, Raymond. *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Península.

Tuvilla Rayo, José. *Educación en derechos humanos: hacia una perspectiva global*, 2ª ed., Bilbao, Desclée de Brower, 2000.

- *Educación en los derechos humanos*, 2ª ed., Madrid, CCS, 1993.

- "Enseñanza de los derechos humanos en EGB", *Nexo. Revista de Educación*, Delegación provincial de Educación de Almería, Núm. 5, febrero de 1987, pp. 36-41.

Ugarte Artal, Carolina. *Las Naciones Unidas y la educación en derechos humanos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004.

Valcárcel, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*, Santiago de Chile, Organización de las Naciones Unidas/Comisión Económica para América Latina, 2001.

Vallespín, Fernando. "Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas", en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós/l. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, pp. 9-37.

Varrichio, Mario. "Power of images/Images of power in *Brave New World* and *Nineteen Eighty-Four*", *Utopian Studies*, Vol. 10, Núm. 1, 1999, pp. 98-114.

Viroli, Maurizio. *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad. de Patrick Alfaya MacShane, Madrid, Acento, 1997.

Wahl, Jean. "Platón", en AAVV (Parain, Brice, coord.), *Historia de la filosofía*, 19ª ed., trad. de Miguel Bilbao, México, Siglo XXI Editores, 1997, Vol. 2, pp. 51-173.

Waldron, Jeremy. "Autonomy and perfectionism in Raz's *Morality of freedom*", *Southern California Law Review*, Vol. 62, Núms. 3 y 4, 1989, pp. 1097-1152.

Walsh, Chad. *From Utopia to Nightmare*, Nueva York, Harper & Row, 1962.

Walzer, Michael, "George's Orwell England", en IBID, *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century*, Londres, Halban, 1989, pp. 117-135 (trad. cast. de Horacio Pons, "La Inglaterra de George Orwell", en *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 119-136).

Wands, John Millar. "Antipodal imperfection: Hall's *Mundus Alter et Idem* and its debt to More's *Utopia*", *Moreana*, Vol. 69, 1981, pp. 85-100.

- "The early printing history of Joseph Hall's *Mundus Alter et Idem*", *Papers of the Bibliographical Society of America*, Vol. 74, 1980, pp. 1-12.

Warren, Samuel y Brandeis, Louis. "The right to privacy", *Harvard Law Review*, Vol. IV, Núm. 5, Diciembre de 1890, pp. 193-220.

Webb, Darren. *Marx, marxism and utopia*, Aldershot, Ashgate, 2000.

Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echavarría et al, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006.
- *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2002.

Wells, H. G. *An Englishman Looks at the World, Being a Series of Unrestrained Remarks upon Contemporary Matters*, Londres, Cassell, 1914, pp. 203-205

Wilde, Oscar. *The soul of man under socialism*, en IBID, *Works*, Londres, Collins, 1948, pp. 1018-1043.

Williams, Raymond. *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Londres, Fontana, 1988.

- *Orwell*, Londres, Fontana/Collins, 1971.
- "Utopia and science fiction", en IBID, *Problems in materialism and culture. Selected essays*, Londres, Verso, 1989, pp. 196-212.

Wilson, William Julius. *Power, racism and privilege. Race relations in theoretical and sociohistorical perspectives*, Nueva York, The Free Press, 1976.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica, 1988.

Wolf, Mark. "Narrative in the video game", en AAVV (Wolf, Mark, ed.), *The medium of the video game*, Austin, University of Texas Press, 2001, pp. 93-111.

Wolfe, Henry Cutler. *Human dynamite. The story of Europe's minorities*, Nueva York, The Foreign Policy Association, 1939.

Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the rights of woman: with strictures on moral and political subjects*, en IBID, *The vindications*, introducción y notas de D. L. Macdonald y Kathleen Scherf, Ontario, Broadview, 1997, pp. 99-343 (trad. cast. de Carmen Martínez Gimeno, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1994).

Woodcock, George. "Five who fear the future", *New Republic*, 16 de abril de 1956, pp. 17-19.

Wullschlager, Jackie. *Hans Christian Andersen. The life of a storyteller*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

Young, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990 (trad. cast. de Silvina Álvarez, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2000).

Zimmerling, Ruth. "El mito de la opinión pública", *Doxa*, Núm 14, 1993, pp 97-117.

Zipes, Jack. *Breaking the magic spell. Radical theories of the folk & fairy tales*, 2ª ed., Lexington, The University Press of Kentucky, 2002.

- *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Londres, Routledge, 1995.
- *Fairy tales and the art of subversion. The classical genre for children and the process of civilization*, Nueva York, Routledge, 1991.
- *Happily ever after. Fairy tales, children and the culture industry*, Nueva York, Routledge, 1997.
- *When dreams came true. Classical fairy tales and their tradition*, Londres, Routledge, 1999.



## APÉNDICE MENCIÓN “EUROPAEUS”

### SUMMARY

This research is structured around a key concept: *hope*, understood as anticipated affection and intelligence projected toward a more benevolent future than the present. Amid war threats, genocides, corporate and state violence or an unjustified and increasing inequality, the 20<sup>th</sup> century needed to culturally *reinvent* hope and, as a consequence, produced a new literary genre suited to its anxieties and terrors: *dystopia*. Authors like Yevgeni Zamyatin, Aldous Huxley or George Orwell imagined degenerated and perverse societies whose fictional nature favours its cognitive potentiality. Dystopia is aimed to prevent us about the crossroad we face and calls for a change in the historical tendencies that may lead us toward the social hells described in the works of such authors.

Literary dystopias are, precisely, my proposed subject. I have analyzed them as heuristic artefacts useful for delimiting a conception of a just society. In its classical modality, dystopian vision examines our present from an apocalyptic standpoint that perceives it as a lost opportunity to avoid the advent of a social nightmare. Dystopia emphasizes the long term outcomes of certain practices or normative criteria whose familiarity hinders an insight of their latent dangers. Generally, the dystopian *mise-en-scène* begins in the centre of *other place* emphatically worse than the real world. As in utopian texts, the structure and functioning of this alternative society is described with some detail. However, dystopia is singled out not by the perfidy depicted in this imaginary otherness, but *by the way in which it is evaluated by one of its inhabitants*. The plot is developed around a social misfit who overcomes the prevailing alienation, recognizes the (un)reason that upholds it, and consequently resists it with more or less success, depending on the author's mood: the resistance may be thoroughly crushed; or, in spite of the defeat, inspire other individuals to challenge the established powers; or even shape a political movement that threatens to bring down the hegemonic system.

The 20<sup>th</sup> century not only instigated dystopias, but forged one of the most powerful utopias ever conceived by humanity: human rights. These rights summarize a utopian project (*i. e.*, alternative times and spaces that pledge for a better life than that we actually live) which is materialized in the institutional and legal expressions of a specific conception of justice. The human rights utopia is in process to be accomplished, but still cannot be assured as an irreversible fact. The daily violations of human rights confirm this utopian precariousness. The consolidation of human rights requires therefore a peculiar form of education: *utopian didactics* or, in other words, *a teaching technique focused on the implementation of a concrete utopia*.

Human rights impose legitimacy requirements that exclude any variety of indoctrination upon the educative work. The demanding human rights utopia only consents voluntary adherences under its educative aspect because of the absolute respect to human dignity and moral autonomy it supposes (of course, outside the classroom the situation is quite different: those who violate these rights must be overpowered by public coercion). Thus, it seems necessary to identify didactic techniques apposite for human rights that may instruct individuals within the revolutionary to-morrow anticipated by such rights without undermining their personal autonomy.

The reading and debate of literary texts in general and, especially, of utopias and dystopias, may be considered a convenient didactic tool in order to achieve this goal. To prove this hypothesis, I have centred my analysis in a specific literary dystopia: the series of novels about Harry Potter published by Joanne "Kathleen" Rowling between 1997 and 2007.

The wizardry community that receives Harry Potter operates, as any dystopian scene, like a laboratory for making experiments with our political imagination. Methodologically, utopia and dystopia require deploying a complex hermeneutical work that, on one side, supposes a fictive state of affairs as effectively fulfilled and, on the other side, uses fiction as a contrast criterion with regard to the customary social and political realities in a definite historical moment. Utopian hermeneutics are, above all, a pondering exercise which can be divided in two moments: firstly, a critique of the "real society" that highlights those aspects which must be transformed in order to be improved under a defined normative criterion (for example, justice or welfare); secondly, the exposition of alternatives for correcting the discursive and institutional vices previously identified.

My research implicates a third element in such pondering exercise: the model of just society registered in the values that sustain those "human rights" which are recognized in the international documents or treaties labelled under this heading (mainly, the *Universal Declaration of Human Rights*, the *International Covenant on Civil and Political Rights* and the *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*). The comparison I carry out, therefore, covers three sites: the iniquitous scene of the wizardry community outlined in the Potter novels, the critiques against it formulated by the typically dystopian rebel characters, and the aforementioned values that ethically endorse human rights (liberty, equality, legal certainty or solidarity, among others), interpreted from a republican perspective.

In simpler terms, throughout this work (particularly in the second part) I try to make an evaluative balance between three social alternatives: i) the unjust wizardry community; ii) the same society, as its dissident members wish it to be, and iii) an optimal republic structured over the axiological basis of human rights. The successive comparisons between these options of political organization, at the end, will allow us to propose a fundamentally explicative definition of a just society.

In my analysis of the Potter narrative I have also sought to combine a descriptive viewpoint (what *is* a dystopia?) with a procedural approach (what does a utopia *do*?). The very object of study imposes such discursive dynamic: both utopias and dystopias are literary texts with a strong *performative* vocation. While utopias call on their readers to execute the visions of the ideal society they depict; dystopias demand to be seriously taken about their preventions around the social tendencies of the present that may degenerate into a state of unbearable injustice and oppression.

The enquiry is divided in two parts articulated under such premises. The first one defines the grounds for using the Potter stories as instruments for human rights education, and in turn is parted into three chapters. The first one addresses the assumptions and conditions required by the teaching/learning process of human rights, with distinctive emphasis in the use of literary texts (specifically, of utopian and dystopian fiction) as ideal didactic tools for satisfying the objectives, principles and contents that govern it. The second one pretends to respond (under the procedural aspect of the fable) to the three chief critical currents that today offer a radical opposition to the cultural phenomenon symbolized by Harry Potter. Finally, the third chapter is focused on the definition of the different literary genres involved in the stories featuring the prominent wizard (children's literature, fantasy in its fairy tale variation and political dystopia). Any definition of a genre also determines the representation of a literary work. Thus, the generic characterization is indispensable for establishing the proper use of the Harry Potter novels as cultural artefacts (including their potential as didactic devices for teaching human rights).

The second part, which is dedicated to a detailed political reading of the Potter fictions, comprises chapters four through eight. *Grosso modo*, it may be described as an analysis that takes

the magical community described in the Potter narrative *seriously* and, accordingly, examines it (as the utopian method requires) like a society *really* concerned in historical events. Chapter four therefore develops a reflection about the values that inspire Albus Dumbledore, a character who, on one hand, leads the resistance against the unjust regime that governs the wizardry community and, on the other hand, foresees and fights its later evolution toward the fascist terror. Chapters five, six and seven respectively deal with the outstanding features of the dystopian scene where Harry Potter's adventures take place: democracy and the rule of law, the so-called social issue (whose recognition and study precedes every form of socialism), and the political value of differences. Chapter eight ends with an evaluation of the saga's outcome and retakes the procedural stance by weighing up the key political lectures it has received.

To a greater or lesser extent almost all chapters are engaged in a discernment of the resemblances and differences between utopian and dystopian narrative strategies, which are basically aimed toward a *negotiation* between hope and reality. In contrast to such background, both literary genres are properly distinguished from their common Nemesis: anti-utopia, a hopeless derision or condemnation of utopia that is often confused with the dystopian conventions.

The structure of the thesis foreshadows in some way the treatment I have given to its sources. My research is centred on a narrative fiction for whose analysis I have resorted to diverse works thematically referred to Utopian Studies, Literary Theory, Political Philosophy and Theory of Law. Consequently, the bibliographic listing I have elaborated considers literary texts as *primary sources*. I think that the political agitation generated by J. K. Rowling's creation proves sufficiently that literature (without prejudice to its aesthetic dimension) embodies a discursive sphere extremely relevant within the public debate of contemporary democracies. The inter-text I have produced by my reading, therefore, assumes art as a valid premise for political theory.

The utopian didactics that underlie an education in (and for) human rights rejects the nihilistic pessimism which denies the possibility of a fairer world, but at the same time repels the easy optimism that, blind to the injustices of the present moment, insists in describing it as the best state of things we could possibly wish. Utopia and dystopia may contribute to shape the reader's desire of a different reality (more just, more beautiful, and more fulfilling) that anticipates the lucid and enlightened hope demanded by the practice of human rights, but to achieve this we need to identify and avoid the seduction of any sort of anti-utopian conformism.

## CONCLUSION

Platitudes become such because of the amounts of truth they contain, so inquiries referred to human condition (and this is not an exception) often confirm what is obvious: human beings are *political animals*, and therefore we need justice as much as we need to breathe. No form of human coexistence can survive without it. Unfortunately, justice is not given to us with the same ease as the natural organic power of our lungs. We are not born gifted with innate conceptions of justice, but we certainly have the ability to understand and accommodate our actions to whatever ones we choose. Thus, we must be *educated* to be just individuals and to project this condition in the relationships we build with others. Moreover, we cannot learn and practice justice by ourselves: hence it is called the *social virtue* par excellence.

However, the education of new generations in justice demands us to understand previously what is it and which is its value. Traditionally (and also intuitively), the term *justice* has been used in two different ways: as conformity to law, and as equality or proportion. How often we have heard children cry "This is not fair" when they judge their playmates do not follow the rules of their common romp, or when they get less than what they think they deserve! Similarly, adults call "*just*" any person respectful of law who, faced with the distribution of evils and goods produced by our social life, only takes the part that really belongs to him or her.

Justice, then, is *legality* and *equality*. This formula says apparently everything about it, but a second look reveals that we have lost again its elusive contents. Such definition of justice involves several perplexities. As legality, justice has only a circular value: just is what is established by law, and every established law is just. Besides, equality only makes sense within a relationship, so other questions arise: Equality among whom? Equality about what?

We can hardly solve at one blow the deficiencies of law (the sovereign may act unjustly even when it is formed by the people) and the intricate issues entailed in the definition of the criteria that outline the cases in which two individuals may be considered comparable or two things may be measured as equivalent. Therefore, the complexity of the problems implied in the just organization of a community justifies the coexistence, within the Theory of Justice (with capital letters), of more than a few theories of justice (with lower case letters), *i. e.*, ideal proposals of social orderliness that prescribe solutions to the main conflicts of human societies.

Among this theoretical diversity, the *human rights theories* are a good basis for planning an educative program focused on justice. These theories arrange the just organization of society upon the idea that every human being is entitled to certain rights that require a special kind of protection because they represent the necessary conditions for the development of moral autonomy. The conception of justice implied in such theories solves under a single ethical axiom (the identical moral value of each person) the legitimacy criteria of law and the foundations of equality. Thus, the rights actually established in international treaties or constitutional texts configure a primary definition of a just society. Of course, we must admit that the notion constructed in this way is imperfect because of its ostensive features, which are referred to examples that necessarily imply a previous comprehension of the defined term. Anyway, the definition of a just society based on the enforced human rights constitutes an appealing departure point for an education in justice because of the consensus they have reached as political and social values. On these premises, we can conclude that education in human rights embraces training for justice.

Every educative project presupposes a social ideal (we do not get an education exclusively for ourselves, but also for living among other human beings), so it seems reasonable to fix our aims in a social model that guarantees each person the power to decide his or her vital aspirations and to define the ultimate goods that make his or her life worth of being lived. Accordingly, education for justice has a fundamentally political nature: the principle of a true democracy consists in postulating that individuals, considered as autonomous moral agents, are free and equal. The assumption of moral autonomy makes us the only owners of our fate and, as a consequence, entitles us to participate in the government of common concerns.

Human rights also demand some requirements of legitimacy that soundly affect educative agency. Under the auspices of such rights, the education for justice must reject every tentative of indoctrination: the educational process cannot be reduced to a simple causal sequence intended to morally restrain a person to motivate him or her to adjust his or her conduct to specific normative standards. On the contrary, the consensus that supports contemporary democracies calls for a *free and reasoned adherence* to the ethical and political principles (for example, the ideas of human dignity, liberty, equality, solidarity and legal certainty) that historically have connected

democracy, as a form of government, with the aforementioned rights. An ethical education centred on the values (conveniently expressed in human rights) that make possible the institution and practice of a democratic government must be founded in an intentional endeavour for liberating the thought and will of individuals. The educative system of a democracy prepares in this way each person to take a decisive participation in the elaboration of laws, and establishes the moral basis that justifies the due obedience of them.

The main goal of human rights education consists in enabling each individual for the rational search of just forms of social coexistence and, at the same time, for an enterprise of critic, creative and active transformation of society from the justice horizons formed by reason. To attain this, the reading of literary texts represents a priceless didactic technique for teaching (and learning) to formulate a definition (in the personal and collective spheres) of a just society model established upon human rights. Literary texts do not merely exist as *paper bulks* piled up in shelves: they are signification processes that can only be materialized in the act of reading. The author ensures the text's unity and asks for the creative participation of the reader; the reader, on the other hand, contributes with a pre-comprehension, a horizon of beliefs and expectations that he or she uses for the evaluation of the textual framework. The reading of a literary text, therefore, involves the meeting of multiple worlds, where the individual and historical circumstances of the author and each and every reader are merged.

The *modus operandi* of literary texts becomes especially evident in the narrative fictions (*i. e.*, tales, novels and other imaginary stories), which give rise to a unique cognitive potential, quite different from the logical function of abstract concepts. By the associative power of imagination, narrative fictions increase the capacity for persuasively communicating ideas and, most of all, are useful for the innovation of the customary conceptual constructions of Political and Legal Philosophy (amid which are the concept and grounds of human rights). Metaphor and narration (fundamental tools for the creation of literary texts) are indispensable elements for creating new concepts or developing unexplored meanings of the existing ones within any discursive practice. These peculiarities mark literary texts as obvious instruments for naming novelties related to just forms of social coexistence. As a discursive practice that constantly renews and transgresses the limits of language and *cogito*, literature also is an unavoidable study field for obtaining a comprehensive vision of public spaces and political struggles.

The didactic virtues of literature are boosted in the utopian and dystopian genres. The encounter with utopian horizons leads to an *education of desire*. Utopia and dystopia (each one in its own way) conspire to *teach desire to desire better and, above all, different worlds*. Such utopian discipline of desire anticipates a particular form of *educated hope* (*docta spes*) which, at length, bestows significance to our present efforts for assuring us a just future. In other words: desire, when centred on utopia, transforms into the hope that foresees alternatives of political possibility that might disrupt and fracture the instituted (or simply tolerated) injustice under the enforced systems of social organization in a defined historical moment. Literature, utopia and human rights converge in this peculiar *education of hope* addressed toward justice.

The astonishing popularity of the Harry Potter novels published by J. K. Rowling between 1997 and 2007 may ascertain the foundations for an education of desire project structured around five didactic units referred to the study of the concept and grounds of human rights among students attending the last period of primary education or secondary school. The complexity of the political elements intertwined in the plot of the Potter texts provides them with a striking dystopian profile that facilitates a debate aimed to the comprehension of the following subjects: a) the principle of human dignity; b) democracy, the rule of law and the *Rechtsstaat*; c) the political requirements of material equality; d) the political value of difference, and e) the struggle for rights.

I have established before that a text's reader is not a passive recipient of significance but, on the contrary, draws from it coherent meanings based on his or her own perspectives, contributing in this way to its creative process. The reader begins this authentically inventive task from interpretative horizons that are determined by the mediation models for reading we know as literary genres. The definition of a genre settles on the representation of a literary work as it specifies its proper use. The Harry Potter stories comprise an atypical case of generic fusion: firstly, *the initiation formula of a bildungsroman* developed in a *fantastical context* which frames the coming to age of the hero as he discovers his destiny; secondly, the *political dystopia*.

The Potter novels have been read mostly under the fantastic conventions because of the profusion of giants, centaurs, elves and goblins (among dozens of fabulous beings) in them. Nowadays, fantasy seems attached to children's literature and fairy tales. In fact, the Potter sto-

ries have been indistinctly classified within these literary genres. Such categorization supposes an equivocal simplification as the aforesaid genres are not interchangeable: each one embodies a different literary sphere, which must be defined separately.

We can agree in cataloguing as children's literature those texts that consciously or unconsciously set down particular constructions of the child, or metaphorical equivalents in terms of character or situation (for example, animals or toys), whose commonality consists in displaying an awareness of children's vulnerable status (either controlling or subverting it). A central aspect of the Harry Potter novels is, precisely, the vulnerability of the young wizard caused by his orphanage. This literary re-construction of childhood, of course, is not *innocent* or *ideologically neutral*. Children's fictions usually sketch out conduct standards and expectations that constitute them in a formidable socializing instrument, but they can also be used for opposite purposes: the appeal to *improbable* situations (*i. e.*, the violation of the generally accepted reality or ordinarieness) that inspires *some* children's texts (we must admit that several children's books have a realist profile) involves a powerful subversive kernel which is revealed in the *secondary worlds* projected by them. Such is the case of the Potter stories, so we can refer them to a second literary genre: the fantastic-marvellous.

The marvellous claims for the creation of secondary worlds: alternative spaces generated by our imagination where even the most crude aspects of our routine gain unwonted and prodigious dimensions. These secondary worlds represent one of the privileged channels to communicate human yearnings to overcome those social, political and cultural realities that, in many occasions, antagonize with the principle of human dignity. This is particularly evident in the fairy story, one of the purest variants (though not the only one) of the fantastic-marvellous genre.

Although confined nowadays in the nursery after a gradual bourgeoisification of their narrative structures, the folk tales with magical or marvellous elements were originally the chief cultural heritage of illiterate peasants, who preserved them as an oral tradition transmitted from generation to generation. The *folklore* from which the fairy stories spouted out dealt with the exploitation imposed over the lower classes in pre-capitalist societies: the magical ingredients we usually find in these narratives respond to a genuine eagerness of social change, *i. e.*, the desire to go beyond a situation of generalized oppression within a certain historical context (feudalism and the *ancien régime* monarchies) that extremely limited the individuals' possibilities of social mobility.

Like hot coals beneath the ashes, the seditious magical and miraculous elements of the folk tale still survive under the bourgeois cultural codes that authors like Charles Perrault, the Grimm Brothers or Hans Christian Andersen introduced on the genre. In such latent form they have reached the Harry Potter fictions. The Potter saga is a very large fairy tale suitable for bluntly dark times. J. K. Rowling's originality consists in situating the ancient story of a hero that emerges from conditions of exclusion into a scene where magic (which is a possibility for the extraordinary) coexists with profoundly iniquitous political institutions. Moreover, within the secondary world created by Rowling our *profane reality* (represented mainly by the *muggles*, *i. e.*, the people without magical abilities) fits with the amazing community of the witches and wizards. The first one presents a strong similitude with our daily context, while the second one reflects current political and social systems.

Far from turning them into an expression of failed fantasy, these glints of profane reality bring the Potter fictions near the textual categories coined by contemporary utopian thought since, on one hand, they describe our everyday life but, on the other hand, they characterize it as something *strange* with regard to which we can maintain some distance. Utopian writing is perhaps the literary form most immediately related with fairy tales among fictions, as utopian authors border the marvellous when, in the quest for conceptual clarity, they create conceivable but extremely improbable situations. *Utopia*, indeed, has two meanings. Customarily and in a broad sense, its roots have been traced to the Greek words οὐ (not) and τόπος (place), that is, *the place that does not exist*. However, the prefix can also be exchanged by the term εὖ (good), bringing the designated τόπος a totally different sense: *the good place*. It is not possible to suppress this ambiguity without adulterating at the same time its semantic field. Utopia oscillates between the "not-place" (because it is not *now*, but *maybe tomorrow*) and the "good place" (since now or tomorrow *it must be*). The fluctuation between these two extremes produces the impression of improbability that founds the affinity between utopia and fairy tales.

Nonetheless, *improbable* does not mean *deceitful* or *unreal*. Utopia supposes an *imaginary reconstitution of society* which can be divided in two moments: *archaeological* or *analytical* and *architectural* or *constructive*. The former is basically critical; the last involves an invitation to think

*how we desire to live* (in social and political terms) and *how to make it possible*. Considered as a tradition of political thought, utopianism (as well as ideology, whenever we understand it as a system of political beliefs and not under the Marxist conception that rejects it as *false consciousness* over the domination bonds between social classes) structures an ensemble of ideas and values related with political order which are aimed to guide the public behaviour of individuals. In this sense, utopia can be deemed as an ideological discourse with anticipatory theoretical value or, in other words, a long scope exploration around the possibilities of human and social transformation. As soon as it anticipates better forms of political organization, utopia becomes *docta spes*: enlightened and lucid hope that combines the clarity of thought with the vivacity of passion.

Besides a form of thought that transcends present and projects a future that *may be*, utopia is a literary genre whose aesthetic dimension is blended to the discourses (and conflicts) concerned with power and social relationships. From this standpoint, utopia is defined by the aggregation of an *external form* and a *material content* constituted, respectively, by: a) narrative fiction, and b) the determination of an optimal government, which is referred first and foremost to one of the various *conceptions of justice* that compete to offer the best possible formulation and interpretation of the axiological or normative criteria that should govern human coexistence.

Close to literary fantasy from a functional perspective, even so literary utopia maintains an intimate connection with reality. Utopia accepts the imperfection of human beings (or any of their possible metaphorical projections, whose spectrum is so wide that comprises goblins as well as cyborgs) and subjects itself to scarcity of natural resources (wherever it places the secondary world used as a scene). Both conditions validate the necessity of justice institutions. On these premises, we can define the literary utopia as a *verbal construction that describes in ample details a fictive community formed by human or non human characters, which in any case is organized from a conception of justice or certain legal and political institutions based on the estrangement originated by an alternative social hypothesis that the author and/or the reader consider better than the historical situation prevailing in their own society*.

Estrangement is the representation of an object in such form that we are able to recognize it, but at the same time we do not feel familiarized with it. Literary utopia uses this narrative device to restructure the present and take distance from it, entrusting its transformation to human will. Utopian texts merge three semantic procedures in order to achieve this sense of strangeness: i) the description of the alternative society, which represents a conception of justice or political ideal called *iconic register*; ii) the express or implicit questionings made by the typical protagonist of utopias (a visitant or traveller), also known as *discrete register*, and iii) the ideological comparison between both registers, which binds the text with the historical moment lived by the author and/or the reader. Utopian fiction provokes a preponderantly conflictive dialogue between the world we are used to and a better world that is not yet (but which may be some day) by the articulation of these three dimensions.

Utopias are *dreams of a better world* at their most general and simple signification. Notwithstanding, the Potter universe can hardly be considered a social hypothesis preferable to the existing societies in our historical present. From an institutional perspective, Harry Potter's world presents quite a meagre offer of liberties and equality. The perceivable vices in the legal and political design of the Potter society lead us toward the pessimistic reverse of utopian discourse: *dystopia* or *cacotopia*. Utopia and dystopia are *contrast concepts* that obtain their significance from their mutual differences, despite the relationship between both of them is neither symmetrical nor equal. Dystopia cannot survive without utopia, to whose ambiguity opposes a rather definite *τύπος*: preceded by the terms *δυσ* (bad, harmful, miserable) or *κακός* (awful, abusive, mean, evil), it denotes an oppressive and essentially negative social space.

Dystopian narrative also depends on the semantic game between the iconic register, the discrete register and the historical reality, but the confrontation between the alternative society and the protagonist's individual viewpoint take on quite different nuances with respect to the typically utopian ones. Dystopia's iconic register is centred in a community produced by a process of social degeneration, the emergence or re-emergence of injurious types of social order, or the adverse (though not foreseen) consequences of a tentative of social improvement. Under such substantially unjust scene, the discrete register runs from the subjective position of a representative of a discontended social class or fraction whose value system defines a just option to the hegemonic regime delineated in the iconic register. Therefore, the dystopian text usually does not employ the voyage as a narrative element (though neither excludes it totally) to incite an impression of strangeness in the reader, but displays instead the struggle of an individual or

group to attain a clear, truthful and independent thought in a social context distorted by injustice.

It is important to conveniently distinguish dystopia from anti-utopia. Anti-utopia is normally structured as a critique against utopian thought or against a particular eu-topia. Product of the anxieties and horrors of the 20<sup>th</sup> century, dystopia prevents us about the hidden dangers in easy and blind optimism. On the contrary, anti-utopia is satisfied with the censorship or mocking of utopia. Dystopia pretends to discipline hope by means of a *militant pessimism*, that is, a consciousness about the undefined nature of the future, which can be improved but also carries the precariousness of possibility that is not yet consummated and still may fail. Anti-utopia, conversely, is totally sceptic about human aptitudes for constructing a just society or, even when it concedes mankind the benefit of the doubt, considers that a permanent and universal implementation of utopian ideals would be unacceptable or, if acceptable, would result in the destruction of other possibly more valuable ideals.

Anti-utopia lacks the utopian stronghold weaved in the dystopian society by the discrete register, which impresses a note of hope on the darkness that surrounds it: the courage of those who fight the nightmare spreads the germ of utopian transformation, despite the emancipating enterprise may finally be defeated. In the Potter stories this semantic sphere is composed by the perspectives of three different characters: Albus Dumbledore, Harry Potter and Hermione Granger. Dumbledore responds to the conventions of the typical dystopian protagonist: he is inserted in the unjust society from the very beginning. Harry and Hermione are strangers that are incorporated into such society and gradually get awareness about its iniquities. All of them agree on the need of an extensive political and social reform of the wizardry community, but with respect to some specific problems (for example, the servitude of domestic elves) they have diverging opinions which are reflected in the strategies they follow in order to confront them.

At any rate, Dumbledore is the character who adjusts his conduct to extralegal justice criteria each time the enforced institutions of the magical community reveal their vicious injustice. At the same time, he instructs pupils of the Hogwarts School of Witchcraft and Wizardry to get the radical discernment that heralds any revolution. Dumbledore has preserved Hogwarts as a utopian enclave in the bounds of the wizardry community and presides (actively in the first case, symbolically in the second) the *Order of the Phoenix* and *Dumbledore's Army*, a couple of organizations aimed against the fascist movement led by Lord Voldemort and the arbitrary bureaucracy of the Ministry of Magic. Thus, Dumbledore can be called a *resistance hero* under the Potter fables context.

Then again, the secondary world forged by J. K. Rowling draws an extremely complex and detailed iconic register that, considered as social commentary, covers almost every aspect of contemporary political life. From its very constitutional basis, the wizardry community concedes witches and wizards privileges that allow them to exert an arbitrary dominion over other species of magical creatures (for example, centaurs, giants or merpeople). The government structure that rules over them is based on a Ministry of Magic composed by an incompetent and corrupt bureaucracy which is not bound to any legal or popular control. The catalogue of human rights is reduced to a few due process guarantees (which are often capriciously ignored) and the protection of three primary goods: *free will, physical and psychological integrity and life*. The criminal justice system, headed by Azakaban prison, is also arbitrary and oddly cruel.

The inventory of grievances against justice in the Potter world is not limited to these issues. The media are manipulated by state agencies. The social wealth enjoyed by witches and wizards is not fairly distributed and has been constructed over the slavery of domestic elves. As if this were not enough, even the relations among members of the advantaged caste are marked by rigid racial hierarchies, to the extent of considering "blood purity" (that is, the absence of miscegenation between witches or wizards and *muggles*) a virtue. The narrative development of the saga turns this tradition of racial thought into a bloodthirsty fascist regime that envies nothing to Nazi Germany.

Interweaved upon this terribly cruel environment, the three discourses that form the discrete register may be referred by equal parts to the principles of human dignity and republican freedom. Once and again, Albus Dumbledore and his two beloved disciples choose to vindicate the inherent value of each person as a free being who constitutes an end (and not a means to an end), and demand for each member of the wizardry community the power not only to pursue their personal aims without being hampered, but even devoid of the possibility of an arbitrary intervention upon their rights by any dominant individuals. Since freedom as non-domination postulated by republicanism represents a common and solidary cause that reaches out those people

that are in a vulnerable or disadvantaged situation under a given society, by assuming this view the Potter narrative may be related to the emancipating exigencies formulated from various egalitarian social movements and political doctrines, such as socialism or multiculturalism.

The dialectic between the iconic and discrete registers of the Potter fables has some additional peculiarities, distinctive of dystopia's critical mode. This literary genre and utopia evolved throughout the second half of the 20<sup>th</sup> century. A critical variant of utopian fiction (in the enlightened sense of this term, *i. e.*, as expression of an independent, analytical and illuminating thought) appeared during the sixties and the seventies. As a reaction to the struggles (and defeats) experienced by the radical movements of those decades, critical utopia insists in asserting an enlightened hope but, at the same time, breaks up with the blind confidence in the grand narratives that laid the foundations of the processes which were considered the most appropriate means for attaining it. This literary genre is substantially singled out by the continuous presence of imperfections within the utopian society. Such screw turn in the iconic register complements the usual utopian critique of historical reality with a *second front* that forewarns the involution and decadence of eutopian society.

*Critical dystopia* appeared a little bit later, towards the middle eighties. The specificity of this genre consists of an iconic register that includes a eutopian enclave or, at least, a hope that the prevailing unfair conditions can be subdued and replaced by a eutopia. In order to achieve this effect, critical dystopia uses ambiguous and open endings that maintain a utopian impulse *within* the narrative, for characters and readers alike. Critical dystopia resigns to define utopia by a detailed description of *good places*, penetrating instead in definite worst social alternatives. Even so, this literary movement does not gloat over the images of callous and decadent societies, but chooses to favour as utopian horizons the progresses of a dystopian inhabitant as he or she gains awareness of the social hell and (in one way or another, though not always successfully) contends the unjust regime which oppresses him or her while moving toward a better option, frequently situated upon the traces of historical memory or the margins of dominant culture.

The outcome of the Potter saga fully fits within this narrative frame. After the capitulation of Lord Voldemort and the Death Eaters, the victorious resistance combatants are summoned under equal conditions to a feast for celebrating their harshly conquered freedom. Regardless of their racial origins, wizards and witches share the table with representatives of traditionally marginalized and oppressed groups in the secondary world created by Rowling: centaurs, domestic elves and giants. This way, for a fleeting instant, readers and characters similarly get awareness about the most effective solution to the ancient conflicts that afflicted the wizardry community until the rise of the Dark Lord's kingdom of terror: the recognition of the equal inherent dignity of each of its members, with the consequent rejection of every form of arbitrary domination.

The image of the fabulous banquet that finally overcomes the prejudices that darken the iconic register of the Potter dystopia allows us to devise an explicative definition of a just society, which can be characterized as *a social order based on the ideals of human dignity and social relations founded on non-domination, that is, on (political and economical) reciprocity and mutual respect between individuals and their respective life projects, including their conceptions about the ultimate goods of human life*. Such definition is the result of pondering the values that uphold human rights (interpreted from a republican point of view) and the normative principles that govern the imaginary political community described by J. K. Rowling (iconic register), coupled with a careful reflection about the unavoidable dystopian critique that a few characters make on such fictional society (independent register). The exercise of comparing various formulations of different normative principles represents an example of the processes of education of desire that may be implemented by reading the Potter fables (or other utopian and dystopian stories).

In order to orchestrate some truly productive utopian didactics we must admit that desire's education supposes an intrinsically evaluative work that cannot be done without specifying the good society's contents. Human rights, precisely, embody a rational canon for managing the desire that, duly articulated in utopian or dystopian fictions, expresses and generates an educated hope (*docta spes*) capable of rousing a transformation of the unjust aspects of our societies. The reasons of justice contained in human rights and the postulation of *lateral possibilities* in utopian and dystopian fables (in the first case, as a straightforward horizon of emancipation; in the second one, as a reminder of our responsibility in the determination of the course of history and a motivation for our hope even under the most unfavourable conditions) acquire this way complementary and mutually enriching profiles for the instruction of those citizens whose participation is necessary for the constitution and conservation of a just society in which every single person may pursue his or her projects of personal fulfilment.

Just as utopias tempt our imagination to challenge the limits of political possibility, the resistance forms represented in the discrete register of dystopian fictions demand our present commitment to prevent the injustice of to-morrow. While we must admit that the corporative reading of the Harry Potter novels carried out by diverse representatives of cultural industry has neutralized their critical and utopian elements, we can also be pleased as such reading has been unable to completely silence their emancipatory potential. Nowadays, numerous children and teenagers inspired in the Potter saga have assaulted public spaces demanding higher proportions of freedom. Harry Potter has proved that, in spite of everything, literary fiction still can provoke in readers a thirst of justice that may impulse them to transform the societies in which they live.

If anything can be learned from dystopias is that neither tyrannical public power nor greedy corporative machinery can totally annihilate utopian impulse. Utopia sometimes prevails and other times may be defeated, but as long as it expresses the voice of justice, it endures and reappears wherever we believe it eclipsed. While we educate new generations in the *spirit of utopia*, justice will not disappear as a demand, as a value or as a possibility. Between grief and hope, dystopia reveals us that the struggle for justice is endless: a battle that we must fight with our eyes fixed on the beautiful horizons of utopia which we have never had absolutely assured but, paradoxically, are always near our grasp.