



Universidad de
los Andes

Facultad de
Derecho

La *Utopía* de Tomás Moro

Estudios jurídicos, filosóficos
y literarios a 500 años de su
publicación

Hernán Corral Talciani
Paula Baldwin Lind
Joaquín García-Huidobro Correa
Miguel Saralegui
Gonzalo Arenas Hödar
Manfred Svensson
María Elton
Jean Pierre Matus Acuña
Jaime Arancibia Mattar
Hernán Olano García
Ángel Soto
Marie-Claire Phélippeau

Hernán Corral Talciani
Editor

Cuadernos de Extensión Jurídica 29 (2017)
La *Utopía* de Tomás Moro.
Estudios jurídicos, filosóficos y literarios
a 500 años de su publicación

CIP - Universidad de los Andes. Facultad de Derecho

La Utopía de Tomás Moro: estudios jurídicos, filosóficos y
literarios a 500 años de su publicación / Hernán Corral
Talciani ... [et al.]
p. : cm. - (Cuaderno de extensión jurídica ; 29)

Incluye notas bibliográficas.

1.- Moro, Tomás, Sir, Santo, 1478-1535. Utopía. 2.- Utopías -- Obras anteriores
a 1800 I.- Corral Talciani, Hernán.

CDD 23
321.07

2017

RCA2

Cuadernos de Extensión Jurídica. Publicación seriada de la Facultad de Derecho de la
Universidad de los Andes (Álvaro del Portillo 12455, Las Condes, Santiago de Chile).

Director: Alejandro Romero Seguel

Comité Editorial: Alejandro Romero, Enrique Brahm, María de los Ángeles Soza, Joaquín
García-Huidobro, José Ignacio Martínez, Alejandro Miranda, Sebastián Contreras.

ISSN: 0717-6449

ISBN: 978-956-389-001-3

Registro de Propiedad Intelectual Inscripción N° A-277886

No está permitida la reproducción parcial o total de esta publicación, o de alguna de sus
partes, formatos o portadas, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna
forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u
otros métodos, sin el permiso previo del titular de la propiedad intelectual.

© 2017 Universidad de los Andes

Impresión: Andros Impresores

Impreso en Santiago de Chile – Printed in Santiago of Chile

AUTORES

HERNÁN CORRAL TALCIANI

Doctor en Derecho Universidad de Navarra

Profesor de Derecho Civil

Universidad de los Andes, Chile

PAULA BALDWIN LIND

Doctora en Shakespeare Studies,

Universidad de Birmingham, Inglaterra.

Profesora del Instituto de Literatura

Universidad de los Andes, Chile

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA

Doctor en Filosofía U. de Navarra y en Derecho U. Austral, Argentina

Profesor de Derecho Natural

Universidad de los Andes, Chile

MIGUEL SARALEGUI

Doctor en Filosofía U. de Barcelona y

Doctor en Ciencia Política U. del País Vasco

Profesor Facultad de Artes Liberales

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

GONZALO ARENAS HÖDAR

Abogado, Licenciado en Derecho Pontificia Universidad Católica de Chile

Magíster en Historia, Universidad de los Andes, Chile

Ex-Diputado de la República

Director Diario El Muro

MANFRED SVENSSON

Doctor en Filosofía, Ludwig-Maximilians-Universität, Alemania

Profesor del Instituto de Filosofía

Universidad de los Andes, Chile

MARÍA ELTON

*Doctora en Filosofía Universidad de Navarra
Profesora Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes, Chile*

JEAN PIERRE MATUS ACUÑA

*Doctor en Derecho Universidad Autónoma de Barcelona
Profesor de Derecho Penal
Universidad de Chile*

JAIME ARANCIBIA MATTAR

*Doctor en Derecho Universidad de Cambridge
Profesor de Derecho Público
Universidad de los Andes, Chile*

HERNÁN OLANO GARCÍA

*Doctor en Derecho Canónico, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Director del Programa Común de Humanidades
Universidad de La Sabana, Colombia*

ÁNGEL SOTO

*Doctor en Historia IU Ortega y Gasset
Universidad Complutense de Madrid
Profesor de Estudios Latinoamericanos
Universidad de los Andes, Chile*

MARIE-CLAIRE PHÉLIPPEAU

*Doctora en Lenguas y Literatura inglesa
U. Sorbona Nueva Paris 3
Editora de Revista Moreana*

PRESENTACIÓN	11
<i>UTOPIA 1516: EL SURGIMIENTO DE UN CLÁSICO</i>	
<i>Hernán Corral Talciani</i>	
I. Unas vacaciones forzadas	19
II. El contexto histórico	22
III. El autor	25
IV. La idea.....	27
V. La composición	30
VI. La publicación	31
VII. Glosas y parerga.....	34
VIII. De la primera edición a un clásico universal	35
HUELLAS DE UTOPIAS MOREANAS EN SHAKESPEARE	
<i>Paula Baldwin Lind</i>	
I. <i>Utopía</i> : noción y obra	39
II. Inglaterra durante la era Tudor	44
III. La figura de Moro en Inglaterra y los puntos de contacto con Shakespeare	46
IV. Sentidos en los que Shakespeare utiliza la noción de utopía.....	47
V. Conclusión.....	55
Bibliografía	56
CRÍTICA SOCIAL Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA <i>UTOPIA</i> DE TOMÁS MORO	
<i>Joaquín García-Huidobro Correa</i>	
I. La crítica directa	60
1. Reyes y Nobles.....	60
2. Las leyes	62
II. La renuncia	63
III. La colaboración	64
IV. Moro y la <i>Utopía</i>	65

EL LIBRO MÁGICO: LA TRANSFORMACIÓN DE LA AUTOCONCEPCIÓN DE LA TEORÍA POLÍTICA DE MORO A HOBBS

Miguel Saralegui

I. <i>Utopía</i> : del género insular a la supremacía de la teoría sobre la práctica.....	69
II. Moro, 1516.....	71
III. Maquiavelo, 1531.....	72
IV. Hobbes, 1651.....	77
V. El libro mágico	79

TOMÁS MORO Y *UTOPIA*: LA PARTICIPACIÓN DE LOS INTELLECTUALES EN POLÍTICA

Gonzalo Arenas Hödar

I. La naturaleza de <i>Utopía</i>	81
II. El Libro I de <i>Utopía</i>	83
III. Primera idea moreana: la participación de los intelectuales en política	85
IV. Segunda idea moreana: la forma de participación de los intelectuales.....	90
1. ¿Cómo participar?.....	90
2. La experiencia de Tomás Moro con la “vía directa”	92
3. Otros ejemplos de su “mentalidad laical”.....	92
V. Tercera idea moreana: el criterio moral de participación en política.....	93
VI. Conclusiones	98

TOMÁS MORO, *UTOPIA* Y LA TOLERANCIA EN LA TRADICIÓN HUMANISTA

Manfred Svensson

I. Introducción	99
II. La religión de <i>Utopía</i>	102
III. Conclusión.....	105

LA *UTOPIA* Y LOS ACTUALES DESAFÍOS DE LA EDUCACIÓN

María Elton

I. Breve introducción.....	107
II. El sistema educativo en la <i>Utopía</i> : igualdad entre hombres y mujeres.....	108
III. Humanidades y formación educativa.....	110
IV. Educación en virtudes.....	111
V. Educación, ocio y trabajo	112

LA DENUNCIA DEL “POPULISMO PENAL” EN LA *UTOPIA* DE
TOMÁS MORO

Jean Pierre Matus Acuña

I. Introducción: ¿qué es el populismo penal?	115
II. Moro contra el populismo penal. La aproximación de Corral	117
III. Crítica: ¿Es oro todo lo que reluce?	118
IV. Moro <i>¿elitista liberal?</i> Un problema de tempora- lidad	121
V. Moro, ¿precursor de la actual <i>Utopía</i> republicana?	123
VI. Conclusiones: Moro un <i>humanista</i> del siglo XVI	124
Bibliografía	126

UTOPIA Y PROPIEDAD PRIVADA: ¿UN MANIFIESTO COMUNISTA?

Jaime Arancibia Mattar

I. La ambivalencia de la <i>Utopía</i>	129
II. La interpretación marxista de la <i>Utopía</i>	130
III. Algunas notas concernientes al contexto histó- rico	132
IV. El elogio de la comunidad de bienes	133
V. En defensa de la propiedad privada	135
VI. Ineludible tensión entre lo común y lo privado	137

UTOPIA MOREANA Y UTOPIA MARXISTA EN EL PENSAMIENTO
DEL FILÓSOFO COLOMBIANO NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Hernán Olano García

I. Introducción: ¿Qué es la <i>Utopía</i> ?	139
II. El marxismo	143
III. Gómez Dávila y su crítica al marxismo	146
Bibliografía	155

UTOPIA Y UTOPIAS EN LATINOAMÉRICA: AYER, HOY, ¿SIEMPRE?

Ángel Soto

157

LA *UTOPIA* DE TOMÁS MORO: 500 AÑOS DE ENIGMA

Marie-Claire Phélippeau

I. Proemio: Presentación de <i>Utopía</i>	165
II. Hitlodeo y su isla	166
III. El Dorado con resabios de Gulag	168
IV. Ficción y realidad mezcladas	169
V. La recepción de <i>Utopía</i>	170

PRESENTACIÓN

A fines de diciembre de 1516 salió de la imprenta de Thierry Martens, impresor oficial de la Universidad de Lovaina, una obra breve, de poco más de 100 páginas, cuyo autor era un inglés, por entonces un prestigioso abogado y diplomático: Thomas More, cuyo nombre se ha castellanizado como Tomás Moro.

El libro estaba escrito en latín y tenía, como era usual en su tiempo, un título extenso: Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (Libro áureo y no menos saludable que festivo sobre el mejor estado de la república y de la isla Utopía). Era primera vez que aparecía esta palabra, que luego se transformaría en el título con el que se conocerá la obra y, más aún, como un vocablo con su propio significado. Cuando hoy se señala que algo es una Utopía, quiere usualmente decir que se trata de una quimera irrealizable. La construcción del vocablo por Tomás Moro tiene algo de ello, ya que se trata de una especie de latinización de un neologismo formado por la unión de dos palabras del griego: u-topos, que generalmente es traducido como “en ningún lugar”, aunque literalmente significa “no lugar”.

El opúsculo de Moro fue relativamente exitoso en su tiempo y en el círculo de los humanistas, y aunque con la caída política y decapitación del Lord Canciller (1535) pareció perder vigencia, muy pronto recuperó la atención en Inglaterra y, en general, en todo el orbe. Es, sin duda, la obra más conocida del ilustre humanista e incluso podría decirse que supera en conocimiento y difusión al Elogio de la Locura, la más difundida del príncipe de los humanistas del Renacimiento y amigo entrañable de Moro, Erasmo de Rotterdam.

Al cumplirse el quinto centenario de la aparición de Utopía, el 2016, se programaron diversas actividades para festejar, analizar y estudiar la obra, en sus más diversos aspectos: literarios, políticos, filosóficos, teológicos e incluso geográficos. En la ciudad de Brujas, donde Moro pone el relato de su encuentro con el filósofo navegante, la Asociación Amici Thomae Mori y la revista Moreana organizaron un Congreso que tuvo lugar entre los días 18 a 20 de agosto de 2016. Parecidos

eventos se desarrollaron en diversos países: en Portugal, la Universidad Nova de Lisboa, entre el 5 y el 9 de julio, organizó la 17ª Conference of the Utopians Studies, con el título “500 years of Utopias”. En Uruguay, la Universidad de la República convocó al Simposio “Utopías: pasado y presente. A 500 años de Utopía de Tomás Moro” (27-28 de octubre de 2016). El Center for Thomas More Studies de la Universidad de Dallas organizó el Congreso “More’s Utopia: its Greek and Latin Sources – Marking the 500th anniversary of Utopia”, que tuvo lugar el 4 y 5 de noviembre de 2016.

La Universidad de los Andes, mediante una iniciativa conjunta entre la Facultad de Derecho y el Instituto de Literatura, también quiso hacerse presente en este aniversario. En la mañana del 30 de agosto de 2016 se llevó a efecto el seminario “Utopía de Tomás Moro: a 500 años de su publicación (1516-2016). Relevancia literaria, jurídica y política”, en el que expusieron académicos de distintas disciplinas, ante un nutrido auditorio que se reunió en el Aula Magna del Edificio de Humanidades.

Pero como es sabido que verbo volant mientras scripta manent, inmediatamente después de terminado el seminario nos dimos a la tarea de solicitar a los expositores que hicieran llegar las versiones escritas de sus ponencias. Incentivados por el Decano de la Facultad de Derecho, el profesor Alejandro Romero Seguel, quien gestionó los recursos para editar con esos textos un nuevo número, el 29, de la serie Cuadernos de Extensión Jurídica, nos pusimos a la tarea para lograr el volumen que el lector tiene en sus manos. No por nada Tomás Moro es patrono de nuestra Facultad de Derecho, desde que, por decreto de 17 de junio de 2005, firmado por el entonces Rector Orlando Poblete Iturrate, fue oficialmente nombrado en esa calidad.

La mayor parte de los textos que el lector encontrará en este volumen tienen su origen en el referido Seminario. Algunos se han añadido con posterioridad, gracias a la aceptación por parte de sus autores a la invitación que les hiciera el suscrito para participar en este libro. Se trata de los trabajos de los profesores Miguel Saralegui, Hernán Olano y Marie-Claire Phélippeau, a quienes agradecemos especialmente que hayan querido sumarse a esta iniciativa.

No ha sido difícil ordenar los doce artículos que componen este volumen. En el umbral del libro se colocó nuestra propia contribución: “Utopía 1516: el surgimiento de un clásico”, que no tiene otro mérito que el de mostrar la historia de la redacción y edición del libro de Tomás Moro. Enseguida se

ubicaron los estudios de aspectos literarios, políticos, jurídicos y filosóficos. Así, el lector encontrará el estudio de la profesora Paula Baldwin que, constatando las relaciones de William Shakespeare con Moro, busca determinar algunas analogías con la isla de Utopía en las obras del dramaturgo isabelino, en especial la isla de La Tempestad y el bosque de la comedia Como gustéis.

Más adelante se incluyen tres textos que dicen relación con la relevancia de la Utopía con la teoría y la práctica de la política. En primer lugar se ubica el trabajo del profesor Joaquín García-Huidobro que lleva por título “Crítica social y acción política en la Utopía de Tomás Moro” y que esboza una tentativa de interpretación del libro que, aunque escrito con el típico humor moreano, sería una severa crítica a las sociedades cristianas por el contraste con un país imaginado como pagano, pero sin los idealismos del “buen salvaje”. El papel que desempeña Utopía en la evolución de la teoría política y su autocomprensión es desarrollado en el estudio del profesor Miguel Saralegui, que lleva el sugestivo título de “El libro mágico: la transformación de la autoconcepción de la teoría política de Moro a Hobbes”. Saralegui cree poder sostener que la Utopía de Moro es el punto de partida de la seguridad que la Modernidad atribuye a la ciencia política en el sentido de que la razón podría resolver todos los conflictos políticos, y que, pasando por el Príncipe de Maquiavelo, el que sería más utópico que el mismo Moro, vendría a configurarse plenamente con el Leviatán de Hobbes.

Cierra esta sección dedicada a la teoría política, el trabajo del exdiputado Gonzalo Arenas Hödar, quien se hace cargo de las ideas que aporta la Utopía y la misma vida de su autor acerca de cuál debe ser la participación de los intelectuales en la política. En su opinión Tomás Moro se adelantó a la doctrina del Concilio Vaticano II respecto del papel de los laicos en la difusión del espíritu de Cristo mediante sus legítimas ocupaciones en las realidades temporales. Una comparación entre el Moro-personaje y el Moro-autor conduciría a defender la participación del intelectual en los asuntos de la política para que, si no se logra el bien óptimo, se eviten, al menos los males peores.

Cerrada con este texto la parte del libro dedicada a la política nos encontramos con dos artículos que, podríamos decir, abordan temas específicos de filosofía moral. Uno analiza el problema del principio de tolerancia en materias religiosas que suele destacarse del libro de Moro, aunque según algunos

contradicha luego por el comportamiento del mismo Moro como Lord Canciller en el combate a la difusión de las ideas protestantes. El segundo aborda el tema de la educación e intenta obtener algunas conclusiones válidas para los actuales desafíos que nuestro país presenta a raíz de las reformas del sistema educativo.

El profesor Manfred Svensson en el artículo titulado “Tomás Moro, Utopía, y la tolerancia en la tradición humanista” sostiene una interesante tesis que atenúa el significado que suele atribuirse al pluralismo religioso de la isla moreana. En su opinión, la Utopía más que decantarse por un concepto de tolerancia que exige que se respeten las creencias robustas o fuertes, asume lo que sería el concepto erasmiano de tolerancia que más bien induce a reducir los artículos de fe a un mínimo común. De esta manera, se daría la paradoja de que el hombre Tomás Moro pertenece al grupo de los hombres de convicciones fuertes y no dispuestos a condescender con personas de convicciones religiosas diversas; mientras que su obra, Utopía, asume la concepción humanista que propicia la tolerancia a grupos que comparten un mismo credo, aunque minimalista.

El título del trabajo de la profesora María Elton es “La Utopía y los actuales desafíos de la educación”. El lector encontrará aquí algunas de las más provechosas lecciones que, aun a 500 años de distancia, podrían aplicarse con fruto a nuestros sistemas educacionales. Entre ellas destaca la importancia de la educación de las mujeres, en lo que ahora suele denominarse como la brecha de “género” en el acceso a la educación y al trabajo. Moro tanto en su vida como en la descripción del régimen de Utopía se muestra como un pionero en este punto. Destaca, igualmente, la autora, la relevancia que Moro otorga a las artes liberales, que hoy solemos denominar humanidades, porque no las consideraba una mera búsqueda de erudición, sino una tarea intelectual capaz de influir en la formación moral y de la persona en su totalidad.

Después de los trabajos filosóficos, no podían faltar los enfoques jurídicos, que se centran en dos aspectos que han sido largamente discutidos en el pensamiento de Moro expresado en Utopía. El primero se refiere a la función que el Derecho penal puede tener para la buena constitución de la sociedad; el segundo aborda el debatido problema de la necesidad de abolir la propiedad privada para lograr una sociedad modelo o ideal, aspecto por el que Moro ha sido señalado como un adelantado de las ideas de los socialismos marxistas.

En cuanto al problema penal se observa una cierta ambigüedad porque en el Libro I de Utopía se presenta fuerte alegato contra la severidad de las penas y, en particular, en contra de la pena de muerte, mientras que en el libro II se relata cómo el orden utopiense es resguardado mediante duras sanciones, sin excluir la privación de la vida. El profesor Jean Pierre Matus, en su ensayo “La denuncia del ‘populismo penal’ en la Utopía de Tomás Moro”, piensa que no es posible sostener que Moro fue un crítico de lo que hoy denominamos “populismo penal”, es decir, aquella tendencia social que parece querer solucionar todos los conflictos mediante el uso e incremento de la represión penal, aunque tampoco cabría calificarlo como partidario de una tal tendencia. Matus sostiene que el pensamiento de Moro en materia penal puede ser comprendido como una expresión del humanismo renacentista del siglo XVI, con sus luces, pero también con sus limitaciones.

El arduo problema de la legitimidad de la propiedad privada en la construcción de una sociedad ideal es enfrentado por el profesor Jaime Arancibia, en el trabajo que se titula “Utopía y propiedad privada: ¿un manifiesto comunista?”. Sin pretender ofrecer una solución definitiva a una discusión de siglos respecto de un Moro defensor de la propiedad privada y un Moro adelantado del comunismo, Arancibia propone entender la ambivalencia de posturas entre el libro I y el libro II como una representación de la permanente tensión que se produce entre el interés individual y el interés común en lo referido al acceso, el goce y la disposición de los bienes materiales, sin dejar de mencionar la coincidencia que puede verse en este punto con la Doctrina Social de la Iglesia católica y particularmente con las enseñanzas del papa Francisco en su más reciente encíclica Laudato Si’.

En la sección conclusiva del volumen se podrán ver dos trabajos que se refieren más que a la Utopía como libro, a la utopía como concepto y en especial en sus relaciones con las ideologías y las realidades de los países latinoamericanos. No en vano se recordará que Rafael Hitlodeo dice haber formado parte de las expediciones de Américo Vespucio, con cuyo nombre se bautizará el nuevo Continente que Colón pensaba eran las Indias Occidentales. El profesor Hernán Olano, de la Universidad de la Sabana (Colombia), nos presenta en su trabajo “Utopía moreana y utopía marxista en el pensamiento del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila”, un interesantísimo paralelo entre las ideas de Moro acerca de su singular Isla y la visión crítica del singular pensador

colombiano Nicolás Gómez Dávila de lo que califica como *utopía marxista*.

Por su parte, el profesor Ángel Soto despliega su agudo y extendido conocimiento de la Latinoamérica profunda, al mismo tiempo mágica y desventurada, en su ensayo titulado provocativamente como “Utopía y utopías en Latinoamérica ayer, hoy, ¿siempre?”. Observa cómo desde que los conquistadores creyeron encontrarse en un verdadero paraíso, hasta las ilusiones del buen salvaje y las sangrientas revoluciones y guerrillas, la idea de lo utópico se encarna y se reencarna en las sociedades latinoamericanas, reflejándose en su cultura, su economía y sus artes. Con García Márquez, el profesor Soto nos dice que en la utópica latinoamérica la realidad se ve constantemente superada por la ficción.

Cierra el volumen un artículo preparado originalmente para la Revista Humanitas por Marie-Claire Phélippeau, directora de la Asociación de Amigos Tomás Moro y editora de la Revista Moreana, que desde 1963 viene publicando estudios sobre Moro y el Renacimiento humanista. El trabajo de la doctora Phélippeau, autora de una reciente biografía de Moro (Thomas More, Gallimard, Paris, 2016), se titula “La Utopía de Tomás Moro: 500 años de enigma”. Por gentileza de Jaime Antúnez, director de Humanitas y con la autorización de la doctora Phélippeau, incluimos este texto que, además de contener sugerentes reflexiones acerca del contenido y la historia del libro de Moro, nos proporciona una mirada de conjunto de los cinco siglos en que su “enigma” ha fascinado a enteras generaciones. Esta misma recepción, tan diversa y caótica, concluye la autora, es testimonio de la vitalidad excepcional del libro de oro del gran humanista inglés.

Antes de concluir esta presentación, debemos señalar que nos ha parecido mejor respetar los sistemas de citación y de referencias bibliográficas de cada texto, en vez de imponer un único modelo válido que, por lo demás, no existe. De allí que solo algunos trabajos lleven una bibliografía al final. Por el contrario, hemos procedido a unificar algunos términos que se repiten y que tienen diversas grafías, incluso en español. Así se prefiere Hitlodeo, en vez de Hyltodeus o Hythloday, utopiense(s) en vez de utopiano(s) y Pedro Gilles en vez de Pierre Giles. Para designar el libro se pone la palabra “Utopía”, con inicial mayúscula y con tipografía en cursiva, lo mismo que cuando se usa como nombre del país de los utopienses. En los demás sentidos (como sustantivo sinónimo de algo irreal o inalcanzable o como género literario) se pone en minúsculas y sin cursivas: *utopía*.

Para cerrar esta presentación solo nos resta desear al lector que encuentre en estos estudios buenos motivos para hacer una relectura del célebre libro de Moro o, en su caso, para abordarlo por primera vez. Comprobará que la mayor parte de los problemas, conflictos, criterios y posibles caminos de solución que se sugieren en él, son plenamente pertinentes a los desafíos que nos plantea este convulsionado y paradójico siglo XXI, que acabamos de comenzar.

*Hernán Corral Talciani
6 de abril de 2017*

UTOPIÍA 1516:

EL SURGIMIENTO DE UN CLÁSICO

HERNÁN CORRAL TALCIANI

Doctor en Derecho Universidad de Navarra

Profesor de Derecho Civil

Universidad de los Andes, Chile

*El libro es corto, mas para atenderle como merece,
ninguna vida será larga; escribíó poco, y dixo mucho
(Quevedo)*

I. UNAS VACACIONES FORZADAS

La *Utopía*¹ está vinculada a un tiempo de forzado reposo que tuvo Tomás Moro en la ciudad de Brujas, en lo que hoy es Bélgica pero que entonces era el reino de Flandes, gobernado por su joven soberano (de 15 años) Carlos de Gante, que un poco más tarde heredará el trono de los reinos de España y Nápoles y más adelante se ceñirá la corona del sacro

¹ En este trabajo utilizamos varias versiones del libro. En primer lugar, la versión latín-inglés incluida en las obras completas de Moro editadas por la Universidad de Yale: *The Complete Works St. Thomas More IV: Utopia*, Edward Surtz, S. J. y J. H. Hexter, Yale University Press, New Haven y London, 1965, que en adelante citamos como *CW 4*; en segundo lugar, la edición también bilingüe latín-inglés de la Universidad de Cambridge: *More: Utopia. Latin text & English translation*, George M. Logan, Robert M. Adams y Clarence H. Miller (edits.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, reimp. 2006, que citamos como *Utopia: Cambridge*. Finalmente, como versión en español utilizamos Moro, Tomás, *Utopía*, introducción, traducción y notas de Andrés Vásquez de Prada, Rialp, Madrid, 1989, la que citamos como *Utopía: Vásquez*. Para las cartas de Moro, usamos las dos ediciones de Elizabeth F. Rogers: *The correspondence of Sir Thomas More*, Elizabeth F. Rogers (edit.), Princeton University Press, Princeton, 1947 (se cita como *Correspondence*) y *St. Thomas More: Selected Letters*, Elizabeth F. Rogers (edit), Yale University Press, 2ª edic., New Haven and London, 1967 (se cita como *Selected Letters*) y la edición en castellano de Álvaro Silva: *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)*, Álvaro de Silva (edit.), Rialp, Madrid, 1998 (se cita como *Correspondencia*).

imperio romano germánico. Por este último título la historia le llamará Carlos V², pero por el momento se le conoce como Príncipe de Castilla, ya que su madre Juana es nominalmente Reina de Castilla³. Para Moro, Carlos es también el sobrino de su reina Catalina de Aragón, hermana de Juana⁴.

El 7 de mayo de 1515, Enrique VIII nombró una misión diplomática para solucionar las dificultades que se estaban produciendo en la aplicación de los tratados comerciales de 1495 y de 1506 entre Inglaterra y Flandes⁵. La misión estaba presidida por Cuthbert Tunstall (humanista y clérigo, que llegaría a ser obispo de Londres y de Durham) e integrada por Richard Sampson (clérigo en ese entonces a las órdenes del arzobispo de York, Thomas Wolsey), Thomas Spinelly (florentino de nacimiento y que ejercía como embajador inglés en Flandes) y John Clifford (dirigente de los mercaderes ingleses en Flandes)⁶.

Entre ellos, por primera vez, se incluyó a Tomás Moro, entonces abogado de prestigio y *undersheriff* (subalguacil) de Londres⁷. Al comenzar la *Utopía*, Moro relata esta misión diplomática y dice que su función

² Este es el primer momento en que las vidas de Moro y de Carlos V se entrecruzan. Con este episodio da inicio Eugenio Olivares Merino a su artículo "*Thomas More and Charles V*", en *Moreana* 50, 191-192, 2013, pp. 70-74.

³ Carlos era hijo del matrimonio entre Felipe el Hermoso y Juana de Castilla. Al morir la madre de esta, Isabel La Católica (1504) y luego su marido Felipe (1506), el trono de Castilla pertenecía a Juana, pero al considerársele incapacitada de gobernar por sus trastornos mentales, Fernando de Aragón se proclamó regente de Castilla y en 1509 hizo encerrar a su hija en el castillo de Tordesillas. Muerto Fernando en 1516, su nieto Carlos se proclamará Rey de Castilla, aunque sin desconocer el título de su madre, a la que mantuvo encerrada en Tordesillas hasta su muerte en 1555.

⁴ Olivares, E., ob. cit., p. 71.

⁵ Las diferencias habían surgido por la aplicación de tarifas aduaneras a los exportadores ingleses de lana frente a los compradores flamencos y otras materias como derechos de uso de puertos, impuestos de aduanas, etc. Sobre los conflictos entre Inglaterra y Flandes en estos años y la gravedad de la situación para los ingleses en 1515, puede verse a Surtz, Edward, "St. Thomas More and his utopian embassy of 1515", en *The Catholic Historical Review*, 39, 1953, 3, pp. 272-278. A estas cuestiones comerciales se añadía una de carácter político, Inglaterra estaba preocupada por el ímpetu guerrero del nuevo Rey de Francia, Francisco I, y temía que Flandes, entonces bajo el mando del joven duque de Borgoña de 15 años, Carlos, nieto del emperador Maximiliano y de Fernando el Católico, asumiera una posición profrancesa. Carlos había roto su compromiso matrimonial con María Tudor, hermana de Enrique VIII y se había comprometido con Renata de Francia, la hija de Luis XII y cuñada del futuro Francisco I (24 de marzo de 1514; confirmado en 1515). Enrique, en un movimiento sorprendente, había casado a su hermana María con el anciano rey Luis XII (9 de octubre de 1514), quien murió pocos meses después del enlace (1º de enero de 1515). A todas estas cuestiones se añadía la disputa por el obispado de Tournai, territorio en el continente que, por el tratado de 9 de julio de 1514, Francia había cedido a Inglaterra. Según lo acordado dicho obispado debía ser concedido a Wolsey, pero ahora Francia presionaba por su propio nominado y Carlos, y su consejo, apoyaban esas pretensiones.

⁶ Cfr. SURTZ, E., ob. cit., p. 278.

⁷ La *Court of Aldermen* del Municipio de Londres, el 8 de mayo de 1515, autorizó a Moro a nombrar un delegado para que le reemplazara en el cargo de *undersheriff*. Cfr. Chambers, R. W., *Thomas More*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 5ª edic., U.S.A., 1973, p. 118.

era la de orador (*orator*), es decir, la de pronunciar los discursos en las ceremonias y reuniones oficiales. Lleva como secretario a John Clement, pupilo y preceptor de sus hijos en lenguas clásicas, que más tarde estudiará medicina y llegará a ser médico de la corte⁸.

El 17 de mayo la misión llega a Brujas, pero las negociaciones con la comisión nombrada por Carlos⁹ fueron más difíciles de lo que se suponía y pronto entraron en un punto muerto. En julio los negociadores de los Países Bajos alegan que necesitan nuevas instrucciones y se trasladan a Bruselas. La misión inglesa escribe al Consejo real que las negociaciones demorarán más de lo previsto y pide ayuda económica¹⁰.

Moro aprovecha para conocer a otros humanistas. En agosto visita a Jerónimo Busleiden, en la ciudad de Malinas¹¹. También acude a Amberes y se encuentra allí con Pedro Gilles, el *chief secretary* de la ciudad. Será en la iglesia de Nuestra Señora donde Moro pretenderá haberse encontrado con el navegante-filósofo portugués Rafael Hitlodeo¹².

El 2 de octubre la comisión en Flandes es renovada, pero pronto se autorizará a regresar a sus integrantes. Primero Tunstall es llamado a

⁸ Al parecer, solo viajaron Tunstall y Moro (y quizás Clifford), ya que tanto Spinelly como Sampson estaban fuera de Inglaterra (Surtz, E., ob. cit., p. 279).

⁹ La comisión estaba presidida por el alcalde de Brujas, pero su principal orador, según Moro, era el jurista y diplomático Jorge de Themsecke, preboste de Cassel (una ciudad del Flandes francés, al sudeste de Dunkerque), apreciado también por Erasmo. Sobre su figura, Surtz, E., ob. cit., p. 284.

¹⁰ Se conservan dos cartas de 9 y 21 de julio de 1515: *cf.* *Correspondence*, pp. 20 y 21. Una reconstrucción de todos los sucesos de las negociaciones, sobre la base de los antecedentes que se conservan, puede verse en SURTZ, E., ob. cit., pp. 272 y ss.

¹¹ MARC'HADOUR, Germain, *L'univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme e leur époque (1477-1536)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963, p. 219. En carta a Erasmo de 17 de febrero de 1516, Moro le relata cómo hizo amistad con Busleiden a raíz de esta visita y lo describe como "hombre de enorme fortuna y muy generoso, y en consecuencia anfitrión magnífico y amabilísimo" (*Correspondencia*, p. 62). Jerónimo Busleiden fue un mecenas y humanista nacido en Luxemburgo, miembro del Gran Consejo de Flandes con sede en la ciudad de Malinas, donde vivía en una gran mansión de estilo renacentista, que impresionó a Moro por sus colecciones de antigüedades y obras de arte. Se le conoce como el fundador del Colegio Trilingüe (*Collegium trium linguarum*), donde se enseñaba hebreo, griego y latín, y que más tarde se vincularía a la Universidad de Lovaina. Moro le dedicó tres de sus epigramas (*cf.* Moro, Tomás, *Epigramas*, trad. Concepción Cabrillana, Madrid, Rialp, 2012, pp. 146-147). Cuando murió en 1517, Moro lo lamentó mucho, como dejó constancia en carta a Erasmo de 7 de octubre de 1517: "La muerte de Busleyden, ¡Dios mío!, fue un golpe duro; era un erudito por encima de lo normal, buen amigo mío, y bueno y amable con todo el mundo" (*Correspondencia*, pp. 107-108). Sin embargo, Surtz, E., ob. cit., pp. 291-292, insinúa que Busleiden en su escasa relación con Moro actuó más por aprecio a Erasmo que por amistad con el primero.

¹² *Utopía: Vásquez*, p. 63. SURTZ, E., ob. cit., p. 296 piensa que es probable que también en esta ocasión Moro haya conocido a otros humanistas como Joannes Paladanus, Gerardus Noviomagus y Cornelius Grapheus.

Londres. Cerca del 20 de octubre Moro es autorizado por el cardenal Wolsey¹³ a retornar. Entre el 22 y 23 del mismo mes Moro parte de Brujas¹⁴.

Es durante este verano de forzada inactividad que Moro comenzará a escribir lo que luego devendrá en la parte sustancial del libro II de la *Utopía*. Él mismo en el juego de realidad-ficción introduce el relato de Hitlodeo relatando las circunstancias de su estadía en Brujas y el encuentro con Pedro Gilles en Amberes.

II. EL CONTEXTO HISTÓRICO

Es importante para apreciar el significado de la obra el contexto histórico en el que se gesta. Estamos a comienzos del siglo XVI en el que el mundo occidental parece iniciar lo que alguna vez Erasmo llegó a llamar una “edad de oro”. Es la época que más tarde denominaremos el Renacimiento, despreciando injustamente todo los aportes y avances de la Edad Media. Pero es cierto que los habitantes esperaban una renovación en todos los frentes. En el geográfico el mundo se dilataba enormemente, con el descubrimiento de todo un nuevo Continente, al que hace poco se comienza a llamar América (1507), en referencia al navegante Américo Vespucio, en cuyos viajes Moro se inspiró para crear su isla imaginaria, como expresamente se menciona en el libro I de la obra. También el mundo se expande con las nuevas rutas marítimas por la que los portugueses llegan a la India (Vasco de Gama en 1498). En los años de la composición de *Utopía*, la conquista americana está en sus comienzos: en 1513 Núñez de Balboa llega por primera vez al Océano Pacífico y Juan Díaz de Solís descubre el Río de la Plata. En 1515 se funda la ciudad de La Habana.

Las ciencias exactas comenzaban a declarar su independencia frente a la teología y la filosofía y nuevos inventos favorecen la expansión geográfica, mediante la navegación y la circulación de las ideas, por medio de la imprenta¹⁵. En estos años Copérnico escribe su obra maestra *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, en la que postula el sistema heliocén-

¹³ Wolsey ya llevaba varios años (al menos desde 1513) incrementando su poder en el seno del Consejo real y en 1515 ya dirigía, con el favor del rey, todos los asuntos internos y de política exterior. En septiembre de 1515, el papa León X lo nombra Cardenal de la Iglesia Católica. Finalmente, el 15 de diciembre de ese año Enrique le confirió el cargo de Lord Canciller, para ocupar el cargo al que había renunciado el obispo de Canterbury, William Wharman.

¹⁴ MARC'HADOUR, G., *L'univers de Thomas More...* cit., p. 221. Las negociaciones siguieron por buen camino y por fin el 24 de enero de 1516 fueron firmados un tratado de alianza y un acuerdo de *intercourse* (comercial)

¹⁵ Se ha destacado que Moro estaba al tanto de estos nuevos descubrimientos. En la *Utopía* habla de la brújula y de la imprenta. Lo destaca Pedro Rodríguez Santidrián en Moro, Tomás, *Utopía*, trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid, 5ª reimp, 2004, p. 72 nt. 25 y p. 163, nt. 77.

trico por sobre el geocéntrico, aunque ella solo se publicará póstumamente (1543). El genial Leonardo da Vinci dejará Italia para pasar sus últimos años en Francia (morirá en Amboise en 1519). Miguel Ángel, en cambio, está en plena producción y esculpe su Moisés (1513-1515); en Alemania, Durero acaba de terminar su Melancolía I (1514) y Rafael Sanzio decora las estancias de los Palacios del Vaticano (1509-1518). En materia de filosofía política, Nicolo Machiavello está escribiendo su más famosa obra *El Príncipe* (1513), la que, sin embargo, no llegará a publicarse sino hasta después de su muerte en 1532.

Había unidad en la cristiandad europea y parecía que podría hacerse una reforma y renovación del cristianismo que lo despojara de corruptelas, formalismos y supersticiones, de la mano de los intelectuales que darán vida al denominado humanismo cristiano, que beberá de las fuentes de la *devotio moderna* de fines del siglo XIV¹⁶. La crítica hacia la escolástica tardía era violenta y a veces mordaz. Se propiciaba un retorno a las fuentes originales, sin la mediación de los miles y miles de comentarios e interpretaciones que las habían cubierto hasta casi hacerlas desaparecer. De allí que se volviera a popularizar entre los estudiosos el aprendizaje y la lectura del griego y de los antiguos textos de la época precristiana. También se quería volver a leer el texto de la Biblia en sus versiones más antiguas, también en griego, para corregir el latín de la Vulgata que en ese entonces parecía ser más autorizada que los libros originales que tradujo San Jerónimo. Erasmo en 1515 estaba trabajando arduamente en una edición bilingüe: griego y latín del Nuevo Testamento, el *Novum Instrumentum*, que se publicará antes que la *Utopía* (en marzo de 1516). Ese mismo interés se suscitaba para conocer la doctrina de los Padres de la Iglesia, que, de alguna manera, se pensaba, habían sido sepultados por las construcciones y disquisiciones doctrinales de los teólogos de la escolástica tardía.

En materia política, Europa occidental, dividida en reinos diversos, conformaba una unidad: la cristiandad, que reconocía dos grandes autoridades: la del Sumo Pontífice que, además de cabeza de la Iglesia, era soberano de los Estados Pontificios, y la del Emperador, que se suponía heredaba los derechos de los antiguos romanos. En el momento en que se escribe la *Utopía* había muerto ya el Papa guerrero, Julio II, y estaba en el trono de Pedro el hijo de Lorenzo el Magnífico, Giovanni, que reinaba

¹⁶ La *devotio moderna* fue un movimiento que propiciaba la renovación espiritual por medio de buscar a Cristo en el interior, desprendiéndose de las vanidades mundanas y de los formalismos eclesíásticos. La obra representativa fue la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Según Bayod, Jordi y Parellada, Joaquim, "Estudio introductorio" en Erasmo, Gredos, Madrid, 2011, pp. xxv- xxvii, la *devotio* influyó en el *Enchiridion* o *Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo. Moro cita la *Imitación*, y recomienda su lectura, aunque, siguiendo la opinión común de la época, la atribuye erróneamente a Juan Gerson: *cfr.* Moro, Tomás, *The Confutation of Tyndale's Answer*, en *Complete Works of St. Thomas More VIII*, editado por Louis A. Schuster, Richard C. Marius, James P. Lusardi y Richard J. Schoeck, Yale University Press, New Haven y London, 1973, part. I, p. 37/30.

con el nombre de León X (fue Papa desde 1513 a 1521). Los humanistas celebraron su elección, ya que le consideraban uno de ellos: había sido discípulo de Marsilio Ficino, el fundador de la Academia platónica florentina. En el Sacro Imperio Romano Germánico reinaba desde 1508, fecha de su elección, Maximiliano de Hamburgo, padre de Felipe el Hermoso y abuelo de Carlos V. Flandes, o los llamados Países Bajos, estuvieron desde 1507 bajo la regencia de la hija del Emperador Maximiliano, Margarita de Austria, que educó y crió a los hijos de Felipe el Hermoso después de la prematura muerte de este (1506) y la locura que se atribuyó a su mujer Juana de Castilla. En 1515 su sobrino Carlos se rebeló contra su autoridad, aunque luego la repondría en ese cargo (1519) hasta su muerte (1530). En Francia, acaba de subir al trono el monarca Francisco de Valois (1515), que será considerado el rey emblemático del renacimiento francés.

En los reinos que componían España, había fallecido ya Isabel la Católica (1504), y su viudo, Fernando, el rey de Aragón, había asumido la calidad de regente de Castilla, por la supuesta insania de su hija Juana, que pasaría a la historia justamente como Juana la Loca. Al morir Fernando en enero de 1516, deja como sucesor a su nieto Carlos, quien será el fundador de la dinastía de los Habsburgo en el trono de España.

En Inglaterra, llevaba ya 16 años gobernando Enrique VIII, en una dinastía que estaba recién consolidándose después de la agotadora lucha sostenida por la casa de York y la casa de Lancaster y que se dirimiría solo con la batalla de Bosworth (1485), en la que murió Ricardo III (inmortalizado luego por la tragedia de Shakespeare, inspirada en una obra de Moro). Asumiría el trono Enrique Tudor con el nombre de Enrique VII, quien a su muerte heredó la corona a su segundo hijo Enrique, a causa de la muerte de su primogénito, el que asumiría como Enrique VIII en 1509. Ese mismo año Enrique se casaría con la viuda de su hermano, Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos y, por tanto, tía de Carlos V.

El gran peligro que se cernía sobre la cristiandad era la expansión desde el oriente del Imperio turco otomano. Su fuerza llegó a ser tan extraordinaria que acabó con el Imperio romano bizantino. En 1453 había conquistado la capital, la ciudad de Constantinopla. En 1512 había asumido el poder el sultán Selim I, el que lo gobernaría hasta 1520, siendo sucedido por su hijo Solimán apodado El Magnífico (1494-1566). En toda esta época, los cristianos vivían con el temor de ser invadidos y conquistados por los turcos, que habían unificado el islamismo. El imperio otomano en distintas épocas combatió a la república de Venecia (1423-1503), Albania, Croacia y Hungría. Una década después de la publicación de la *Utopía*, en 1526 el ejército turco guiado por Solimán derrotaría completamente al ejército húngaro en la batalla de Mohacs¹⁷.

¹⁷ Cuando Moro, ya prisionero en la Torre de Londres, escriba su Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación, se pondrá en ese escenario: después del desastre de Mohács, en el que ha muerto el rey húngaro Luis II, el ejército turco se prepara a invadir Hungría, lo que aterroriza

Frente a esto, las guerras entre los reyes cristianos y sus continuas alianzas y rompimientos era blanco de las más acerbas críticas de parte de los humanistas cristianos, que las veían como una especie de frívola conducta frente a la grave amenaza que se cernía contra toda la civilización occidental. De hecho, en 1515 los turcos habían conquistado Anatolia central y Kurdistán. Mientras ello sucedía, en septiembre de ese año, y mientras Moro se encuentra todavía en Flandes, Francisco I invade el norte de Italia, vence a mercenarios suizos y toma el control de Milán.

III. EL AUTOR

¿Quién es el Tomás Moro que escribe y publica este “áureo” libro? Se trata de un ciudadano nacido en Londres, de buena familia pero sin título nobiliario. Su padre es abogado y juez de reconocido prestigio. Está en la madurez de su vida adulta, con 37 años (se concuerda en que nació en 1478¹⁸), y cuenta con una formación literaria, filosófica, teológica y jurídica más que notable.

Fue alumno de uno de los *colleges* de la Universidad de Oxford, que en ese entonces preparaba a sus alumnos para la filosofía, la literatura y la teología. Pero abandonó esos estudios para entrar en las *Law Inns* y estudiar la profesión de su padre: la abogacía (1494-1501). Junto con dar los primeros pasos en su profesión y como profesor de Derecho (da clases en *Furnivall's Inn*), se sintió impulsado a seguir la vocación religiosa, y durante un tiempo compartió los ejercicios (y según otros, vivió) del Monasterio de los Cartujos de Londres (1501-1503). Desistió de este primer impulso y asumió que podía vivir su fe cristiana en el mundo como laico, practicando con naturalidad actos de piedad y devoción, tanto individualmente como en familia. En la *Utopía* queda registro de esto, al referirnos sin mayor problema que el encuentro con Rafael Hitlodeo se produjo en Amberes, después de haber asistido a Misa en la Iglesia de Nuestra Señora de esa ciudad, la que en ese momento estaba finalizando su construcción (acabaría en 1521).

Al momento de comenzar a escribir la *Utopía*, Tomás estaba casado en segundas nupcias con la viuda Alice Middleton y tenía cuatro hijos del

al joven Vicente, quien pide consejo a su tío Antonio para afrontar un posible martirio sin desfallecer por las debilidades humanas. Si bien se cree que Moro quería representar su propia posición frente a la tiranía cismática de Enrique VIII, ello no obsta para que también se le lea como una reflexión sobre la fe cristiana ante la amenaza de la invasión turca, que por casi un siglo “había sido y seguía siendo el peligro físico más temible para la Cristiandad” (Silva, Álvaro, “Introducción” en Moro, Tomás, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*, trad. A. de Silva, Madrid, Rialp, 2ª edic., 1999, p. 16).

¹⁸ Se ha discutido si Moro nació el 7 de febrero de 1477 o de 1478, pero la opinión común se inclina por este último año: *cfr.* AKROYD, Peter, *Tomás Moro*, trad. Àngels Gimeno-Balonwu, Edhasa, Barcelona, reimp., 2004, p. 17.

matrimonio con su primera mujer, Jane Colt¹⁹: Margaret, Cecily, Elizabeth, y John. A ellos se sumaban una hija del primer matrimonio de Lady Alice (llamada también Alice) y unos hijos adoptivos o que vivían bajo su tutela: Margaret Giggs, John Clement, Margaret à Barrow y Ana Cresacre²⁰. John Clement le acompañará como secretario a la misión de Brujas en la que se comenzó a forjar *Utopía*.

La necesidad de mantener a una amplia familia le llevó a ejercer tempranamente su profesión de abogado, en la que rápidamente destacaría como litigante y orador. Desde septiembre de 1510 desempeñaba el cargo de *undersheriff* de la Ciudad de Londres, una especie de autoridad municipal con competencias judiciales. Se nota que Moro apreciaba mucho este puesto, ya que se menciona en el título de la *Utopía* que el libro es de autoría del “muy ilustre e ingenioso varón Tomás Moro, ciudadano y subalguacil [*Vicecomitis*] de la ínclita ciudad de Londres”²¹.

Además, forma parte del grupo de intelectuales humanistas de Inglaterra, junto con John Colet, William Grocyn, Tomás Linacre y William Lily. A este grupo habrá que añadir el que sería luego compañero de celda y de martirio, el obispo de Rochester, John Fisher. En junio de 1499 Desiderio Erasmo, que ya en sus 33 años asomaba como el líder indiscutido del movimiento, nacido en Rotterdam (Holanda), visita Inglaterra por primera vez invitado por su discípulo, William Blount, lord Mountjoy. En esa primera visita, conoce a un Moro de 22 años.

Ambos hacen una visita al Palacio de Eltham donde saludan al futuro rey Enrique VIII, entonces de 8 años²², y comenzarán una amistad que se mantendrá hasta la decapitación de Moro en 1535. Erasmo fallecerá

¹⁹ Moro se casó en Jane Colt en 1505, y ella falleció seis años después en 1511.

²⁰ Moro siempre se mostró muy atento al bienestar de su familia ampliada. En carta a Erasmo, de 16 de febrero de 1516, después del regreso a la misión en Brujas, le cuenta que el oficio de embajador va mejor a los clérigos que a los laicos: “en nuestro caso, aunque estemos fuera de casa por una breve estancia, nuestros corazones regresan pronto a nuestras mujeres e hijos”; además del costo económico de mantener dos casas: “una en mi hogar, la otra en el extranjero” (*Correspondencia*, p. 61).

²¹ El aprecio por el cargo se reitera porque Moro lo vuelve a mencionar en el epitafio para su tumba, que redactó después de retirarse de la vida política (1532): “Tomás Moro, nacido en la ciudad de Londres, de familia honrada, sin ser célebre, y un tanto entendido en letras, tras haber ejercido en el foro durante algunos años de su juventud y administrado justicia como Under-Sheriff en aquella ciudad fue llamado a la Corte por el muy invicto rey Enrique VIII...” (cfr: Vásquez de Prada, Andrés, *Sir Tomás Moro*, Lord Canciller de Inglaterra, Rialp, 6ª edic., Madrid, 1999, p. 386; *Selected letters*, p. 181). Surtz, E. y Hexter, J. H., *Commentary* en *CW* 4 p. 295 señalan que en realidad la palabra latina que designaba el exacto cargo de Moro era la de *subvicecomes*, ya que *Vicecomitem* se traduce mejor por *Sheriff* (alguacil). En la versión latina del epitafio se usa, en cambio, la expresión *Shirevo* (cfr: “An Epitaphy in Latin”, en Harpsfield, Nicholas, *The life and death of St. Thomas Moore, knight, sometymes Lord high Chancellor of England*, The Early English Text Society, Oxford University Press, London, 1932, reimp. 1963, p. 270).

²² En la ocasión Erasmo se molestó con Moro, pues este iba preparado y presentó un escrito de su autoría al príncipe, mientras que el humanista holandés no tenía nada que ofrecer y hubo de contentarse con prometer un trabajo futuro (cfr: Chambers, R., *Thomas More...* cit., pp. 70-71).

al año siguiente. En 1501, Moro ofrece algunas conferencias acerca de la Ciudad de Dios de San Agustín, en la iglesia de San Lorenzo, a solicitud de Grocyn, su párroco. En dos nuevas visitas, en 1505 y 1509, Erasmo alojará como huésped en la primera casa de la familia Moro (la llamada *The Old Barge*, en Blacklesbury). Será en la tercera de sus visitas, en agosto de 1509, cuando descansando del viaje y en espera del arribo de sus libros, Erasmo redacta la más famosa de sus obras: el *Elogio de la Locura* (*Laus Stultitia*), ofrecida a su amigo Moro con alusión en el mismo título en griego: *Moriae Encomium*, que puede leerse también como Elogio a Moro²³.

Cuando componga *Utopía*, Moro ya tiene a su haber varias obras escritas o publicadas: así la traducción de la Vida de Juan Pico de la Mirándola, escrita en 1504, y publicada en 1510 y la *Historia del Rey Ricardo III* (escrita en latín e inglés entre 1513-1518), que sirvió a Shakespeare para su tragedia *Ricardo III*²⁴. En 1506 había publicado, junto con Erasmo, unas traducciones del griego al latín de varios diálogos de Luciano (125-181 d. C.), un escritor de la llamada Segunda Sofística y que se caracteriza por el uso de la ironía y la sátira. Este libro era compartido con otras traducciones de Erasmo. Fue muy popular y se alcanzaron a hacer nueve ediciones en vida del autor²⁵. El estilo moralista y satírico a la vez de Luciano era congenial a la personalidad de Moro, y puede observarse que Rafael Hitlodeo señala en la *Utopía* que a los utopienses les encantan las bromas y agudezas de Luciano²⁶.

IV. LA IDEA

Probablemente la idea fundamental de la *Utopía* habrá ido surgiendo en la mente del humanista inglés a lo largo de varios años, pero al parecer comenzó a configurarse más nítidamente en las conversaciones entre Moro y Erasmo en el verano de 1509²⁷. Erasmo había imaginado a la Locura que se queja porque ha sido superada por reyes, gobernantes, obispos y papas. Su fantasía estaba dedicada a Moro, lo que de alguna

²³ En la carta de Erasmo a Moro de 9 de junio de 1511, que servirá de prefacio al libro, le señala que para escribirlo lo inspiró “en primer lugar tu apellido, Moro, que se encuentra tan cercano a la locura (moria) como estás tú en realidad tan apartado de ella” (*Correspondencia*, p. 53); concluye la carta diciendo: “Adiós, Moro elocuente; y prepara una sólida defensa de Moria, tu parienta” (*Correspondencia*, p. 55).

²⁴ Acerca de la influencia en Shakespeare de esta obra de Moro, *cf.*: Chambers, R., *Thomas More...* cit., p. 117.

²⁵ De las cuales tres son anteriores a la *Utopía* (París, 1506; París, 1514 y Venecia 1516): *cf.*: THOMSON, Craig R., *Introduction* en *The Complete Works of St. Thomas More III* part. I, Craig R. Thompson (edit.), New Haven and London, Yale University Press, 1974, p. xxv.

²⁶ *Utopía*: Vásquez, p. 158.

²⁷ En este sentido, PRÉVOST, André, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, trad. Manuel Morera, Palabra, Madrid, 1972, pp. 84 y ss.

manera significaba un desafío para que este último usara también su imaginación para responder con lo que podría ser una comunidad organizada por la sabiduría. Una prueba de la conexión entre ambas obras es la referencia que hace Moro al nombre anterior a la llegada de Utopo que tenía la isla: Abraxa, palabra que Erasmo menciona en el *Elogio de la Locura* aludiendo a un paraíso al que Cristo sugiere ir a los religiosos que se creen superiores a él²⁸.

Del verano de 1509 al verano de 1515 Moro habría reflexionado y elaborado notas para lo que al principio con Erasmo llamaban *Nusquamam nostram* (nuestra ninguna parte). En la forzada inmovilidad causada por el entrampamiento de las negociaciones en Flandes, Moro comenzó a escribir el relato de esta isla singular donde se desarrolla una comunidad como no existe en ninguna parte. Es evidente que el londinense tomó la inspiración inicial de los relatos de viajes de Américo Vespucio (1451-1512), que fueron publicados en latín en 1504 en dos ediciones, una llamada *Mundum Novum* y otra *Quattuor Americi Vespucci navigationes*²⁹. Hitlodeo, al comienzo del libro I de la *Utopía*, se presenta como acompañante de los últimos tres viajes de Vespucio, y como uno de los 24 hombres que quisieron abandonar la última expedición para quedarse en una fortaleza. Este hecho aparece en el relato de los viajes de Vespucio.

Es probable que Moro haya mostrado los primeros borradores a Pedro Gilles, ya que la introducción del libro es una carta del autor a Gilles en la que se disculpa por haberse demorado en remitir el libro completo casi un año³⁰ y juega a hacerle consultas respecto de lo que habría dicho

²⁸ Cfr. ERASMO, Desiderio, *Elogio de la Locura*, trad. Oliveri Nortés Valls, en Erasmo, Madrid, Gredos, 2011, cap. 54, p. 288: se imagina a Cristo interpellando a los frailes y monjes que sustituyen con oracioncillas y ayunos las obras de caridad: “no reconozco a los que solo dan mérito a sus propias acciones; esos que quieren parecer incluso más santos que yo, que vayan a ocupar los cielos de Abraxas, si les place, o que se hagan construir un nuevo cielo por aquellos cuyas deleznales tradiciones han colocado por encima de mis preceptos”. Erasmo se refiere a Abraxas, tomando el término de Basílides, un filósofo gnóstico del siglo II d. C., que acuñó esta palabra como una cábala que representaría los 365 cielos existentes. El número se extraía de la numeración de cada palabra según el alfabeto griego (cfr. Surtz, E. y Hexter, J. H., *Commentary...* cit., p. 386). Moro en la *Utopía* suprime la “s” (con lo que el número queda solo en 165). García Estébanez especula que quizás con ello Moro quiere expresar que *Utopía* es un estado intermedio, que es perfectible (Emilio García Estébanez en *Utopía*, Tecnos, p. 49, nt. 45). Algo parecido se observa a propósito del nombre que dan los utopienses al Ser Supremo: Mitra, palabra que, con la numeración de sus letras, incluida la “s” final que Moro suprime, sumaba 360. Cfr. García Estébanez, ob. cit., p. 115, nt. 121.

²⁹ *Utopía: Cambridge*, p. 45, nt. 9.

³⁰ En la carta Moro se extiende en la dificultad que padece para dedicarse a las letras, ya que su dedicación como abogado y juez, y la atención a su familia, le ocupan todo su tiempo, hasta llegar a decir que “el único tiempo que consigo [para escribir] es el que robo al sueño o a la comida”: cfr. *Utopía (Vásquez)*, p. 57. Según uno de sus primeros biógrafos, efectivamente Moro usualmente no dormía más de cuatro o cinco horas, se levantaba a las 2 de la mañana y hasta las siete se ocupaba en rezar y estudiar (Stapleton, Thomas, *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More (Part. III of 'Tres Thomae', printed as Douai, 1588)*, Philip E. Hallett, Benziger Brothers, New York, Cincinnati, Chicago, 1928, reimp. Kensinger Publishing's Rare Reprints, 2009, p. 31).

Hitlodeo, fingiendo una discordancia entre sus recuerdos y los de su secretario John Clemens.

Al parecer, la redacción de esta parte de la *Utopía* se puede datar entre la suspensión de las negociaciones en Flandes el 21 de julio y el regreso de Moro a Londres el 25 de octubre de 1515³¹. En el relato introductorio de la *Utopía* Moro señala que habría escrito el relato después de visitar en Amberes a Pedro Gilles, y que ello habría sucedido cuando “había estado ausente de casa más de cuatro meses”³². Como Moro salió de Londres del 12 de mayo de 1515, el encuentro entre los dos humanistas habría sucedido después del 12 de septiembre de ese año³³, de lo que debería concluirse que la redacción de esta parte de la *Utopía* se habría realizado en poco más de un mes (del 12 de septiembre al 20 de octubre de 1515). Pero esto no parece verosímil por la extensión de esta parte de la obra, a lo que debe añadirse la elaborada respuesta de Moro a Martín Dorp que no puede haber sido redactada antes del 27 de agosto de ese año, día en el que Dorp fechó su texto. De este modo, lo más probable es que Moro haya hecho varias visitas a Gilles, quizás muy tempranamente desde la suspensión de las negociaciones a fines de julio de 1515 y al redactar la *Utopía* ocupó el recurso literario de centrar esos encuentros en uno solo, el de septiembre³⁴.

Como hemos señalado, casi al terminar la misión en Flandes Moro compuso también una extensa carta, que más tarde se difundirá y será publicada, dirigida al teólogo de la Universidad de Lovaina Martín Dorp, el que había criticado a Erasmo por el *Elogio de la Locura* y sobre todo por pretender corregir la traducción latina del Nuevo Testamento conocida como la Vulgata. Moro defiende tanto el *Elogio* como el recurso a las fuentes originales en griego para hacer una versión renovada de las Sagradas Escrituras³⁵.

El “diálogo del consejo” que se contiene en el libro I, y que es redactado a su regreso a Londres en 1516, parece estar inspirado en las mismas reflexiones de Moro, quien entre 1515 y 1518 estuvo considerando entrar al servicio del rey de manera permanente y estable³⁶. Finalmente tomó el partido que él mismo sostiene en *Utopía* contra la opinión de Rafael

³¹ *Utopia: Cambridge*, p. xx. En carta de Moro a Erasmo, de 16 de febrero de 1516, (*Correspondencia*, p. 61), señala que, al ver que nuevamente podían surgir complicaciones en las negociaciones, pidió al Cardenal permiso para regresar, lo que obtuvo gracias a la ayuda de sus amigos, en especial de Richard Pace.

³² *Utopía: Vasquez*, p. 63.

³³ MARC'HADOUR, Germain, *L'univers de Thomas More...* cit., p. 221, señala que la visita a Gilles se realizó durante el mes de septiembre.

³⁴ Seguimos a HEXTER, J. H., “*More's visit to Antwerp in 1515*”, Apéndice A, en *CW* 4, pp. 573-576.

³⁵ Ver en *Selected Letters*, pp. 8 y ss.

³⁶ SURTZ, E., ob. cit., pp. 286-287, especula sobre si el diálogo del consejo no estaría más bien pensado a raíz de las dudas de Erasmo en aceptar su nombramiento como consejero de Carlos V, que se le habría propuesto durante su estadía en los Países Bajos, en mayo de 1515, en su camino de Londres a Basilea.

Hitlodeo de que los estudiosos no debían permanecer ajenos a la política y al servicio público³⁷.

V. LA COMPOSICIÓN

Como puede apreciarse, la redacción del libro se hizo en dos etapas: una, en los meses de forzada inactividad en la misión a Flandes, en el verano de 1515, y una segunda en Londres en el año siguiente, probablemente entre mediados de mayo y fines de agosto³⁸.

Sobre la base de un párrafo de la carta Ulrich von Hutten por la que Erasmo compone un retrato de Moro, se suele pensar que el libro II, con la descripción de la vida y costumbres de los utopienses, fue escrito en 1515, mientras que el libro I, con la conversación entre Hitlodeo, Gilles y Moro-personaje, habría sido escrito en 1516³⁹. Pero un examen más acucioso lleva a modificar este esquema, ya que si uno lee solo el libro II no se entera quién es el que está hablando ni quién o quiénes son su auditorio. Hexter propone la siguiente secuencia: durante la embajada en Flandes en 1515, Moro habría escrito la introducción del libro I y el relato acerca de la vida y organización de *Utopía* del libro II; después de regresar a Londres (1516), habría introducido el llamado “diálogo del consejo” del libro I y la parte final del libro II (lo que Hexter llama la *peroration* y la conclusión)⁴⁰.

³⁷ GUY, John, *Thomas More*, Oxford University Press, London, 2000, pp. 42-58, analiza las discusiones de la fecha exacta en la que Moro entró en la corte de Enrique VIII, y sostiene que Moro solo habría formalmente ingresado como consejero del rey en marzo de 1518. El 21 de junio de ese año recibe una anualidad de 100 libras, y el 23 renuncia al cargo de *undersheriff* de Londres.

³⁸ La datación de mayo se deriva del hecho de que Moro menciona al inicio que Tunstall “ha sido recientemente creado Master of Rolls” (el principal funcionario de la Cancillería), lo que sucedió el 12 de mayo de 1516. La fecha de agosto es determinada por la carta con la que Moro despachó a Erasmo el libro terminado (3 de septiembre de 1516).

³⁹ En esa carta de 23 de julio de 1519, Erasmo cuanta que Moro: “Escribió primero el libro segundo, en su tiempo libre; más tarde, cuando tuvo una oportunidad, añadió el primer libro bajo la inspiración del momento. De ahí esa cierta desigualdad en el estilo” (*Correspondencia*, p. 151).

⁴⁰ *Cfr.* HEXTER, J. H., “*The composition of Utopia. Utopia and Its Historical Milieu*”, en *CW 4*, pp. xv y ss. y también Hexter, J. H., *More's Utopia. The biography on an idea*, Harper Torchbooks, New York, 1965, pp. 21-30. Pareciera, sin embargo, que persisten algunas inconsistencias, como, por ejemplo, que al comienzo se mencione el nombramiento de Tunstall como Master of Rolls (de mayo de 1516) y que se hable de Carlos como príncipe de Castilla (*Utopía: Vásquez* p. 61, *CW 4* p. 46/10-15), lo que supone que aún no es rey, título que reclamó después de la muerte de su abuelo Fernando de Aragón el 23 de enero de 1516. De hecho, en la carta de Gilles a Busleiden que se incluye al comienzo de la primera edición de *Utopía* y fechada en noviembre de 1516, se habla de Busleiden como consejero del “católico rey Carlos”. Además, en el “diálogo del consejo” Rafael Hitlodeo asume como un hecho que Francia tiene el control de Milán, lo que data de septiembre de 1515 (*Utopía: Vásquez* p. 92, *CW 4* p. 86/25) y menciona como vivo a Fernando de Aragón y ya realizada, aunque cuestionada, la anexión del sur de Navarra a la corona de Castilla (7 de julio de 1515) (*Utopía-Vásquez*, p. 93; *CW 4* p. 88/5). Hexter señala que el añadido

La inserción del “diálogo del consejo” es revelada por el cambio de discurso que se produce cuando Moro escribe que “mi propósito, por el momento, no es otro que el de referir lo que nos contaba [Rafael Hitlodeo] de las costumbres e instituciones de los utopienses [...]”⁴¹ mientras que todo lo que sigue en el libro I no se refiere a *Utopía* sino a diversas cuestiones de la política europea y de otros pueblos imaginarios. Moro habría insertado todo este texto, introduciendo al final del párrafo una frase que pretende “salvar la continuidad”: “recogiendo antes la conversación que, como de la mano, nos llevó a mencionar aquella República”⁴². En el libro II la *peroration* se produce una vez terminada la descripción de la vida de los utopienses (con la narración de sus prácticas religiosas), y comienza con la frase de Hitlodeo: “Os he descrito, pues con la mayor fidelidad posible, la constitución de su Estado; a mi entender, no solo el mejor sino el único que con toda justicia podría aspirar al título de ‘República’”⁴³. Finalmente, se ubica la breve conclusión que inicia en la frase: “Acabado que hubo Rafael este relato...”⁴⁴.

En suma, en Londres Moro habría redactado casi todo el libro I, y las consideraciones finales del libro II. No sabemos si lo hizo antes o después de la nueva visita que Erasmo hace a Inglaterra, hospedándose en su casa, más o menos desde el día 20 de julio de 1516. Es una visita corta: el 14 de agosto deja Londres, y pasa 10 días en Rochester aprendiendo griego con John Fisher. A fines de agosto Moro viaja a Rochester para despedir a Erasmo, que el día 27 ya está de regreso en Calais.

Parece seguro que, durante esta visita, ambos amigos quedaron en que Erasmo se encargaría de editar el libro que todavía llaman *Nusquam*⁴⁵.

VI. LA PUBLICACIÓN

Por carta de 3 de septiembre de 1516 Moro envió a Erasmo el manuscrito original del libro (al que titula *Nusquam*) y de la fingida epístola a Pedro Gilles que le serviría de prefacio. Lamentablemente, los manuscritos de ambas piezas no se han conservado.

En la carta se advierte que ya había un acuerdo entre ambos, ya que Moro se limita a decir a Erasmo que le remite el libro, y agrega solamente:

“diálogo del consejo” debió de estar avanzado en esta parte como máximo a la mitad de enero de 1516: *cf.* Hexter, J. H., “*The composition...*” cit., p. xxxvi, nt. 3.

⁴¹ *CW 4* p. 54/5; *Utopía* Vásquez, p. 67.

⁴² *CW 4* p. 54/5; *Utopía*: Vásquez p. 67.

⁴³ *Utopía*: Vásquez, p. 200; *CW 4* p. 236/30

⁴⁴ *Utopía*: Vásquez p. 205, *CW 4* p. 245/15

⁴⁵ *Utopía*: Cambridge, p. 270. HEXTER, J. H., “*The composition...*” cit., p. xxxviii, afirma que, en agosto de 1516, mientras Erasmo se hospedaba nuevamente en su casa, Moro le habrá mostrado el manuscrito casi ya terminado y entre ambos habrán planificado la publicación en el continente.

“Sé por experiencia que no hace falta que te insista en que te preocupes de lo demás”⁴⁶.

El proceso siguiente puede seguirse gracias a la correspondencia que sí se ha conservado. Por carta de 20 de septiembre, Moro le pide a Erasmo conseguir textos de personalidades que sirvan de recomendaciones de la obra (cartas comendaticias). Lo interesante es que Moro señala que ojalá no sean solo académicos, sino que haya también hombres de gobierno⁴⁷.

El 2 de octubre Erasmo, ahora en Amberes, le escribe a Moro y, entre otras cosas, le señala que “por lo que se refiere a tu Isla y a todo lo demás, todo se andará” y termina dándole saludos de Pedro Gilles, al que “le ha encantado tu libro En ninguna parte”⁴⁸. Probablemente, siguiendo los deseos del londinense, el 17 de octubre escribe a Pedro Gilles, que se había comprometido a escribir unas de las cartas comendaticias, que en vez de dirigírsela a él mismo (Erasmo) la dirija a Jerónimo Busleiden. Gilles así lo hizo y la carta aparecerá en la primera edición de *Utopía* fechada el 1 de noviembre de 1516.

Al parecer, Erasmo le pidió otra carta al mismo Busleiden, ya que con fecha 9 de noviembre este último remite al humanista holandés la epístola que también se incluirá en la primera edición de *Utopía*⁴⁹.

A estas alturas, el texto del libro ya se encontraba, remitido por Erasmo, en la casa editorial de Thierry Martens en Lovaina, quien ya llevaba bastantes años como impresor (desde al menos 1473) y usaba el título de “Impresor de la Universidad de Lovaina”. El 12 de noviembre de 1516 Gerhard Geldenhauer comunica a Erasmo que Martens ha emprendido la tarea de editar la *Utopía* (primera vez que aparece el título en griego⁵⁰). El 18 de noviembre Erasmo, ahora en Bruselas, le

⁴⁶ *Correspondencia*, pp. 69-71.

⁴⁷ Estas son sus palabras: “Te mandé hace tiempo mi Nusquama que deseo sea publicada pronto, adornada con magníficas y egregias alabanzas; y si es posible que vengan no solo de varios literatos sino también de personas conocidas en la administración pública”. Agrega de un modo enigmático, muy en su estilo: “Sobre todo para beneficio de uno (sabrás de quién hablo, aunque no mencione su nombre) que, por alguna razón (adivínala), lamenta que vaya a ser publicada antes de que hayan transcurrido nueve años” (*Correspondencia...* cit., p. 73). Álvaro de Silva, el traductor al castellano de estas cartas, indica que no encuentra indicio acerca de quién sería la persona a la que Moro alude (*Correspondencia*, p. 73, nt. 3). Rogers, E., *Selected Letters*, p. 76, nt. 4 afirma, sin vacilaciones, que Moro se está refiriendo a Jerónimo Busleiden, el que aparte de humanista era consejero real (lo que hoy se diría un político u hombre público).

⁴⁸ *Correspondencia*, p. 76. En el original en latín se lee todavía *Nusquama*.

⁴⁹ Como vimos, el mismo Moro en su carta de 20 de septiembre de 1516 da a entender, sin nombrarlo, que desea que Busleiden escriba una carta de recomendación de *Nusquama*: *Selected Letters*, p. 76.

⁵⁰ Esto sugiere que el cambio de los términos latinos al griego habrá sido posterior al envío del manuscrito a Erasmo. Esto se ve confirmado por el hecho de que en la primera edición hay una alusión al Senado de la principal ciudad atribuyendo a esta un nombre en latín: *senatu Mentirano*, lo que no se corresponde con el nombre derivado del griego que se daba a la capital: *Amaurotum* (ciudad oscura o nebulosa). En la segunda edición de París de 1517 se corregirá esta discordancia y se pondrá *senatu Amaurotico*: *cf. Utopía: Cambridge*, p. 144, nt. 19; p. 271.

escribe a Gilles que la obra ya está en prensas. El 15 de diciembre Moro desde Londres le escribe a Erasmo y le manifiesta que está ansioso por recibir el libro editado⁵¹.

El libro apareció, bajo el sello de Martens, a fines de diciembre de 1516. Se ha sugerido que la *Utopía* había sido pensada como una estrena o aginaldo, esto es, un regalo de Año Nuevo, pero salvo la coincidencia de fechas no existe evidencia⁵². El título de la obra fue “Sobre el mejor estado de la República y la nueva Isla de *Utopía*”⁵³.

Se sabe sí que el 4 de enero de 1517 Lord Mountjoy le escribió, desde Tournai, a Erasmo para agradecer el envío de un ejemplar del flamante libro. Hay varias cartas de Moro referidas al libro editado que datan también de enero de 1517: en una lo envía al renunciado Lord Canciller, el obispo Wharman⁵⁴; en otra agradece los elogios de Antonio Bonvisi, y le manifiesta que se trata de un libro que “a mí me parece debería esconderse para siempre en su propia isla”⁵⁵. En marzo de 1517, Erasmo le

⁵¹ En la carta escribe: “día tras día anhelo mi *Utopía* como una madre espera el regreso de su hijo de tierra extranjera” (*Correspondencia*, p. 85). Este entusiasmo se observa ya en una carta escrita el 31 de octubre de 1516, en la que después de manifestar su alegría por la aprobación del libro por Pedro Gilles, señala: “estoy ansioso por saber si también les gusta a Tunstall, y a Busleiden, y a vuestro Canciller” (*Correspondencia*, p. 79; la alusión al Canciller debe entenderse hecha a John Le Sauvage, gran canciller de Burgundia y luego de Castilla: *Selected Letters*, p. 80, nt. 2). En carta de 3 de diciembre del mismo año, Moro le dice a Erasmo: “No tienes idea de lo emocionado que estoy. Me siento como ensanchado, y voy con la cabeza bien alta, porque en mis ensueños he sido destinado por mis utopianos a ser su rey para siempre. Me puedo ver ahora mismo marchando entre la gente, coronado con una corona de trigo, luciendo impresionante mi hábito franciscano, llevando un puñado de trigo como mi cetro sagrado, apretado por una distinguida comitiva de amaurotanos, y, con este inmenso cortejo, dando audiencia a embajadores y a soberanos extranjeros. Y estos últimos, ¡qué criaturas tan miserables son éstas en comparación con nosotros, pues de guisa tan estúpida se enorgullecen de aparecer en trajes infantiles y con aderezos femeninos, engalanados con ese oro despreciable, tan ridículos en sus púrpuras y joyas y otras chucherías inanes!” (*Correspondencia*, p. 83).

⁵² Cfr. Surtz, Edward, *Introduction* (III), en *CW* 4, p. clxxxiv. La costumbre de hacer regalos por el comienzo del nuevo año no era ajena a Moro: en su *Vida de Pico de la Mirándola*, escrita en 1504, al dedicarla a la religiosa Joyce Leigh, escribe que lo hace a modo de regalo de año nuevo, ya que “es una antigua costumbre, mi querida hermana, que los amigos intercambien símbolos de estima o regalos en la apertura de un nuevo año, como expresión de su afecto y amistad”: cfr. Moro, Tomás, *The Life of Pico*, en Edwards, A. Rodgers K, y Miller, C. (edits), *The Completed Works of St. Thomas More* I, University of Yale, New Haven y London, 1997, p. 51.

⁵³ El título completo fue: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip. statu, deque] noua insula Vtopia / auctore clarissimo viro Thoma Moro inclytæ ciuitatis Londinensis ciue & vicecomite cura M. Petri Aegidii Antuerpie]nsis, & arte Theodorici Martini Alustensis, Typographi almae Louaniensium Academiae nunc primum accuratissime editus.*

⁵⁴ En la carta de enero de 1517, Moro simula no haber consentido en su publicación: “fue escrito con indebida precipitación, pero un amigo mío, ciudadano de Antwerp [Gilles], permitió que su amistad excediera su juicio crítico: pensó que merecía ser publicado, y sin que yo lo supiera, lo publicó” (*Correspondencia*, pp. 86-87). Lo mismo parece aparentar en un trozo de una carta enviada a un miembro de la Corte, que no se identifica, y que data de enero de 1517, en la que escribe: “Había pensado dar en matrimonio mi *Utopía* solamente al Cardenal Wolsey (si mi amigo Pieter, sin que yo lo supiera, no le hubiera arrebatado la primera flor de su virginidad)...” (*Correspondencia*, p. 87).

⁵⁵ Cfr. *Correspondencia*, p. 89.

escribe desde Amberes y le cuenta que le envió mediante un portador un paquete de cartas “con una copia de *Utopía*...”⁵⁶.

VII. GLOSAS Y PARERGA

La primera edición apareció con añadidos que no son de autoría de Moro. En primer lugar, en los márgenes aparecen glosas con frases que intentan resumir el contenido de los párrafos frente a los cuales se insertan y así guiar al lector: por ejemplo, en el libro II se mencionan como glosas: “El número de ciudadanos”, “las mujeres preparan las comidas”, “respeto por los mayores”... etc. No hay claridad de la autoría de estos títulos marginales; algunos postulan que serían de Pedro Gilles, otros que del mismo Erasmo. No faltan los que sugieren que la autoría es compartida entre ambos⁵⁷.

Además de las glosas marginales, el texto de *Utopía* es precedido por una parerga, es decir, por un conjunto de piezas menores que tienen por objeto dar más verosimilitud al relato o recomendar la lectura de la obra.

Entre aquellas que intentan dar verosimilitud a lo narrado tenemos un alfabeto utopiense y un tetrástico (cuarteto) en una supuesta lengua vernácula de *Utopía* con texto paralelo en latín, que son de autoría de Gilles⁵⁸. También se inserta un sexteto (*hexastichon*) sobre la isla de *Utopía* cuyo autor sería un tal Anemolius (del griego: ventoso), al que se describe como poeta laureado y sobrino por parte de hermana de Hitlodeo. La autoría real del poema, que juega con el paralelo entre utopía y eutopía (lugar feliz o afortunado), es desconocida⁵⁹.

Otro agregado es un dibujo con un mapa de la Isla *Utopía*, cuya autoría también es desconocida. Este dibujo será reemplazado en las siguientes ediciones por otro mapa más elaborado y que pertenece a Ambrosio Holbein, hermano de Hans Holbein, el Joven⁶⁰.

A todo lo anterior se agregan piezas retóricas en versos o en género epistolar que elogian y ponderan los méritos de la obra de Moro.

⁵⁶ Cfr. *Correspondencia*, p. 89.

⁵⁷ *Utopía: Cambridge*, p. 27, nota 23: Gilles dice en la carta a Busleiden que él añadió al libro “algunas notas marginales”, pero en la segunda edición de 1517 se dice que las notas son de Erasmo. Los editores de la traducción de la Universidad de Cambridge afirman que ambos podrían haber contribuido a las glosas, salvo que la edición de 1517 esté equivocada. En todo caso, al parecer circuló el rumor de que Erasmo era el auténtico autor de todo el libro primero; por carta de 1º de marzo de 1517 Erasmo le cuenta a Moro que un notable de Milán que más tarde llegaría a ser médico de Carlos V, Luigi Marliano, “sospecha que el primer libro de la *Utopía* proviene de mí y no me gustaría que tal idea se extendiera por ahí pues nada hay más infundado” (*Correspondencia*, p. 90).

⁵⁸ *Utopía: Cambridge*, p. 27: Gilles en la carta a Busleiden que se acompaña a la primera edición dice que él incluyó un cuarteto escrito en la lengua utopiense, “que Hitlodeo me mostró después de que Moro había partido”, y así él habría reconstruido su alfabeto.

⁵⁹ *Utopía: Cambridge*, p. 19, n. 18.

⁶⁰ *Utopía: Cambridge*, p. 20, n. 10.

Los escritos versificados son de Gerard Geldenhouwer (1482-1542), un humanista holandés que se encargó de la edición de varios libros, entre ellos la *Utopía*, en la imprenta de Martens⁶¹, y de Cornelius Grapheus (c. 1482-1558), un escritor asentado en 1515 en Amberes y amigo de Peter Gilles⁶².

Vienen luego los escritos en forma de cartas. Aparecen una carta de Pedro Gilles dirigida a Jerónimo de Busleiden, fechada en Amberes el 1º de noviembre de 1516 y una carta de Jean Desmarez, orador de la Universidad de Lovaina, dirigida a Peter Gilles y fechada en Lovaina el 1º de diciembre de ese mismo año, a la que se agrega un poema del mismo Desmarez.

Finalmente, se inserta la carta de Moro a Gilles que carece de lugar y de fecha y que lleva el título de Prefacio. Como sabemos, esta carta la envió Moro a Erasmo junto con el manuscrito original de la *Utopía*.

El orden de la parerga es el siguiente⁶³:

Página de título, y al reverso el dibujo de la Isla de *Utopía*
 Alfabeto utopiense y tetrástico
 Sexteto de Anemolio
 Carta de Gilles a Busleiden
 Carta y poema de Jean Desmarez
 Versos de Gerard Geldenhouwer y Cornelius Grapheus
 Carta de Busleiden a Moro
 Carta de Moro a Gilles, con el título de *Prefatio in opus de optimo reipublicae statu*.

VIII. DE LA PRIMERA EDICIÓN A UN CLÁSICO UNIVERSAL

El éxito del libro parece haber sido inmediato, porque ya el 1º de marzo de 1517 Erasmo le escribe a Moro que le envíe tan pronto como pueda una revisión de la *Utopía* para remitir una copia al impresor en Basilea o en París⁶⁴.

Al parecer se prefirió París, ya que la segunda edición fue impresa en esa ciudad en la casa editorial de Thomas Lupset. En esta edición se incluye una carta del jurista y humanista francés Guillermo Budé por la que pondera la *Utopía* al impresor y una segunda carta de Moro a Gilles

⁶¹ *Utopia: Cambridge*, p. 257, n. 6.

⁶² *Utopia: Cambridge*, p. 257, n. 7.

⁶³ Se sigue la descripción que hace SURTZ, E., *Introduction ...cit.*, p. clxxxiv, del ejemplar de la primera edición que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Yale.

⁶⁴ *Correspondencia*, p. 90. El pedido es reiterado en carta de 8 de marzo de 1517: "Envíame una copia de *Utopía* en la primera oportunidad que tengas. Hay aquí en Antwerp un concejal a quien le ha gustado tanto que se ha aprendido el libro de memoria" (*Correspondencia*, p. 92).

en la que se refiere a comentarios de los lectores a la primera edición. Esta edición no gustó a Erasmo: por carta del 5 de marzo de 1518 le cuenta a Moro que había visto una copia impresa de la *Utopía*, plagada de errores⁶⁵.

Finalmente, vino la edición preparada por John Froben, el gran editor de Basilea, de total confianza de Erasmo. Se cree que Froben contó con una copia de la *Utopía* corregida por la propia mano de Moro, que este envió a Erasmo y Erasmo la remitió a Basilea. Pero la edición se hizo en dos tiradas. Una de marzo de 1518 y otra de noviembre de ese mismo año. En esta edición se añade, aunque con portada distinta, la *Epigramata* de Moro y Erasmo⁶⁶.

La edición de marzo de 1518 es la que ha sido tomada para las versiones posteriores más autorizadas: la que se editó en 1965, con texto bilingüe latín-inglés, como tomo IV de las Obras Completas de Moro de la Universidad de Yale (edición a cargo de Edward Surtz, S.J. y J. H. Hexter, *The complete works of St. Thomas More IV*, Yale University Press, New Haven and London, 1965) y la que se publicó en 1995, por la Universidad de Cambridge (edición a cargo de George M. Logan, Robert M. Adams y Clarence H. Miller).

La última edición latina impresa en vida de Moro fue la editada en Florencia en julio de 1519. Una traducción alemana debida al jurista francés Claude Chansonnette (Claudius Catiuncula) apareció en Basilea en 1524⁶⁷, pero no tenemos constancia que Moro haya tenido noticia de ella.

Por entonces había explotado con fuerza la división religiosa de Europa, y Moro se alineó tempranamente con la Iglesia romana que, a su juicio, más allá de los vicios y corruptelas, era la fundada por Jesucristo y sostenida por el consenso universal de los fieles. Sus próximas obras estarán enfocadas en la polémica religiosa, contra Lutero y principalmente contra el inglés William Tyndale. Al contemplarla con sus ojos de jurista, la vuelta contra el orden legítimo, que amenazaba la misma subsistencia de la cristiandad, ante la posibilidad cierta de una invasión otomana, llegó a lamentar haber escrito la *Utopía*, por el uso que algunos hacían tanto de ella como del *Elogio de la locura* para favorecer las críticas a la autoridad de la Iglesia⁶⁸. Al caer en desgracia frente al cisma anglicano propiciado por Enrique VIII, en sus escritos de la Torre su pluma (a veces reemplazada por un carboncillo) se empleará en obras de carácter espiritual y ascético

⁶⁵ *Correspondencia*, p. 122.

⁶⁶ Los humanistas fueron muy aficionados a los epigramas, composiciones poéticas relativamente breves e ingeniosas. La *epigramata* de Moro reúne 281 epigramas que se estima fueron escritos entre 1497 y 1518, año en que fueron publicados por primera vez en conjunto con *Utopía*.

⁶⁷ Disponible en <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10166830.html>

⁶⁸ MORO, Tomás, *The Confutation...* cit., part. I, p. 179/717. Moro habla en general de sus obras escritas en latín sin mencionar expresamente la *Utopía*, pero es indudable que se refiere a ella: *cf.* *The Confutation...* cit., part. III, p. 1530.

centradas en la fortaleza ante la persecución y la contemplación de la Pasión de Cristo. Su última obra: *De Tristitia Christi*, quedará inconclusa.

Pareciera que, en este tumultuoso momento, la *Utopía* pareció incómoda tanto para el partido católico como para el protestante. Se afirma que fue uno de los primeros libros incluidos en el *Index*⁶⁹. Por el lado protestante no resultaba agradable exaltar la obra de un papista condenado como traidor a su rey.

Solo cuando se calman los ánimos se volverá a editar el librito de Moro acerca de la fabulosa isla, aunque siempre en latín. Vendrían once ediciones en latín entre 1548 y 1777⁷⁰. Pero cuando comenzó a popularizarse más allá de los círculos de los intelectuales, a los que estaba dirigida, fue cuando Ralph Robinson hizo la primera traducción al inglés en 1551⁷¹, aunque advirtiendo que su autor había sido un ciego y obstinado católico, no obstante ello, su obra era provechosa⁷². La rehabilitación más completa de Moro vino de parte del historiador anglicano Gilbert Bulnet, que hizo una nueva traducción al inglés que apareció en 1684, y que enfatizaba el anticlericalismo de la obra⁷³.

Otras traducciones fueron la italiana de 1548 editada en Venecia por Ortensio Landi, la francesa de 1550, de Jehan Le Blond⁷⁴, y la alemana de 1612, de Gregor Wintermonath, editada en Leipzig.

En el mundo hispánico la primera traducción española se publica en 1637⁷⁵. Es obra de Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres, corregidor de la ciudad de Córdoba, quien fue animado por Francisco de Quevedo. El mismo Quevedo escribió una nota para recomendar la obra y garantizar su ortodoxia, frente a “algunos que han leído con ceño algunas de las proposiciones juzgando, que su libertad, no pisaba segura los umbrales de la religión”. La traducción, sin embargo, se limitó al libro II.

En el siglo XX, la *Utopía* será objeto de múltiples interpretaciones, hasta el punto que C. S. Lewis dirá que hay acuerdo en que se trata de un gran libro pero que difícilmente existan dos lectores que coincidan

⁶⁹ Así lo señala Silva, Álvaro, *Tomás Moro. Un hombre para todas las horas*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 22. No hemos encontrado otros antecedentes sobre este hecho.

⁷⁰ GUY, J., *Thomas More...* cit., p. 91. Menciona ediciones latinas de 1548, 1555, 1563, 1565-66, 1601, 1613, 1629 1663, 1668, 1672 y 1777.

⁷¹ Disponible en <http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A07/A07706.html> (consulta 24 de diciembre de 2016)

⁷² GUY, J., *Thomas More...* cit., p. 93.

⁷³ GUY, J., *Thomas More...* cit., pp. 94-95. Texto disponible en <http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A51/A51327.html> (consulta 24 de diciembre de 2016)

⁷⁴ Disponible en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k71052w/f1.image.r=langEN> (consulta 24 de diciembre de 2016).

⁷⁵ Existe, sin embargo, un manuscrito de una traducción que se conserva en la Biblioteca real de Madrid, sin autor ni fecha, pero que podría haber sido hecha entre 1519 y 1535: López Estrada, Francisco. Una temprana traducción española de la *Utopía* de Tomás Moro. *Hispanic Studies in Honour of Geoffrey Ribbans, Bulletin of Hispanic Studies*. Liverpool: Liverpool UP, 1992. 43-45. Cfr: Cáceres, Nora, “Une Traduction espagnole précoce de l’*Utopie* de Thomas More”, en *Moreana* 111/112 (1992), pp. 15-18.

en su significado real⁷⁶. Así ha sido considerada un simple divertimento que no debe tomarse en serio, un antecedente temprano del socialismo comunista, una proclama humanista que anuncia el derrumbe de la Iglesia institucional y jerárquica, una paradoja en la que se critican las corrupciones de la Europa cristiana sobre la base de su comparación con una sociedad construida por el esfuerzo de la sola razón humana sin la ayuda de la revelación cristiana. No ha faltado quien asegure que Moro inaugura el género literario de la ciencia ficción.

A cinco siglos desde su aparición a fines de 1516, no hay duda de que estamos ante un clásico de la literatura, la filosofía política, el pensamiento cristiano y el derecho. La *Utopía* cumple con creces aquello que Italo Calvino identificó como característica de una obra clásica: “Un clásico es un libro que nunca ha terminado de decir todo lo que tiene que decir”⁷⁷.

⁷⁶ LEWIS, C. S., *Thomas More*, en Sylvester, R. S. y Marc'hadour, G. P. (édits.), *Essential Articles for the study of Thomas More*, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1977, p. 389.

⁷⁷ CALVINO, Italo, *Por qué leer a los clásicos*, trad. Aurora Bernárdez, Tusquets Editores, Barcelona, 1992, p. 15.

HUELLAS DE UTOPIÁS MOREANAS EN SHAKESPEARE

PAULA BALDWIN LIND

*Doctora en Shakespeare Studies,
Universidad de Birmingham, Inglaterra
Profesora del Instituto de Literatura
Universidad de los Andes (Chile)*

I. *UTOPIA*: NOCIÓN Y OBRA

Aunque el término “utopía” no existía hasta que Tomás Moro lo acuñó en el siglo XVI, el “impulso utópico”, o el deseo de imaginar y crear una sociedad perfecta, data de las antiguas civilizaciones griegas y romanas. Sin embargo, entre los siglos XV y XVIII la idea se hizo más popular debido a diversos factores. Uno de ellos tuvo que ver con el renacimiento italiano, cuyo esfuerzo por recuperar la cultura de la Antigüedad contemplaba la posibilidad de proyectar ciudades y sociedades ideales. Este interés humanista se propagó por toda Europa y el ideal utópico se extendió aún más con el encuentro del nuevo mundo en América, pues este continente ofrecía el potencial para crear nuevas comunidades en sentido político y religioso. Así, el sueño de un mundo mejor se transformó en una fuerza inspiradora que plasmó los escritos de políticos, filósofos, historiadores y literatos.

Cuando Tomás Moro publica *Utopía* (1516, Lovaina) en latín acuña el término al describir una sociedad ideal situada en una isla a la que atribuye el nombre de *Utopía*, un neologismo de raíces griegas: *u-topos*, no-lugar¹. Según Raúl Morodo Leoncio, este término habría sido precedido por una voz latina, *Sophia*, “a efectos de conformar un díptico irónico coloquial con el *Moriae Encomium* erasmista, debido al juego que permitía el apellido Moro: así, contraponer *Elogio de la Locura (Moria)* y *Elogio de*

¹ Acerca de la génesis del nombre final de *Utopía*, ver PRÉVOST, Andrés, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978, pp. 215 y ss.

la *Sabiduría* (*Sophia*). Más tarde, Moro y Erasmo hablarán de *Nusquama* (del latín, también, “en ninguna parte”) y al final se decide Moro por *Utopía*². Bajo el pseudónimo de Anemolio (del griego *anemolios*: “ventoso”), sobrino de Hitlodeo, Moro empleará otro término griego: *Eutopía* (“lugar feliz”) en un paratexto en forma de sextina –*Hexastichon Anemolii Poete Laureati*³– incluido al menos en las cuatro primeras ediciones del tratado; “así el no-lugar (*Utopía*) se convertirá en lugar existente y feliz”⁴ como expresa el “poeta laureado”, quien parece corregir la acuñación y sentido original de *Utopía*:

Utopía me llamaron los antiguos, por estar tan alejada,
 Émula, en nuestros días, de la ciudad platónica,
 Tal vez incluso superior (pues lo que aquella solo en letras
 Dibujara, yo además lo hice patente,
 Con hombres, recursos y óptimas leyes),
 Eutopía es el nombre con que merezco ser nombrada⁵.

Esta contraposición entre lo ideal y lo real, entre un lugar existente y otro que podría existir constituye el eje en el que giran todos los intentos de definir el concepto de utopía. Es así como el *Oxford English Dictionary* (*OED*), en sus primeras acepciones precisa que “utopía” se refiere tanto a “una isla imaginaria [...] que goza de un sistema social, legal y político perfecto”⁶ o a “cualquier región, país o localidad imaginaria, indefinida o remota”⁷. Esta última característica –lo remoto del espacio utópico–, y en particular de las islas como la de Moro, es aquello que les otorga una configuración particular y múltiple a la vez, que permite que se transformen, como explica Storment, en “espacios de re-interpretación”⁸, donde

² MORODO LEONCIO, Raúl, “El laberinto utópico de Tomás Moro”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, Sesión del 17 de noviembre de 2015, disponible en <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/anales/A92/A92-1.pdf> (consultado el 26 de agosto de 2015).

³ Estos versos se atribuyen a Tomás Moro, representado por Rafael, o a Pedro Gilles. Adjuntamos parte del texto original en latín: *Utopia priscis dicta ob infrequentiam, Nunc ciuitatis æmula Platonica. Eutopia merito sum vocanda nomine.*

⁴ MORODO LEONCIO, R., “El laberinto utópico...”, cit., n.3, p. 10.

⁵ MORO, Tomás. *Utopía*. Trad., notas e introducción, José Luis Galimidi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009, p. 13. Ver traducción literal del poema de Alfonso López Quintás, en MORODO LEONCIO, n.3, p. 10: “Llamada por los antiguos, por insólita *Utopía* / ahora soy competidora de la ciudad que Platón ideó / y tal vez vencedora, pues lo que ella con letras/delineó la mejoré yo / en cuanto a personas y recursos y óptimas leyes / Con razón debo ser llamada con el nombre de *Eutopía*”.

⁶ *Oxford English Dictionary* (*OED*), *Second Edition on CD-ROM* (v. 4.0), Oxford University Press, 2009, “Utopia”, 1. Salvo indicación de lo contrario, todos los textos de aquí en adelante son traducción de la autora.

⁷ *OED*, 1.b.

⁸ STORMENT, Ryan Lee, *Other Spaces, Other Voices: Heterotopic Spaces in Island Narratives*, Tesis de Magíster, Montana State University, Abril, 2007, p. 15. Este trabajo ha sido publicado como libro por VDM Verlag Dr. Mueller, Saarbrücken, Alemania, 2008.

las discusiones acerca del mundo exterior se pueden realizar sin límites físicos. En efecto, el mencionado autor define las islas como “espacios fronterizos donde lo civilizado se encuentra con lo incivilizado, lo moderno con lo primitivo, y lo familiar descubre lo exótico”⁹. La mayoría de los autores del siglo XVI y posteriores situarán el ideal utópico en bosques lejanos, en ciudades antiguas o imaginadas, alejando de algún modo estos lugares de la realidad cotidiana. Sin embargo, la *Utopía* de Moro será la obra pionera en referirse a estos territorios remotos vinculados con cierta fantasía de lo nuevo que el descubrimiento de América representó para los europeos desde un comienzo.

Aunque no existe pleno acuerdo entre los expertos respecto de las fuentes que Moro utilizó para escribir *Utopía*, es probable que, además de la *República* de Platón, cuyo tema central es la reflexión acerca de la justicia y la organización de la ciudad-estado ideal, el humanista haya utilizado algunas obras cristianas, como los sermones de San Benedicto y de San Ambrosio del siglo VI. Además, dando crédito a su fama de buen lector, pudo imitar el estilo irónico de autores como Luciano de Samosata y comprender mejor los diálogos platónicos explicados por Pico de la Mirándola. Los *Cuatro Viajes* (1507) de Américo Vespucio¹⁰ pudieron despertar en el humanista inglés el deseo de instaurar una sociedad mejor, libre de los conflictos políticos existentes en los países del viejo continente. En efecto, Moro demuestra su conocimiento de los textos de Vespucio en la misma *Utopía* por medio de Rafael Hitlodeo, marino portugués que habría viajado junto con el navegante entre 1501 y 1502. En el Libro primero de la relación de este personaje, este narra que “tras la partida de maese Vespucio, cuando había viajado por y a través de muchos países con cinco de sus compañeros gulikianos, al final, por un maravilloso azar llegó a Taprobana”¹¹. Pocas líneas después explica que cuando Vespucio dejó Gulicke, él y sus compañeros lograron ganarse el

⁹ STORMENT, R. L., *Other Spaces, Other Voices...*, cit., p. 1.

¹⁰ Alfred A. Cave, en su artículo “Thomas More and the New World”, *Albion, A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 23, N° 2 (Summer, 1991), pp. 209-229, plantea el problema de la falta de evidencia presente en estudios que han vinculado la construcción utópica de Tomás Moro con los *Cuatro Viajes* de Américo Vespucio, las crónicas de Cristóbal Colón o *Las Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir. Autores como H. L. Donner o A. E. Morgan, proponen, en cambio, que la *Utopía* de Moro estaría inspirada en las descripciones del Imperio Inca o de las Indias Occidentales. Otros autores como Silvio Zavala, Alistair Fox o Richard Marius señalan que Moro recibió las noticias del viaje de Américo Vespucio y del descubrimiento de otras tierras como contrapunto a Europa, pero no establecen una conexión directa entre los utopienses y los americanos. Otros estudiosos de la obra de Moro como Quentin Skinner y J. H. Elliott, argumentan que el descubrimiento de América tuvo poco impacto en el pensamiento europeo de los primeros años del siglo XVI. Ver <https://amaurota.wordpress.com/2010/04/22/entre-america-y-utopia/>

¹¹ MORO, Tomás, *Utopía*, Introducción, traducción y notas de Joaquim Mallafrè Gavalda, Madrid, Planeta, 2011, p. 17. “Taprobana” es el antiguo nombre de Ceilán.

favor de las gentes de esas tierras y pudieron habitar entre ellos “no solo sin peligro sino además relacionándose con ellos muy familiarmente”¹².

Si bien la narración de las travesías y aventuras de Vespucio impulsarán a historiadores y cronistas a elaborar y retransmitir mitos y creencias acerca de la geografía y de los habitantes de las paradisíacas tierras recientemente descubiertas, según A. A. Cave, los americanos y los utopienses difieren bastante, pues los primeros son descritos como salvajes, mientras que los segundos son civilizados, comparten la propiedad, usan simples vestiduras, y aunque son de carácter epicúreo o hedonista, al mismo tiempo llevan una vida austera. Según Stephen Greenblatt, el propio Vespucio describe a los habitantes de las nuevas tierras, que gracias al mapa de Martín Waldseemüller habían recibido el nombre de América, explicando que “como su vida es dada al placer por completo, la designaría como epicúrea”¹³. El autor comenta que Moro prestó particular atención a este rasgo de los nativos, plasmándolo en el comportamiento habitual de los utopienses, aunque templándolo por la virtud.

El éxito y popularidad de *Utopía* en la mayor parte de Europa se demuestran por el gran número de ediciones y posteriores traducciones. Después de la primera versión en latín de 1516, vendrán cuatro publicaciones más en el idioma clásico: París, 1517; Basilea, 1518 (marzo y noviembre), consideradas estas como las definitivas, en que intervino Moro, y Florencia, 1519. Unos años después, en 1524, será traducida al alemán por Claudius Cantiuncula von Metz; luego al francés, en 1550, por Jean Leblond, y al inglés, en 1551, por Ralph Robynson¹⁴. Los expertos consignan también la traducción al holandés, de autor desconocido, publicada en Amberes en 1553, reeditada en 1563 y publicada nuevamente con adiciones en 1629 y 1634¹⁵. Tendrán que pasar varios años para que este tratado pueda ser leído en español gracias a la traducción de 1637 de don Jerónimo de Medinilla y Porres, publicada en Córdoba y seguida de una segunda edición en 1790, aunque en ambos casos se incluirá solo el Libro Segundo.

La circulación de estas traducciones contribuyó a inspirar nuevos tratados utópicos durante los siglos XVII y XVIII, fenómeno que no solo da cuenta de la naturaleza continua y cosmopolita del género, sino que refleja las ideas que se discutían en Europa durante ese periodo. A modo de ejemplo, podemos nombrar algunos de estos trabajos: *The City of the*

¹² MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 18.

¹³ GREENBLATT, Stephen, “Utopian Pleasures”, en Cummings, Brian y Simpson, James (edits.), *Cultural Reformations: Medieval and Renaissance in Literary History*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 305-320, p. 310. El autor toma la cita de Vespucio de: MORE, Thomas, *Utopia*, ed. George M. Logan y Robert M. Adams, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 68.

¹⁴ Ver *Utopía*, edición de Emilio G. ESTÉBANEZ, Madrid, Grupo Z, 1980-82, pp. 62-64.

¹⁵ Ver, por ejemplo, CAVE, Terence, ed. *Thomas More's "Utopia" in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2008.

Sun (La ciudad del sol), escrita en italiano en 1602 y publicada en latín en 1623 en Frankfurt; *New Atlantis (La nueva Atlantis)*, una obra inconclusa de Francis Bacon publicada póstumamente en 1627 en Londres, y *The Blazing World (El mundo en llamas)*, escrita por Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, y publicada en Londres en 1666. Estas tres utopías estarán marcadas por reflexiones acerca de una sociedad cristiana, discusiones acerca de la relación entre las iniciativas imperiales y coloniales respecto del descubrimiento o creación del mundo perfecto o sociedad ideal, la creencia en el progreso científico como medio en donde una sociedad ideal puede surgir, el marcado interés por la observación del mundo natural, y la fascinación por los viajes al nuevo mundo.

Años después, Jeremy Bentham, padre del utilitarismo moderno, y John Stuart Mill, ingleses como Moro, con sus contrapuntos filológicos acuñarán expresiones de sentido opuesto al de *Utopía*. En 1819, el primero creará la voz “cacotopía” con el sentido de anti-*Utopía*, mientras que en 1868 el segundo popularizará el término “distopía” (*kakós-topos-topos*, mal país) o “mal lugar” (*dys-topos*), que la Real Academia Española define como “representación ficticia de una sociedad futura con características negativas causantes de la alienación humana”¹⁶. Se podría afirmar que mientras la antiutopía es una forma de censura o negación de la utopía, la distopía es el reverso utópico en perspectiva pesimista. Según Morodo Leoncio, “serán también, en principio, ingleses del siglo xx, los primeros en novelar las distopías totalitarias: George Orwell, con *1984*, y Aldous Huxley, con *El mundo feliz*”¹⁷.

En un comienzo, la *Utopía* de Moro pretendía ser una narración de sucesos reales que habían ocurrido en Amberes cuando viajó a los Países Bajos como miembro de una delegación inglesa; era además miembro del círculo humanista de Erasmo. De hecho, toma varias de las discusiones sostenidas allí como base para su diálogo acerca de la reforma política y social que ve necesaria en la Inglaterra de la temprana modernidad. En la primera edición la obra es presentada como un *libellus aureus*, en el sentido latino de “pequeña obra o pequeño tratado”. Moro la divide en dos partes: el Libro Primero, escrito con posterioridad al Segundo, es una introducción con diversos diálogos entre diferentes personajes. El Libro Segundo, escrito antes, carece casi por completo de diálogos, tiene menos personajes y el protagonista, Rafael Hitlodeo, portugués acomodado, que ha regresado de la isla de *Utopía*, se dedica a explicar las instituciones, leyes y costumbres del lugar en contraposición con las de Europa. Según

¹⁶ *DRAE* (Real Academia Española, Edición del Tricentenario, Madrid, 2014), 1. f. Ver también MORODO LEONCIO, R., n. 15, p. 13.

¹⁷ MORODO LEONCIO, R., “El laberinto utópico...”, cit., p. 2. Las obras citadas constituyen solo ejemplos de textos utópicos o distópicos. A estos habría que agregar muchos otros títulos, como *Los viajes de Gulliver (1726)*, de Jonathan Swift o *Walden o vida en los bosques (1854)*, de Henry David Thoreau.

Morodo Leoncio, Moro inventa este nombre griego con cierta ironía y sentido mesiánico, pues podría significar tanto “contador de cuentos, de naderías” como “ardiente visionario”¹⁸, sentido que Prévost refuerza al explicar que el nombre “Rafael” conlleva una significación bíblica: arcángel Rafael, del libro de Tobías, mensajero que da luz”¹⁹.

Se puede afirmar que, por su forma y contenido, la obra de Moro define la literatura utópica y establece elementos comunes a este tipo de obras: a) el uso de diálogos y el autor presente como parte de los personajes; una combinación de costumbres cristianas y reglas cívicas; c) la existencia de una civilización utópica en una isla o en un territorio desconocido; d) una descripción de la estructura de la ciudad y de la sociedad; e) y en algunos casos, referencias a viajes a América. Sin embargo, es necesario mencionar que el autor de *Utopía*, no se limita a tratar los temas anteriores, sino que también discute acerca de otras reformas como, por ejemplo: la imparcialidad de la pena de muerte, la necesidad del conocimiento “custodiado” (con una chaperona) de hombre y mujer antes del matrimonio, etc. Como señala Morodo Leoncio, en las páginas de este tratado “encontramos un Moro moderno y medieval, puritano y abierto, racionalista y místico, un revolucionario, reformista o tradicionalista, incluso un Moro precolonialista inglés”²⁰.

II. INGLATERRA DURANTE LA ERA TUDOR

Antes que Enrique VII inaugurara la era Tudor (1485-1603) y durante gran parte del siglo XV, como señala Keith Watson, “Inglaterra estuvo sumida en una constante agitación política como consecuencia del enfrentamiento entre las casas de York y de Lancaster, apoyadas cada una por una fracción de la nobleza, para obtener la supremacía política. Enrique IV (1399-1413) depuso al rey Ricardo II y fue el primer soberano de la Casa de Lancaster. Su hijo Enrique V (1386-1422), inmortalizado por Shakespeare en la obra del mismo nombre, derrotó a los franceses en la batalla de Azincourt (1415) y fue nombrado regente de Francia y heredero de la corona francesa”²¹.

La familia Tudor fue para los británicos sinónimo de contrastes. Por una parte, Enrique VII devolvió estabilidad política a las islas, pero la reforma y ruptura con Roma propiciada por Enrique VIII produjo disputas y división a nivel religioso. Después del breve reinado de Eduardo VI,

¹⁸ MORODO LEONCIO, R., “El laberinto utópico...”, cit., n. 29, p. 3.

¹⁹ PRÉVOST, A., *L'Utopie...*, cit., p. 660.

²⁰ MORODO LEONCIO, R., “El laberinto utópico...”, cit., p. 2.

²¹ WATSON, Keith, “Tomás Moro (1478-1535)”, *Perspectivas: Revista trimestral de educación comparada* (París, UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXIV, nos. 1-2, 1994, pp. 181-199, p. 1.

único hijo varón de Enrique VIII con Jane Seymour, María I, hija mayor del mismo monarca con Catalina de Aragón, intentó devolver el catolicismo a los ingleses. Sin embargo, cuando Isabel I asume el trono establece con fuerza el anglicanismo iniciado por su padre, al mismo tiempo que lleva a Inglaterra a uno de sus periodos históricos de mayor esplendor cultural, político y económico. El reino logra cierta hegemonía en Europa luego de vencer a la Armada Invencible española; se realizan expediciones a América y Canadá, se desarrolla la pintura, especialmente las miniaturas y retratos; la arquitectura Tudor con vigas de madera a la vista y grandes chimeneas marca la moda en construcción; la música litúrgica y religiosa se expresa en bellos himnos, y el teatro alcanza su mayor apogeo, comparable solo al teatro griego del siglo V a.C. o *al del teatro español de los Siglos de Oro*. “Si algo caracterizó la escena teatral inglesa de la modernidad temprana”, como describen Paula Baldwin y Braulio Fernández, “fue su impresionante vitalidad. En Londres, en la ribera sur del Támesis no muy lejos del puente –Southwark, para ser precisos–, media decena de teatros estuvo por décadas literalmente en ebullición. Y en otras partes de la ciudad, repartidos dentro de los límites de sus murallas y aun fuera de ellas, tres veces esa cifra...”²².

Ahora bien, en medio de este esplendor y, digamos, al mismo tiempo, en la Inglaterra Tudor, los estallidos de la peste bubónica no daban tregua: 1498, 1535, 1543, 1563, 1589 y 1603. Debido a la precaria higiene de las viviendas y calles de Londres y de otras ciudades, la población disminuyó en un número considerable a causa del contagio. Además, casi un tercio de la población vivía en la pobreza²³ a la espera de limosnas y mejores condiciones. En efecto, los disturbios y revueltas por hambre u otros motivos fueron comunes durante la temprana modernidad en Londres. Estos motines constituían actos casi rituales en los que la gente del pueblo exigía a las autoridades respetar el legítimo derecho a alimentarse. Shakespeare tomó algunos de estos eventos históricos en, al menos, dos de sus obras: como autor de *Coriolano* y como coautor de *Sir Thomas More*. Respecto de la última, Robert S. Miola observa que “los 22 folios que sobrevivieron del manuscrito entregan un reporte coherente y selectivo de la vida de Tomás Moro: la primera parte muestra a Moro reprimiendo la revuelta de *May day*²⁴ de 1517”²⁵, una protesta racista en contra de la llegada de más extranjeros, especialmente de comerciantes flamencos, a Londres.

A pesar de que no existía un cuerpo policial formalmente establecido durante el gobierno de los Tudor, las leyes eran duras en extremo

²² BALDWIN LIND, Paula, y FERNÁNDEZ BIGGS, Braulio, “Introducción”, en *William Shakespeare, La tempestad*, Traducción, introducción y notas, Santiago: Ed. Universitaria, 2010, p. 9.

²³ Ver POUND, John F., *Poverty and Vagrancy in Tudor England*, Londres, Routledge, 2014.

²⁴ Probablemente el día 1 de mayo.

²⁵ MIOLA, Robert S., “Shakespeare and *The Book of Sir Thomas More*”, *Moreana*, vol. 48, 183-184, pp. 9-35, p. 11.

y burlarlas suponía un castigo severo, llegando a veces, además del encarcelamiento y la tortura en el cepo, a la ejecución por la horca o el hacha. Los ingleses del siglo XVI creían que si el castigo de un delincuente o criminal era cruel y doloroso, el crimen no se repetiría y serviría de lección para al resto de la comunidad.

En virtud del contexto que hemos descrito brevemente, es factible preguntar si la *Utopía* de Tomás Moro surge como reacción a una determinada realidad histórica o si el impulso utópico es inherente a la condición humana. Al parecer, hay una combinación de estos elementos en la composición de la obra. Desde que el hombre es hombre ha idealizado las épocas pasadas o ha imaginado la posibilidad de un futuro mejor; pero evidentemente la situación de Inglaterra en esos años se prestaba para fomentar el deseo en una sociedad más justa. El ideal humanista se ajustaba perfectamente a esta búsqueda...

III. LA FIGURA DE MORO EN INGLATERRA Y LOS PUNTOS DE CONTACTO CON SHAKESPEARE

Aunque no podemos afirmar que William Shakespeare leyó la obra de Moro, es posible que la haya conocido; sería extraño que hubiera ignorado la existencia de un texto tan importante del periodo como *Utopía*, menos habiendo sido uno de los dramaturgos que colaboraron como coautores de la obra dramática *Sir Thomas More* y que utilizó el texto del propio autor como una de las fuentes de su drama histórico, *Ricardo III*.

Entre Moro y Shakespeare no solo encontramos temáticas sociopolíticas afines, sino, como señala Stephen W. Smith, "conexiones estéticas [...], así como el prestigio de Moro y su papel de modelo como autor renacentista, y, finalmente, el interés que ambos escritores mostraron por el pensamiento político de su época, como un modo de ayudar a que Inglaterra superara la guerra civil y su tragedia"²⁶. En sentido estricto, como comenta el mismo autor, es aún vigente la valoración que hiciera a mediados del siglo XX John Dover Wilson cuando se refirió a estos autores como: "las dos mentes más brillantes de la era Tudor"²⁷.

Quizá el primer encuentro de Shakespeare con los escritos de Moro haya sido en 1590 cuando conoció *The History of King Richard the Third* —ya sea por la lectura directa del texto que el humanista había escrito

²⁶ SMITH, Stephen W., "The Politics of Imitation: Exploring Connections between Thomas More and William Shakespeare", *Moreana*, Vol. 48, 183-184, pp. 103-128, p. 104.

²⁷ WILSON, John Dover, "Introduction" to Shakespeare, *The Tragedy of Richard the Third*, London: Cambridge University Press, 1974, p. xiv, citado en SMITH, S. W., "The Politics of Imitation...", cit., p. 104.

entre 1513 y 1518, y publicado en 1557, o mediante la obra de Rafael Holinshed: *Chronicles of England, Scotland, and Ireland* (Londres, 1577)²⁸.

Según Brian Vickers, los autores y educadores renacentistas comprendían la importancia de modelos y promovían su imitación en los artistas jóvenes: “la imitación debía despertar la inspiración, iniciando un proceso de emulación que proveyera al escritor no solo de una pauta, sino también del incentivo para crear algo propio”²⁹. El joven Shakespeare probablemente vio en la historia de Ricardo III de Tomás Moro un buen modelo de narración histórica, digno de ser imitado y recreado por su pluma dramática. Así lo resalta Smith cuando explica que “las obras de Moro y su ejemplo histórico precisamente debieron haber proporcionado a los lectores ingleses serios tanto una imagen viva de ciudadanía como una visión humanista de la libertad, la ley y la tiranía, una comprensión enraizada en las tradiciones clásicas, cristianas e inglesas”³⁰.

Si bien es sabido que Shakespeare debe varias de las descripciones acerca de una *Commonwealth* (“república”) ideal en algunas de sus obras a los ensayos de Michel de Montaigne, también es posible examinar la noción de utopía moreana en obras como *La tempestad* donde se cuestiona el gobierno y el estilo de vida en la isla, o en *Como gustéis*, donde el bosque de Arden representa el mundo pastoril idealizado en el que predomina la vida sencilla.

IV. SENTIDOS EN LOS QUE SHAKESPEARE UTILIZA LA NOCIÓN DE UTOPIÍA

Además de los *puns* o juegos de palabras³¹ que, al parecer, Shakespeare hace con el apellido de Moro en la escena de la insurrección del 1 de mayo en la obra de *Tomás Moro*³² y de la supuesta referencia al personaje en *La tempestad* cuando Alonso pide a Gonzalo que termine precisamente su discurso utópico: “No más, por favor. /Nada me dicen

²⁸ SMITH, S. W., “The Politics of Imitation...”, cit., p. 107.

²⁹ VICKERS, Brian, *English Renaissance Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 26, citado en SMITH, S. W., “The Politics of Imitation...”, cit., p. 108.

³⁰ SMITH, S. W., “The Politics of Imitation...”, cit., p. 114.

³¹ En muchos casos los juegos de palabras que se dan en inglés por el sonido y significado de las palabras, es difícil de traducir en español.

³² Reproduzo aquí el texto en inglés y su traducción al castellano: “...But, *More*, the *more* thou hast, / Either of honor, office, wealth and calling, / Which might accite thee to embrace and hug them, / The *more* do thou in serpents' natures think them, / Fear their gay skins with thought of their sharp state...” (Add. IV.8. 14-18, SHAKESPEARE, William, *Sir Thomas More*, ed. John Jowett, The Arden Shakespeare. Londres, Methuen Drama, 2011). En español, evidentemente se pierde el juego con el apellido *More* y la palabra *more* (“más”): “...Pero, *Moro*, cuanto *más* tienes / de honor, de cargo, de oro, de influencias, / de cosas que te empujan a abrazarlas, / *más* deben parecerte como víboras / y *más* debes temer sus pieles, tan hermosas, / y recordar que pican.” (MUNDAY, Anthony; CHETTLE, Henry; SHAKESPEARE, William; DEKKER, Thomas; HEYWOOD, Thomas, *Tomás Moro*, versión de Aurora Rice Derqui y Enrique García-Mañquez, Madrid, Rialp, 2012, escena VIII, p. 91.

tus palabras” (2.1.171-72), que sería casi imposible de captar si no se lee en inglés³³, esta última obra ofrece ejemplos de las ideas utópicas de Moro que probablemente circulaban entre los intelectuales de la Inglaterra isabelina.

La obra narra la historia de Próspero, a quien su hermano Antonio usurpa el ducado de Milán y lo destierra a una isla desconocida junto con su hija Miranda. Ahí, desde hace doce años, el padre se dedica al estudio de la magia y al gobierno de este territorio que toma de Calibán, un monstruo nativo, y de su madre, la bruja Sycorax. El monstruo se transforma en su esclavo y se encarga de proveerlos de alimento y de leña para el fuego, mientras que Ariel, un espíritu del aire, es quien ejecuta las órdenes de Próspero que tienen que ver con su magia. *La tempestad* es una historia de traición y perdón, pues por el poder de su magia el mago produce una tempestad cuando avista la nave de su hermano acercarse a las costas y así lo captura junto con Alonso, el rey de Nápoles, Ferdinand, su hijo, y el resto de la tripulación. A la pasada conspiración fraterna en contra de Próspero, se suman la del propio Calibán que se alía con Trínculo y Stefano, y la de Antonio y Sebastián que también lo quieren derrocar. Estos hechos –la rebelión del esclavo y las conspiraciones– muestran claramente que la “república” que Próspero establece en la isla no está exenta de conflictos, pues las jerarquías de autoridad que intenta establecer son rechazadas por sus súbditos.

Al poco rato del naufragio y después de recorrer algunos lugares de la isla, los personajes comienzan a reflexionar acerca de sus encantos naturales, o se sorprenden por los sonidos y la música misteriosa que algunos escuchan. Es en el segundo acto cuando Gonzalo, un viejo y honesto consejero de personalidad idealista, expresa su propia utopía o deseo de una sociedad perfecta luego de contemplar los encantos del lugar:

GONZALO

Mi señor, si yo tuviera una plantación en esta isla...

ANTONIO

La sembraría de ortigas.

SEBASTIÁN

O de malvas y acederas.

GONZALO

... y si yo fuera su rey, ¿qué haría?

³³ Reproduzco el texto en inglés: “Prithce, no *more*. / Thou dost talk *nothing* to me” (2.1.171-72). Según John X. Evans, “Considerando que la palabra Utopia significa “en ninguna parte” (literalmente “ningún lugar”), los miembros de la audiencia de Shakespeare más avezados y mejor educados pueden haber detectado un juego de palabras y reconstruido las líneas en algo así como: “Se lo ruego, no Tomás Moro. / Me hablas de Utopia” (“Prithce no Thomas MORE. / Thou dost talk UTOPIA to me”). A mi parecer, esta interpretación es demasiado aventurada. Ver EVANS, John X., “Utopia on Prospero’s Island”, *Moreana* XVIII, No. 69 (March 1981), pp. 81-83, p. 81.

SEBASTIÁN

Librarse de la borrachera, por falta de vino.

GONZALO

En esta república, al revés de lo que es habitual
 Haría todas las cosas. Ningún tipo de comercio
 Admitiría, ni nombraría magistrado alguno.
 Las letras serían desconocidas; nada de riquezas, pobreza
 O servidumbre. Ni contratos, herencias,
 Límites, divisiones de tierra, cultivos o viñedos.
 Nada de metal, grano, vino o aceite;
 Ninguna ocupación; todos los hombres ociosos, todos.
 Y también las mujeres, aunque inocentes y castas.
 Sin soberanía...

SEBASTIÁN

Y, sin embargo, él sería rey allí.

ANTONIO

El objetivo final de su república olvida el principio.

GONZALO

Todo lo produciría la naturaleza para uso común,
 Sin sudores ni fatigas. Ni traición, felonía,
 Espada, pica, puñal, arcabuz o máquina alguna
 Serían necesarias, pues la naturaleza daría
 De sí abundantemente toda cosecha,
 Para alimentar a mi inocente pueblo.

SEBASTIÁN

¿No habría matrimonios entre sus súbditos?

ANTONIO

Ninguno, hombre, todos ociosos... putas y rufianes.

GONZALO

Gobernaría con tal perfección, señor,
 Que superaría la Edad de Oro.

SEBASTIÁN

¡Salve, Su Majestad!

ANTONIO

¡Larga vida a Gonzalo!

(2.1.144-170)³⁴.

Como mencionaba al final de la sección III y considerando las opiniones de críticos como David Lindley, Stephen Orgel, Virginia M. Vaughan y Alden T. Vaughan, los traductores de la obra, Baldwin y Fernández, explican que “El parlamento de Gonzalo sigue muy de cerca una parte

³⁴ Salvo indicación de lo contrario, el texto utilizado es de BALDWIN LIND, Paula y FERNÁNDEZ BIGGS, Braulio, “Introducción”, en *William Shakespeare, La tempestad*, Traducción, introducción y notas, Santiago: Ed. Universitaria, 2010.

del ensayo “Sobre los caníbales”, de Montaigne, en la traducción de Florio [...]. El idealismo de Gonzalo refleja uno de los principales argumentos de Montaigne: la barbarie o el salvajismo no están determinados por el origen étnico de las personas, sino por su comportamiento”³⁵. En efecto, los ensayos de Montaigne habían sido traducidos por John Florio hacia 1603 y Shakespeare probablemente los leyó. Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, este discurso también se podría examinar en relación con la *Utopía* de Tomás Moro, tarea que realizaré a continuación, luego de explicar algunos términos que por la traducción al español y por el contexto cultural de la época no se podrían comprender bien.

En primer lugar, Gonzalo usa la palabra “plantación” (*plantation*), que durante los siglos XVI y XVII era sinónimo de “colonia” o “colonización”. Como señalan Baldwin y Fernández, su origen “data de los primeros asentamientos ingleses en Irlanda. Antonio y Sebastián lo usan en su sentido más común de plantar o cultivar un jardín, pero evidentemente insinúan la toma de posesión de la isla”³⁶. Un poco más adelante, el consejero se refiere a una “república” (*commonwealth*) como el espacio ideal para instaurar un nuevo estilo de vida, libre de reglas y límites. Sin embargo, el término *commonwealth* que se suele traducir como “república” no significa exactamente lo mismo en castellano; “a partir del siglo XVI, además de referirse al bien común, adquirió el sentido de una comunidad política que tiende al bien común o que comparte territorios y gobierno. En Inglaterra, el período de la Commonwealth o República se dio específicamente entre 1649 y 1659, cuando Oliver Cromwell gobernó en lugar del rey”³⁷.

¿Qué elementos comunes encontramos en este texto de Shakespeare en boca de Gonzalo y *Utopía*? Al igual que el tratado de Moro, el romance que nos muestra Shakespeare se desarrolla en una isla que, como explicaba al principio de este artículo, parece ser el espacio adecuado para instaurar ideales utópicos, pues al ser “un territorio separado de otras tierras por el agua, se presta fácilmente para la fantasía y la creación de mitos. [...] Las islas se expresan como utopías/distopías, *loci amoeni*, Edenes, Arcadias, naciones, metatextos, caminos de piedra, cruces culturales [...]”³⁸ que permiten la construcción imaginaria de una sociedad perfecta.

La isla que describe Moro, sin embargo, difiere de la de Próspero, al menos en su geografía. Después de una extensa descripción de detalles topográficos –las medidas de la isla en kilómetros, perímetro, etc.– Rafael Hitlodeo describe el entorno natural propiamente tal: “allí se extiende

³⁵ BALDWIN LIND, P. y FERNÁNDEZ BIGGS, B., *La tempestad...*, cit., n.148-57, p. 73.

³⁶ BALDWIN LIND, P. y FERNÁNDEZ BIGGS, B., *La tempestad...*, cit., n.144, p. 73.

³⁷ BALDWIN LIND, P. y FERNÁNDEZ BIGGS, B., *La tempestad...*, cit., n.148, p. 74.

³⁸ STEPHANIDES, Stephanos y BASSNETT, Susan, “Islands, Literature, and Cultural Translatability”, *Transtext(e)s Transcultures*, 15 oct. 2009, pp. 5-21, pp. 6 y 8.

en un vasto y ancho mar que por razón de que la tierra a ambos lados le circunda y protege de los vientos no es encrespado ni invadido por grandes olas, sino que fluye casi sin moverse, no muy distinto de un gran lago [...]”³⁹. El mar que rodea la isla shakespeareana es bastante más violento, especialmente cuando el mago desata la tempestad que su hija Miranda describe: “Parece que el cielo fuera a derramar brea maloliente / Mientras el mar, remontándose hasta sus mismas nubes, / Intentara extinguir ese fuego” (1.2.3-5). Ahora bien, que el mar no está calmo no impide que la isla tenga un aspecto paradisiaco. Cuando Calibán trama la conspiración en contra de Próspero, intenta convencer a Trínculo y a Stefano mostrándoles los encantos del lugar:

No temas; la isla está llena de ruidos,
 Sonidos y brisas dulces que deleitan y no hacen daño.
 A veces, un millar de instrumentos vibrantes
 Resuena en mis oídos. Y otras, son voces
 Que si acabo de despertar de un largo sueño,
 Logran dormirme de nuevo. Y entonces, soñando,
 Veo que las nubes se abren y muestran riquezas
 Que van a derramarse sobre mí... Cuando despierto,
 Lloro por soñar otra vez.

(3.2.135-43)

En otros momentos, el monstruo se referirá también a manantiales dulces, a la abundante leña y a la variedad de frutos y alimentos que la tierra y el mar producen, como fresas, manzanas, trufas, avellanas, peces y mariscos⁴⁰. Los utopienses se deleitan con “vino de uva o de manzana o pera o el agua clara. Y muchas veces una bebida hecha con miel o regaliz diluida en agua [...]”⁴¹. Cuentan además con gallinas, caballos y bueyes para arar la tierra y los “filarcas” o alcaldes organizan el trabajo de la comunidad. El ejercicio de autoridad en la isla casi inhabitada de Próspero es muy diferente, pues como alega Calibán, él es “súbdito de un tirano, / Un hechicero, que con su astucia me ha / Timado esta isla” (3.2.40-42). Esto explica en parte el afán que tiene el monstruo de cambiar el gobierno y, por extensión, el deseo de Gonzalo de una sociedad más justa que la suya. Para el primero, la utopía consiste en un mundo sin Próspero y su hija, en la isla como era antes de su llegada; para el segundo, lo utópico estaría precisamente en aquello que en la isla tiene que ver con la ausencia de estatus, propiedad y profesión y que dotaría a esa comunidad de unidad y uniformidad. Volvamos al parlamento del consejero...

³⁹ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 73.

⁴⁰ Ver *La tempestad*, 2.2.157-58 y 2.2.164-169.

⁴¹ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 78.

Gonzalo añora vivir en un lugar donde no se nombren magistrados, no sean necesarias las leyes y no haya súbditos o sirvientes, a diferencia de esta isla donde Calibán es un esclavo y el gobierno no es democrático como en la comunidad de Moro. Ahora bien, ese sistema moreano de convivencia se logra precisamente sobre la base de normas y reglas. Es una sociedad disciplinada y la legislación “se hizo con el intento de que el príncipe y los traniboros no pudieran fácilmente conspirar juntos para sojuzgar al pueblo con su tiranía y cambiar el régimen de la república”⁴². A Próspero, en cambio, nadie le pone límites; él da órdenes y dispone las cosas a su propio arbitrio, llegando a imponer su voluntad tanto a Calibán como a Ariel, el espíritu del aire, quien constantemente le pide que lo deje en libertad. Llama la atención y me parece contrario a cualquier proyecto utópico que en ambas islas exista la esclavitud. En *Utopía* hay esclavos que “importan a veces pagando muy poco por ellos o en verdad, las más de las veces, obteniéndolos gratuitamente. Tienen a este tipo de esclavos no solo en continuo trabajo y labor sino también encadenados”⁴³ y en la isla de Próspero este trata a Calibán de “pedazo de tierra” (1.2.314), “tortuga” (1.2.317) o “esclavo infecto, engendro del mismo demonio” (1.2.320), por nombrar solo algunos ejemplos de los insultos –merecidos o no– que constantemente le profiere.

A diferencia de la *Utopía* de Moro, la que Gonzalo sueña no contempla el trabajo de sus habitantes, sino más bien el ocio como un pasatiempo gozoso. Los utopienses no tienen libertad de holgazanear, “como no pueden tener excusa ni pretexto para la ociosidad. No hay tabernas, ni cervecerías ni burdeles, ni ninguna oportunidad de vicio o maldad, ni rincones escondidos, ni lugares para malos consejos o reuniones ilegales, sino que ellos están a la vista y bajo la mirada de todos. De ahí que deba por necesidad o bien dedicarse a su trabajo habitual o recrearse con honestos y loables pasatiempos”⁴⁴. Según Shannon Miller, que “Moro vea la actividad humanista más como labor que como *otium* u ocio, es también claro en su reporte de la clase erudita dentro de *Utopía*. La dedicación de ciertos individuos a la actividad intelectual dentro de *Utopía* no constituye una suspensión de la labor productiva, sino un encargo diferente en la industria humanista”⁴⁵. No obstante, los utopienses admiten una excepción respecto del ocio que calza a la perfección con el “oficio” del personaje principal de *La tempestad*. En *Utopía*, “la misma exención del trabajo disfrutaban también aquellos a quienes el pueblo, aconsejado por la recomendación de los sacerdotes y secreta elección de los sifogran-

⁴² MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 84.

⁴³ MORO, T., *Utopía...*, cit., pp. 132-33.

⁴⁴ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 102.

⁴⁵ MILLER, Shannon, “Idleness, Humanist Industry, and English Colonial Activity in Thomas More’s ‘fruitfull, pleasant,’ ‘wittie’ and ‘profitable’ *Utopia*”, en Hentschell, Roze y Lavezzo, Kathie (edits.), *Essays in Memory of Richard Helgerson*, Newark, University of Delaware Press, 2012, pp. 19-50, p. 21.

tes, ha concedido una dispensa perpetua del trabajo para dedicarse al estudio”⁴⁶. En otras palabras, permiten que algunos dediquen un tiempo al “ocio” intelectual, como lo hace Próspero cuando se dedica al estudio de los libros de los que aprende la magia que ejerce en la isla. De hecho, Calibán se refiere a la relación que el mago tiene con sus libros e incita a Stefano y a Trínculo a quitarle su fuente de estudio para conseguir así destituirlo de su autoridad y apropiarse de la isla:

[...] No olvides
 Apropiarte primero de sus libros, pues sin ellos
 No es más que un tonto, como yo, ni tiene
 Espíritu alguno que gobernar. Todos le odian
 Tan profundamente como yo. Quema solo sus libros.
 [...].

(3.2.91-95).

Si bien dentro de los oficios de los utopienses –agricultura, tejido, albañilería, herrería, carpintería⁴⁷– no se incluye la magia, en ambas islas los libros adquieren una función muy importante y sabemos por el relato de Hitlodeo que los utopienses cuentan con ejemplares de, al menos: Plutarco, Aristófanes, Luciano, Homero, Eurípides, Sófocles, Tucídides y Heródoto⁴⁸. Estos, en todo caso, no se comparan al poder del libro mágico de Próspero que según él sumergirá “más profundo de lo que jamás tocó sonda alguna” (5.1.56) cuando abandone la isla y su arte.

La posibilidad de una utopía significa y supone cosas diferentes para los personajes de la obra. A Próspero la insularidad le permite educar a su hija sin distracciones de ningún tipo en un espacio casi deshabitado; para Miranda el mundo ideal es todo lo contrario: un lugar poblado de gente que descubre por medio del amor a primera vista de otra criatura que es Ferdinand. Su fascinación por el contacto con otros a los que no conoce la lleva a exclamar:

¡Oh, maravilla!
 ¡Cuántas hermosas creaturas hay aquí!
 ¡Cuán bella es la humanidad! ¡Oh, asombroso mundo nuevo,
 Qué gentes hay en ti!

(5.1.181-184)

En su inocencia, la joven cree que lo “nuevo” o desconocido es sinónimo de lo “ideal” o perfecto y aunque su padre le aclara una línea más abajo que solo “Para ti es nuevo...” (5.1.184), Miranda sigue ilu-

⁴⁶ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 90.

⁴⁷ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 85.

⁴⁸ MORO, T., *Utopía...*, cit., pp. 130-31.

sionada con la idea. Como afirman Baldwin y Fernández, Shakespeare escribió “en circunstancias en que el Viejo Mundo se encontraba ya completamente encandilado con lo exótico y fabuloso del Nuevo”⁴⁹, y parecía que aquellas tierras que estaban más allá de los límites de Europa ofrecían un entorno perfecto para la creación de un sistema sociopolítico mejor y más justo.

El impulso utópico shakespeareano no se limita a un futuro posible, sino que también mira hacia el pasado en un intento por rescatar un tiempo remoto que fue mejor, o retroceder hacia una edad dorada donde el hombre vivía en armonía consigo mismo y con la naturaleza. Me referiré brevemente a la comedia *Como gustéis* para reforzar la afirmación anterior. En esta, el mundo pastoral simple y puro nos remite a un pasado ideal y nos introduce en una intemporalidad que se da solo en el espacio del bosque de Arden, parecido al de la isla de Moro y de Shakespeare por su carácter apartado de la civilización. A lo largo de la obra, somos testigos del contraste entre la vida de la corte y la vida del bosque que lleva a los personajes a anhelar refugiarse en el entorno natural para huir de los embrollos y la corrupción de la ciudad. Según Jay L. Halio, la corte es “un mundo perverso donde el hermano conspira contra el hermano y las virtudes se transforman en sagrados y santos traidores”⁵⁰. Por el contrario, como señala el mismo autor, el bosque tiene un efecto “sanador” en los personajes que salen de este lugar transformados y más perfectos. Es el caso del duque mayor y sus caballeros, acostumbrados a una vida cómoda, que deben adaptarse al entorno natural y resistir las inclemencias del tiempo sin queja alguna. Pareciera como si “los cortesanos hubiesen traído consigo solo sus mejores cualidades a este nuevo estilo de vida –los malos modales no son apropiados allí [...]”⁵¹. No obstante, es Frederick, el usurpador duque, quien quizá experimenta la mayor metamorfosis, pues nada más acercarse a los alrededores del bosque se transforma en un humilde discípulo del ermitaño.

El bosque, como decíamos, constituye un refugio de la vida cortesana, pero es a la vez un espacio ambiguo donde los personajes deben enfrentar las adversidades del clima, a las que el mismo duque se refiere: “Los cambios de estación como el colmillo helado / Y los rudos regaños del viento del invierno [...]” (2.1.6-7)⁵². Además, la belleza del lugar es como un imán que cautiva a los personajes –Amiens, Jacques y otros– y los lleva a cantar:

⁴⁹ BALDWIN LIND, P. y FERNÁNDEZ BIGGS, B., “Introducción”, en *La tempestad...*, cit., p. 15.

⁵⁰ HALIO, Jay L., “No Clock in the Forest: Time in *As You like It*”, *Studies in English Literature*, 1500-1900, vol. 2, no. 2, Elizabethan and Jacobean Drama (Spring, 1962), pp. 197-207, p. 199.

⁵¹ HALIO, Jay L., “No Clock...”, cit., p. 200.

⁵² SHAKESPEARE, William, *Como gustéis*, Trad. de Pablo Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2005.

Quien bajo un árbol verde
 Estar conmigo acuerde
 Y urdir su gozo en clave
 Del dulce son de un ave,
 Que venga, que venga de urgencia:
 Más mal no habrá
 De hallar acá
 Que invierno e inclemencia.

(2.5.1-7)

Es, al parecer, solo el frío invernal lo que resta perfección absoluta al bosque; el resto del paisaje evocará tiempos remotos y armoniosos, como Orlando describirá a Adán cuando se refiere a la corrupción de su mundo y la compara con lo que él considera la vida idealizada de una edad dorada:

Oh buen viejo, qué bien se puede ver en ti
 El servicio constante del mundo antiguo, cuando
 El servicio sudaba por deber, no por lucro.
 Tú no estás a la moda de los tiempos que corren,
 En que ninguno suda salvo por promoción,
 Y una vez que la obtienen, clausuran su servicio
 Ni bien lo han obtenido.

(2.3.56-62)

Así como la isla de Próspero, el bosque de Arden tiene un aura de magia que ilumina el entendimiento de los personajes y los hace conocer otras dimensiones de la humanidad una vez que los mismos personajes se transforman por la virtud.

V. CONCLUSIÓN

Tanto la *Utopía* de Moro como la de Shakespeare se dan en lugares remotos, pero ni la isla ni el bosque la determinan, sino la virtud, la buena conducta de sus habitantes. Los utopienses “definen la virtud como vida ordenada de acuerdo con las prescripciones de la naturaleza. [...] Por esto su opinión es que no solo los pactos y negocios hechos entre particulares han de ser bien y fielmente cumplidos, observados y mantenidos, sino también las leyes comunes, tanto si un buen príncipe las ha promulgado justamente como si el pueblo, no oprimido por la tiranía y engañado por fraudes y manipulaciones, las ha establecido y ratificado de común acuerdo [...]”⁵³. Así, el anhelo utópico de Gonzalo en *La tempestad* no se

⁵³ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 116.

puede realizar en la isla por sí solo; al contrario, mientras existan conflictos de esclavitud y tiranía, ese espacio no será apto para la utopía. Solo al final, cuando Próspero decide perdonar a su hermano y al resto de los traidores y abandona sus deseos de venganza, entonces el entorno de la isla se transforma en un lugar ideal para vivir. Esto, en cierto sentido, contradice la dimensión espacial de la utopía, pues la sitúa más bien en la virtud de sus habitantes: no es cuestión de dónde se vive, sino cómo se vive. Lo mismo se podría decir del bosque de Arden. Si bien el aislamiento del lugar contribuye a un ambiente de buen comportamiento, es la transformación que experimentan los personajes lo que convierte ese espacio en un ambiente propicio para los buenos hábitos.

Los universos de las obras de Shakespeare no son utópicos de por sí, pues son espejos de su sociedad, a *mirror up to nature* (3.2.22), como diría Hamlet⁵⁴; espejos donde se reflejan las virtudes y los vicios del hombre. En el mundo shakespeareano habitan reyes y hombres comunes, con defectos y faltas de carácter. No solo tienen sed de licor, sino de poder, de amor adúltero, y de riqueza. En medio de personajes bondadosos, humildes y generosos, nos encontramos con ladrones, prostitutas, traidores y esclavos. Sin embargo, podemos rastrear en algunas obras un impulso utópico que está presente de diversas formas y con diferentes sentidos, y que en ocasiones se expresa en deseos de revertir el caos y retornar a la armonía original. La isla de Próspero no será semejante a la de Moro hasta que el mago no sea capaz de perdonar a los conspiradores y a su propio hermano. El bosque de Arden no se transformará en espacio para la virtud si los personajes de la corte no están dispuestos a mudar sus costumbres. La *Utopía* de Moro y sus variaciones “no tiene lugar”, no puede existir, cuando no se asienta en el corazón del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- CAVE, Terence, ed. *Thomas More's "Utopia" in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2008.
- Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, Edición del Tricentenario, Madrid, 2014.
- EVANS, John X., “Utopia on Prospero's Island”, en *Moreana* XVIII, No. 69 (March 1981), pp. 81-83.
- GREENBLATT, Stephen, “Utopian Pleasures”, en Cummings, Brian y Simpson, James (edits.), *Cultural Reformations: Medieval and Renaissance in Literary History*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 305-20.

⁵⁴ SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, editado por Ann Thompson y Neil Taylor. The Arden Shakespeare, Third Series, London, Thomson Learning, 2006; repr. 2007.

- HALIO, Jay L., “‘No Clock in the Forest’: Time in *As You like It*”, en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 2, N° 2, Elizabethan and Jacobean Drama (Spring, 1962), pp. 197-207, p. 199.
- MORO, Tomás. *Utopía*. Trad., notas e introducción, José Luis Galimidi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009.
- MORO, Tomás, *Utopía*, Introducción, traducción y notas de Joaquim Mallafre Gavaldà, Madrid, Planeta, 2011.
- MORODO LEONCIO, Raúl, “El laberinto utópico de Tomás Moro”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, Sesión del 17 de noviembre de 2015, disponible en <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/anales/A92/A92-1.pdf> (consultado el 26 de agosto de 2015).
- MILLER, Shannon, “Idleness, Humanist Industry, and English Colonial Activity in Thomas More’s ‘fruitfull, pleasant,’ ‘wittie’ and ‘profitable’ *Utopia*”, en Hentschell, Roze y Lavezzo, Kathie (eds.), *Essays in Memory of Richard Helgerson*, Newark, University of Delaware Press, 2012, pp. 19-50.
- MIOLA, Robert S., “Shakespeare and *The Book of Sir Thomas More*”, *Moreana*, vol. 48, 183-184, pp. 9-35.
- MUNDAY, Anthony; CHETTLE, Henry; SHAKESPEARE, William; DEKKER, Thomas; HEYWOOD, Thomas, *Tomás Moro*, versión de Aurora Rice Derqui y Enrique García-Maíquez, Madrid, Rialp, 2012.
- MUNDAY, Anthony; CHETTLE, Henry; SHAKESPEARE, William; DEKKER, Thomas; HEYWOOD, Thomas, *Sir Thomas More*, ed. John Jowett, The Arden Shakespeare. Londres, Methuen Drama, 2011.
- Oxford English Dictionary (OED), Second Edition on CD-ROM (v. 4.0)*, Oxford University Press, 2009.
- POUND, John F., *Poverty and Vagrancy in Tudor England*, Londres, Routledge, 2014.
- PRÉVOST, Andrés, *L’Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978.
- SHAKESPEARE, William, *Como gustéis*, Trad. de Pablo Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2005.
- SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, editado por Ann Thompson y Neil Taylor. The Arden Shakespeare, Third Series, London, Thomson Learning, 2006; repr. 2007.
- SHAKESPEARE, William, *La tempestad*, Traducción, introducción y notas de Baldwin Lind, Paula, y Fernández Biggs, Braulio, Santiago, Ed. Universitaria, 2010.
- SMITH, Stephen W., “The Politics of Imitation: Exploring Connections between Thomas More and William Shakespeare”, en *Moreana*, Vol. 48, 183-184, pp. 103-128.
- STEPHANIDES, Stephanos y BASSNETT, Susan, “Islands, Literature, and Cultural Translatability”, en *Transtext(e)s Transcultures*, 15 oct. 2009, pp. 5-21.
- STORMENT, Ryan Lee, *Other Spaces, Other Voices: Heterotopic Spaces in Island Narratives*, Tesis de Magister, Montana State University, abril, 2007.
- VICKERS, Brian, *English Renaissance Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

WATSON, Keith, "Tomás Moro (1478-1535)", en *Perspectivas: Revista trimestral de educación comparada* (París, UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXIV, N^{os}. 1-2, 1994, pp. 181-199.

WILSON, John Dover, "Introduction" to Shakespeare, *The Tragedy of Richard the Third*, London: Cambridge University Press, 1974.

CRÍTICA SOCIAL Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA UTOPIA DE TOMÁS MORO*

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA

*Doctor en Filosofía U. de Navarra
y en Derecho U. Austral, Argentina
Profesor de Derecho Natural
Universidad de los Andes, Chile*

*...no hay otra cosa en la tierra más honrada
ni de más provecho que servir a Dios primeramente y
luego a su rey y señor natural.
Don Quijote¹*

La conmemoración del quinto centenario de la Reforma luterana (1517) ha atraído, de paso, la atención sobre Moro, contradictor de Lutero en una dura polémica². El canciller de Enrique VIII –como persona abierta a todo lo positivo que pueda encontrarse en las nuevas ideas– es un punto de referencia inmejorable a la hora de determinar las verdaderas tesis del reformador alemán (un hombre que doctrinal y afectivamente parece situarse más cerca de cierto pensamiento medieval que de los postulados humanistas). Además, la pasada celebración del quinto centenario del descubrimiento de América nos remite también a la más

* Una primera versión de este trabajo fue publicada en el libro del autor, *Naturaleza y política* (Edeval, Valparaíso, 1997), pp. 43-55.

¹ Parte II, cap. 24.

² La investigación sobre este reformador se desarrolló especialmente a partir de las investigaciones del profesor Joseph Lortz en Maguncia, destinadas a precisar el genuino pensamiento de Martín Lutero (cfr. id., *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas. Exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*. Guadarrama. Madrid. 1962; traducción de la 20 edición alemana de 1959). Para la intervención de nuestro autor en la polémica: “Responso ad Lutherum”, en *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5 (ed. J. M. Headley). Yale University Press. New Haven and London. 1969. Un completo análisis de las cuestiones históricas y teológicas involucradas en la polémica es: A. Prévost, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*. Palabra. Madrid. 1972, 161-358.

célebre de las obras de Moro. En efecto, *Utopía* es un notable ejemplo de la influencia de los descubrimientos geográficos en la historia del pensamiento³. Los fantásticos relatos de los navegantes ¿no son acaso ocasión propicia para hablar de un pueblo que no funda su organización en las riquezas sino en la virtud? La existencia de otro mundo estimula la fantasía: unos indígenas que cambian su oro por bagatelas bien pueden ser analogados a aquellos utopienses que desprecian tal metal, cuya extrema fragilidad solo permite destinarlo a la fabricación de utensilios viles, a pagar mercenarios o a sobornar enemigos.

En esta oportunidad nos interesa mostrar parte de la crítica política contenida en *Utopía*, así como también los diversos estilos de enfrentar la política que su autor nos propone⁴. Pondremos especial atención en el *Libro I* de la obra, aquel que narra una conversación entre Tomás Moro –embajador en Flandes (1515)–, su amigo Pedro Egidio y Rafael Hitlodeo –un extraño e imaginario navegante, compañero de Vesputio–, a propósito de asuntos como la justicia penal, la estructura económica de Inglaterra, el papel del filósofo en la política y –por contraste– de “la mejor forma de comunidad política” (I, 41), la que, según Hitlodeo, se encontraría en la isla de *Utopía*, que es descrita detalladamente en el *Libro II*.

I. LA CRÍTICA DIRECTA

Normalmente las obras de los utópicos contienen, de forma más o menos velada, una crítica de la sociedad presente. En la mente del lector se produce un necesario contraste entre las perfecciones de la república feliz que se describe y las deficiencias de la que se conoce por experiencia personal. Aquí en cambio la crítica es directa. Moro desenmascara una organización falaz, cuya legalidad no es más que el fruto de las argucias de unos para asegurar su preeminencia sobre los otros.

1. REYES Y NOBLES

La voz desencantada de Hitlodeo denuncia el cinismo del dicho de Craso: “por más que se lo proponga, un rey nunca obra injustamente” (I, 97). Quizá nuestro autor recordaría sus primeras luchas en el Parlamento, donde se opuso a la agobiante política tributaria del rey Enrique VII. “Cada uno tiene lo que la liberalidad del rey no le ha confiscado”, constata con ironía, “todo le pertenece, incluso las personas” (I, 98). Pero el humanista

³ Cfr. R. SAAGE, *Politische Utopien der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1991, 15-16.

⁴ Utilizamos: Tomás Moro, *Utopía*. Alianza Editorial, Madrid. 1984 (traducción, introducción y notas de P. Rodríguez Santidrián. Las referencias se recogen en el cuerpo del artículo, indicando el libro y la página en esta edición).

va mucho más allá en su análisis. Esta situación no es solo fruto de la codicia. Se trata de un artificio premeditado: “importa, pues, al rey, ya que en ello estriba su seguridad, que el pueblo posea lo menos posible, a fin de que no se engría con sus bienes y libertad”; los impuestos y confiscaciones llevan a la indigencia y la miseria, estas a su vez “embotan los ánimos y quitan a los oprimidos el talante de la libertad” (98).

El comportamiento de los reyes en la gestión del bien público da lugar a una escisión entre el hombre y el ciudadano, entre el logro del bien particular y el empeño por conseguir aquel fin que es común: “todo el mundo sabe que si no se preocupa de sí se moriría de hambre, aunque el Estado sea floreciente. Esto le lleva a pensar y obrar de forma que se interese por sus cosas y descuide las cosas del Estado, es decir, de los otros ciudadanos” (II, 197). No parece posible exigir al hombre que trabaje por un bien supuestamente común sin que a la vez pueda percibirlo, de alguna manera, como propio. Siglos después, los teóricos del liberalismo recurrirán a una “mano invisible” que solucione el problema invirtiendo sus términos: la sola búsqueda del interés particular asegura la obtención del bien de todos⁵.

No son solo los gobernantes quienes han hallado procedimientos ilegítimos para fundar su poder. La crítica pasa ahora a enfrentar a los nobles. El diagnóstico de la situación en Inglaterra de comienzos del XVI es deprimente. No parece ser mejor en el resto de los países. A propósito del problema de la producción lanera, nuestro autor describe las consecuencias sociales de la inflación y lo que tras este fenómeno se encuentra. Allí, “si bien no existe un monopolio en el sentido de que sea uno quien la vende, sí existe un *oligopolio*. El negocio de la lana ha caído en manos de unos cuantos que, además, son ricos. Ahora bien, estos no tienen prisa en vender antes de lo que les convenga. Y no les conviene sino a buen precio” (I, 82).

La *distopía* económica y social termina favoreciendo a unos pocos: “Cuando contemplo el espectáculo de tantas repúblicas florecientes hoy en día, las veo –que Dios me perdone– como una gran cuadrilla de gentes ricas y aprovechadas que, a la sombra y en nombre de la república, trafican en su propio provecho. Su objetivo es inventar todos los procedimientos imaginables para seguir en posesión de lo que por malas artes consiguieron” (II, 198). La organización social no parece ser sino una conciliación ficticia. Con el nombre de república se encubre con eufemística apariencia la dominación de unos pocos.

⁵ Cfr. VON MISES, L. *La acción humana*. Ed. Sopec. Madrid, 1968, 822-3.

2. LAS LEYES

Esta hipocresía llega a su perfección cuando obtiene su sanción legal⁶. Las expoliaciones las hacen “al amparo, no de sus propias maquinaciones, sino amparándose en sus mismas leyes” (II, 198), que validan jurídicamente lo que antes parecían una injusticia: “cuando los ricos consiguen que todas estas trampas sean puestas en práctica en nombre de todos, es decir, en nombre suyo y de los pobres, pasan a ser leyes respetables” (II, 198).

Un caso grotesco es el de las leyes que autorizan vicios a costa de determinadas multas. Si tales conductas son nocivas para la comunidad, no hay pretexto que haga lícito permitir las. Si se escoge dejarlas en libertad, entonces no resulta consecuente aplicarles sanciones. La hipocresía es notoria. Al rey no le importa el pueblo, sino llenar sus arcas. Lo realiza mediante estos artificios, que tienen como adicional beneficio el que “el pueblo quede convencido de la buena voluntad del príncipe” (I, 97), el que “no autoriza nada contra el bienestar del pueblo, si no es a costa de una fuerte suma de impuestos” (I, 97). Mientras tanto, más llena sus arcas cuanto mayores sean las multas por ser peores los vicios que autoriza. Todo esto “bajo la máscara de la justicia” (I, 96).

El exceso y complicación de las leyes es otro de los medios de dominación social. A nuestro autor le parece “inicuo obligar a hombres por leyes tan numerosas para que puedan leerlas o tan oscuras que no puedan entenderlas” (II, 168). Moro fue juez por largos años y bien sabía que muy pocos pueden servirse de la ley para conocer su deber si su interpretación es sutil en exceso. El carácter pedagógico de la ley –tan caro a los clásicos– no existe en nuestras sociedades. El sentido de la norma debe ser “el más llano y el más común”, de lo contrario ¿qué importa a la masa, la clase más numerosa y más necesitada de dirección, que haya leyes o no? ¿Qué le importa, si una vez promulgadas, las leyes son tan embrolladas que para llegar a su verdadero sentido hace falta un talento superior y

⁶ Al leer estos textos de Moro es imposible no recordar la crítica de Marx al Estado y al derecho. A pesar de los parecidos lingüísticos, que hacen de Moro un personaje apreciado por los socialistas, las diferencias entre ambos son profundas. En primer lugar, la crítica del alemán es a los conceptos mismos de Estado y Derecho, caracterizados como superestructuras resultantes de una situación de alienación. La del Humanista, en cambio, se refiere a las formas injustas de los mismos (que, por lo demás, subsisten en *Utopía*). El mal uso de un uso bueno no es razón suficiente para abolir ese uso, dice Moro en diversas oportunidades. En segundo lugar, la crítica moreana se hace a partir de ciertos principios de justicia y de bien, lo que es inaceptable para el marxismo, que ve allí una de las diferencias entre el socialismo científico y los utópicos (que no han logrado liberarse de la alienación moral, y creen que puede haber principios de justicia comunes a las clases y que no dependen de la lucha existente entre ellas). Por último, aun suponiendo que la concepción política de Moro fuese la recogida en el libro II, cosa más que discutible, el fundamento de la organización política de *Utopía* es profundamente religioso, lo que es impensable en la filosofía de Marx. Para la actitud de Moro ante los procesos revolucionarios: A. de Silva, “Sto. Tomás Moro y la revolución”, en *Nuestro Tiempo* 272 (1977) 5-30, donde se muestra que Moro pensaba que la destrucción del principio de autoridad en materia religiosa iba a ser seguida, tarde o temprano, de una revolución política (14-15; 19-26).

una larga discusión?” (II, 168-169). El vulgo está demasiado ocupado en ganarse el pan como para poder penetrar en tales honduras. Nuevamente son los menos los que ganan. Moro los llama por su nombre y los excluye de su *Utopía*: son los abogados, “esos picapleitos de profesión, que llevan con habilidad las causas e interpretan sutilmente las leyes” (II, 168), escondiendo la verdad mediante “el arte de camuflarla” (II, 168).

Este “cúmulo inverosímil de leyes tan complicadas” (II, 168) tampoco logra su objetivo más elemental, la seguridad: “las mil leyes que cada día se dictan entre nosotros no son suficientes para adquirir algo, para conservarlo o para saber lo que es de uno o de otro. ¿Qué otra cosa significan los pleitos sin fin que están surgiendo siempre y no acaban nunca?” (I, 103).

En unos casos, las leyes esconden –bajo pretexto de bien común– intereses privados. En otros, el vicio del legislador es la simple inconsideración. La inteligencia del humanista lo descubre a propósito de aquella ley que sanciona de igual manera –con la pena capital– el robo y el homicidio. El resultado es absurdo: “Si la pena es igual tanto si roba como si mata ¿no es lógico pensar que se sienta inclinado a rematar a quien de otra manera se habría contentado con despojar? Caso de que le cojan, el castigo es el mismo, pero tiene a su favor matarlo, su mayor impunidad y la baza de haber suprimido un testigo peligroso. Tenemos así que al exagerar el castigo de los ladrones, aumentamos los riesgos de las gentes de bien” (I, 86).

No es auténtica una justicia que se ufana en castigar los vicios que ella misma origina. “Porque, decidme –dice Hitlodeo a Moro– si dejáis que sean mal educados y corrompidos en sus costumbres desde niños, para castigarlos ya de hombres, por los delitos que ya desde su infancia se prevenía tendrían lugar, ¿qué otra cosa hacéis más que engendrar ladrones para después castigarlos?” (I, 83).

Tras esta legalidad excesivamente rigurosa parece, en el fondo, descubrirse la existencia de dos justicias distintas. La una, a la medida del pueblo, sujeta a toda suerte de restricciones. La otra es la de los nobles, “excelsa y liberal” para con sus protegidos, para los que “todo es lícito, sino es lo que no agrada” (II, 170-171).

Nos hemos detenido en la aplastante crítica que Tomás Moro hace del orden social de su época. Pero la honestidad de un pensador comienza justo allí donde la crítica termina, y a nuestro autor se le presenta el problema de su personal respuesta ante esta situación. Es esta una decisión que debió tomar en su propia vida y que se refleja en las dos posibilidades que en esta obra se nos propone.

II. LA RENUNCIA

La primera vía se nos sugiere mediante la solución que Rafael Hitlodeo da al problema del filósofo y el reino, de su colaboración en una corte

real. Esta antigua cuestión –ya planteada por Platón⁷– es contestada por el navegante con una respuesta negativa. En pocas líneas expone su repugnancia a ser esclavo de los poderosos y las intrigas de los aduladores: “su solo trato deprava” (I, 102). Tan diferentes de la moral serían los criterios de los políticos, que “no hay modo de ser útil para unos hombres así” (I, 102). El filósofo sería desoído o tomado por loco.

Hitlodeo elige la abstención en tanto no se produzcan reformas que cambien el actual estado de cosas. El parte de la premisa socialista: en nuestro sistema “no se puede dar nada a nadie sin quitárselo a los demás” (I, 104)⁸. En consecuencia, solo habría “un camino para salvar a la república: la aplicación del principio de la igualdad de los bienes”, la que “es imposible mientras en un Estado siga en vigor la propiedad privada”, por lo que, si no se la suprime, “es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas” (I, 104). Así se llega a la *Utopía*.

Pero este puritanismo ha dejado intacta la brecha entre política y moral. De ahí que las “dos justicias” también reaparezcan en la República Feliz. La una, liberal, entre sus habitantes. La otra, implacable, es utilizada para enfrentarse tanto con lo que hay de mal en el mundo externo como con aquel que dentro de *Utopía*, no se adapta al sistema. En esta obra –contemporánea a *El Príncipe* de Maquiavelo⁹– los utopienses se muestran como expertos en estrategia guerrera y recurren a los más diversos ardides para promover y premiar la deslealtad en el ejército enemigo. Ellos ocupan por la fuerza los territorios que necesitan y muestran un frío desprecio por los mercenarios que utilizan.

III. LA COLABORACIÓN

Si el Libro II es el fruto del idealismo del filósofo que narra un “lugar que no existe”, en el Libro I Moro se emplea a sí mismo como interlocutor de Hitlodeo y en este papel el ingenio moreano procura hacerse realista. Es la vía indirecta.

⁷ La influencia de Platón en el Libro II ha dado origen a opiniones muy diversas. Mientras algunos destacan los elementos que Moro toma de Platón (Cfr: R. SAAGE, *Politische Utopien*, 31 ss., sin perjuicio de señalar importantes diferencias), otros consideran que las semejanzas solo se refieren a algunas cuestiones particulares, pero que “Platón y Moro se oponen continuamente” (A. PRÉVOST, *Tomás Moro*, 113), ya que en un caso el individuo está sometido completamente a la comunidad, mientras que toda la construcción de la *Utopía* está hecha para asegurar la libertad de los individuos y extirpar los obstáculos que se oponen a su florecimiento (Cfr: 114).

⁸ Este principio, que olvida que la economía no es rígida y supone que las transacciones económicas siguen el modelo de un juego de suma cero, es erróneo. Además, es inaplicable tratándose de los bienes de la cultura.

⁹ *El Príncipe* se escribió antes (1514) que la *Utopía*, pero se publicó después (1532), de modo que no hay influencia entre ambas obras.

Nuestro autor considera que “un príncipe es como un manantial del que brotan los bienes y los males del pueblo” (I, 75). Por eso requiere del sabio consejo de un filósofo. No desconoce la veracidad de las críticas que antes se expusieron, pero “si no es posible erradicar de inmediato los principios erróneos, ni abolir las costumbres inmorales, no por ello se ha de abandonar la causa pública. Como tampoco se puede abandonar la nave en medio de la tempestad porque no se puedan dominar los vientos” (I, 101).

Tal cosa no puede lograrse con “esa filosofía escolástica para la que cualquiera solución es buena y aplicable a cualquier situación” (I, 100). Chocaría sin duda, “a espíritus convencidos de ideas totalmente diferentes” (I, 101). Moro propone “otra filosofía que sabe el terreno que pisa, es más fiable, y desempeña el papel que le corresponde según una línea que se ha trazado” (I, 100). Probablemente pensaría en aquel “sed mansos como palomas y astutos como serpientes”, tantas veces meditado. Ese es el tono de sus consejos: “Te has de insinuar en forma indirecta. Y te has de ingeniar para presentarlo con tal tino que, si no puedes conseguir todo el bien, resulte el menor mal posible” (I, 101).

Hasta aquí las dos vías. Los estudiosos progresistas se escandalizan porque el autor de la *Utopía* haya sido canciller de un reino que estaba en las antípodas de la sociedad ideal. Los pensadores de otro signo no entienden cómo un hombre así pueda haber destinado su tiempo y energías a imaginar una república tan violentamente diversa de las nuestras. Ninguno de ellos es humanista, santo, inglés y bienhumorado. Mientras estas condiciones copulativas no se repitan en la historia, la astucia de Tomás Moro seguirá consiguiendo que su *Utopía* nos desconcierte.

IV. MORO Y LA *UTOPIA*

El análisis del Libro I de la *Utopía* nos da nuevas luces para enfrentar el conocido problema de en qué medida esta obra corresponde al genuino pensamiento de Moro.

Algunos señalan que se trata solo de un *divertimento* intelectual. Otros presentan a Moro como un socialista¹⁰. Ambas opiniones, empero, dejan muchas preguntas sin responder. En efecto, si Moro no se tomó en serio su obra, no parece razonable, como ya se dijo, que haya dedicado con tanto interés a escribirla¹¹. Además, si era una mera entretención, parece difícil explicar la presencia de algunas prácticas en esa isla (divorcio, eutanasia, etc.) que contrariaban las más profundas creencias de Moro.

¹⁰ Para una selección bibliográfica acerca de la interpretación socialista de Moro: A. Vázquez de Prada, “Introducción”, en Tomás Moro, *Utopía*. Rialp. Madrid. 1989, 13-52, nota 18.

¹¹ En la carta de Moro a Pedro Egidio que precede a la obra se dice expresamente que la *Utopía* fue escrita quitándole tiempo al sueño y la comida (60).

Si se trataba tan solo de jugar¹², habría bastado con reírse de las riquezas o burlarse de otros bienes secundarios a los cuales los europeos dedicaban su existencia, sin poner en entredicho principios e instituciones que nuestro autor consideraba fundamentales. Si hay alguien en la historia que ha mostrado convicciones sólidas a propósito de un tema como el divorcio, ese ha sido Tomás Moro y no parece plausible, entonces, que las haya tratado de un modo un tanto frívolo.

Lo dicho vale también para rechazar la hipótesis que hace de la *Utopía* el ideal político de Moro. Aquí el problema no es solo de plausibilidad, como en el caso anterior, sino de congruencia. En principio, hay que pensar que lo que un autor describe como su ideal debe estar reflejado en la vida que llevó o intentó llevar. Naturalmente puede haber excepciones: la historia y el presente nos muestran numerosos ejemplos de personas inconsecuentes. Pero no parece razonable situar entre ellos precisamente a un hombre que pasó toda suerte de penurias, hasta llegar al martirio, por mantener su fidelidad a ciertos principios. La tesis del Moro socialista tendría asidero si Moro se hubiese limitado en su vida a escribir el Libro II de la *Utopía*. Pero tenemos suficientes datos de su vida, lo mismo que otros escritos suyos y, especialmente, el Libro I¹³.

Es posible que la solución a este dilema haya que buscarla afirmando simultáneamente dos proposiciones que las anteriores opiniones presentan como incompatibles. La primera es que Tomás Moro se tomó en serio su *Utopía*. La segunda es que el Libro II no pretende recoger el ideal político de Moro. Como es notorio, no parece fácil conciliarlas, pero negar una de ellas significa hacerse acreedor de importantes objeciones y, lo que es más grave, hacer incomprensible la vida misma de Moro.

La tesis que se plantea aquí es que solo son aceptables las interpretaciones que sean capaces de mantener ambas proposiciones a la vez. Es decir, que la *Utopía* es un proyecto serio, pero que no coincide con el ideal político de su autor, sino que este lo escribió por razones diversas, que se intentarán mostrar más adelante. Así, en las líneas que siguen se expondrá una solución que, aunque no está suficientemente fundada, tiene el mérito de conciliar las exigencias antes señaladas.

¹² La hipótesis del juego es mantenida por Peter Berglar (*La hora de Tomás Moro. Solo frente al poder*. Palabra. Madrid. 1993, 214-224). En todo caso, muchas de sus agudas observaciones y su crítica a las interpretaciones que prescinden del humor moreano son compatibles con lo que se señala en este trabajo. En la misma línea: L. Bouyer, *Tomás Moro. Humanista y mártir*. Encuentro Ediciones. Madrid. 1986 (trad. A. Rodríguez), 35-46 donde se destaca el papel del sentido del humor en la obra de Moro y se entiende la *Utopía* más como una parábola que como un programa.

¹³ Sabido es que el Libro I se escribió con posterioridad al II. ¿Será aventurado pensar que al hacerlo el autor quiso introducir un contrapunto, un matiz no decisivo, pero sí importante, frente a lo que había afirmado antes? P. Berglar señala que no hay contradicción entre ambos libros, sino que el primero es el marco del segundo, por lo que es natural que se haya escrito después: el marco es posterior al cuadro (*La hora...*, 217 ss.). La imagen parece adecuada y cualquier interpretación debe salvar la coherencia entre ambos.

Supongamos que Moro haya querido imaginar y describir una sociedad que se ha formado sin haber conocido la Revelación cristiana¹⁴. Esa sociedad difícilmente podrá alcanzar el progreso moral que supone el conocimiento y la práctica de la moral de Jesucristo. Sin embargo, estará mucho menos expuesta a sufrir aquella degradación que experimentan los hombres y comunidades que, habiendo conocido esa Revelación, no la siguen. *Corruptio optimi pesima*, decían los Escolásticos. Es decir, un cristiano puede llegar más lejos que un pagano no solo en la práctica del bien, sino también en la del mal. Frente a las formas de maldad que se dan en un mundo que ha conocido la Revelación, el mal de los paganos aparece marcado por una cierta ingenuidad. Es comprensible, porque sus malas acciones están muchas veces acompañadas de ignorancia, que incluso puede llegar a ser excusable, por lo que ese mal tiene una menor capacidad de corromper a las personas. Además, por la mencionada ignorancia excusable, sucede que comportamientos objetivamente malos pueden ir acompañados de un nivel relativamente aceptable de virtud en el resto de los aspectos de su vida.

Esto es precisamente lo que sucede en la isla de *Utopía*. Moro conoce la doctrina cristiana del pecado original y no cae en la simpleza de pensar en el buen salvaje como prototipo de toda bondad humana. El buen salvaje es bueno porque, en cuanto hombre, tiende en principio hacia la virtud y es capaz de guiar sus actos por la razón. Pero, además de estar sujeto a la influencia de las pasiones, sucede que su inteligencia puede errar en materias morales. Es así como muchas de las soluciones que se adoptan en una sociedad tal, pueden ser equivocadas. Pero estos errores, al ser muchas veces fruto de una ignorancia invencible o, al menos, de una inadecuada formación, no producen una degradación profunda en quienes los padecen. Por contraste, en el mundo cristiano del siglo XVI los comportamientos de nobles y príncipes tienen una malicia especial. Ellos han recibido el Evangelio y cuentan con los medios para discernir con mucha mayor sutileza el mal del bien.

Los cristianos son personas que desde niños han oído el Sermón de la Montaña. Cuando hacen el mal –en la forma en que se muestra en el Libro I– están actuando en contra de lo que les dice su conciencia. Su corrupción, entonces llega a límites difícilmente concebibles en el contexto del paganismo¹⁵.

Si lo dicho es verdad, entonces cabe pensar que la *Utopía* de Moro muestra las grandezas y límites de un mundo puramente natural. Su grandeza, en cuanto el contraste con la sociedad europea hace aparecer a sus

¹⁴ Esto lo dice expresamente en el Libro II: los utopienses solo oyeron hablar del cristianismo con la llegada a la isla de Rafael y sus compañeros, y se destaca “las buenas disposiciones y talante con que acogieron esta revelación” (183-184).

¹⁵ Los actos del pagano, aunque objetivamente puedan ser más graves, no producen de ordinario la degradación que afectaría al cristiano que los realizase (*cf.* II *Pe.* 2, 20-22).

habitantes como hombres razonables y buenos. Sus límites, porque tampoco ellos escapan a la naturaleza caída, y están especialmente expuestos al error. Un error que, aunque en algunos casos no sea reprochable, sin embargo, no deja de ser tal.

La *Utopía*, entonces, es el resultado de un serio esfuerzo de Moro y, por su carácter contrafáctico, provee al lector de un instrumento para criticar la sociedad vigente. Así, el Libro I y el II se complementan a la perfección. Moro no elige el camino de una crítica moralizante. Prefiere, más bien, poner a los europeos por delante un ejemplo que los avergüence, en una época en que sus ojos están especialmente interesados en la existencia y costumbres de los pueblos ultramarinos. Sin embargo, tampoco cae Moro en la ingenuidad (quizá en la herejía) de pensar que el hombre entregado a sus solas luces es capaz de alcanzar la perfección plena. Una opinión tal, haría superflua la Revelación, cosa que nuestro autor jamás aceptaría.

La argumentación que se ha dado en las páginas anteriores está apenas esbozada, pero tal vez valga la pena profundizar en ella. Al menos tiene el mérito de hacer comprensible que Moro se tomara las cosas en serio sin abandonar jamás el buen humor.

EL LIBRO MÁGICO: LA TRANSFORMACIÓN DE LA AUTOCONCEPCIÓN DE LA TEORÍA POLÍTICA DE MORO A HOBBS

MIGUEL SARALEGUI

*Doctor en Filosofía U. de Barcelona y
Doctor en Ciencia Política U. del País Vasco
Profesor Facultad de Artes Liberales
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile*

I. *UTOPIA*: DEL GÉNERO INSULAR A LA SUPREMACÍA DE LA TEORÍA SOBRE LA PRÁCTICA

En las turbulentas aguas de la historia del pensamiento político, pocos conceptos parecerían gozar de una estabilidad mayor que el de utopía. A diferencia de otros términos de origen remoto y padres desconocidos, la utopía es un neologismo, acuñado por uno de los grandes intelectuales del Renacimiento en un momento de plena conciencia intelectual. De acuerdo con la *Utopía* de Moro, el género se limitaría a describir un mundo de admirables virtudes políticas. Al transformar y actualizar el género platónico sobre la comunidad perfecta, el pensador inglés logra un éxito colosal, del que se nutren ilustres continuadores desde el siglo XVI hasta nuestros días, si bien la tradición se ha inclinado hacia fabulaciones menos optimistas durante el último siglo.

¿Se puede circunscribir, sin embargo, la utopía a esta imaginación política desatada, que tiende a veces al sueño, otras a la pesadilla? Si la utopía equivaliese al género de la imaginación política, se le podría dirigir la crítica que ya Marx formuló en el *Manifiesto comunista*. El utopismo sería una colección tan atractiva como arbitraria de ensoñaciones políticas: “En lugar de la acción social, [los utópicos] tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos”¹. A pesar de

¹ K. MARX y F. ENGELS, *Manifiesto comunista*, Debate, Madrid, 1998, p. 85.

su popularidad, como mera ficción política, la utopía no determina todos los recovecos de la Modernidad. Como se desprende de las palabras de Marx, este significado es incompatible con el mismo proyecto y pensamiento marxista, al menos como su creador lo entendía. Si se circunscribe al género fantasioso que directamente depende del opúsculo de Moro, se trataría de uno entre los numerosos y caóticos hilos con los que se teje el proyecto moderno.

Existe, sin embargo, un segundo significado de utopía que sí marca la Modernidad como programa global. En este sentido, significaría la convicción de que el intelecto puede dominar el mundo político. Desde una perspectiva práctica, confía en que el pensamiento político será capaz de anular y resolver cualquier problema. Un conocimiento perfecto conduce inevitablemente a una práctica perfecta. La utopía estriba en la convicción de que el hombre creará un aporético mundo a su medida. Si la confianza en la razón no se puede considerar un invento de la Modernidad, la absoluta certidumbre de que la razón solucionará todo problema político, práctico y concreto, sí goza de una especificidad moderna. Cuando la *Utopía* se traslada de la imaginación al intelecto omnipotente, se debe empezar a considerar la Modernidad como un proyecto esencialmente utópico. Gracias a esta mudanza, la historia de la utopía como seguridad en las capacidades prácticas del intelecto se convierte en la narración de la propia Modernidad. De esta manera pasa de ser un género popular y parcial a convertirse en la convicción que alienta todo programa moderno: la confianza en que la razón solucionará tan radicalmente los problemas prácticos que los llegará a eliminar.

En este ensayo, quiero trazar una historia que empieza precisamente en la *Utopía* de Moro y acaba poco más de 130 años después con la publicación del *Leviatán*. Esta historia es la narración de la invasión de la seguridad a la comprensión que el pensamiento político hace de sí mismo. Esta persuasión de la certidumbre quita el monopolio, sin destruirla por completo, a la postura aristotélica que aceptaba con completa naturalidad diferentes niveles de seguridad epistemológica para las ciencias teóricas y para las prácticas: “La exposición será satisfactoria si hacemos las aclaraciones que la materia admite, pues no hay que buscar del mismo modo la exactitud en todas las argumentaciones [...]. Y las cosas buenas que la política indaga exhiben muchas diferencias y variaciones, al punto de pensarse que son solo por convención y no por naturaleza”². Para la Modernidad, la política no debe resignarse a un conocimiento tan débil y parcial como el que le satisfacía a Aristóteles.

Este afianzamiento en la confianza de la razón lleva también a la transformación en la imagen del libro. Este se dejará de entender como un repertorio erudito de una serie de hechos o consejos que probablemente

² ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, trad. E. Sinnott, Colihue, Buenos Aires, 2007, 1094b, p. 6.

serán útiles al príncipe para comenzar a comprenderse como la solución definitiva a todo problema político. De un aparato entre inservible y curioso, el libro se convierte en un artefacto mágico que permite desterrar de la política las dificultades y complejidades a las que parecía condenada.

II. MORO, 1516

Más allá de intentar discernir la verdadera intención de Moro al escribir la *Utopía*, quiero insistir en cómo el libro se entiende como ejercicio de teoría política. En primer lugar, la obra se considera a sí misma una descripción:

–“Si hubieses estado conmigo en *Utopía* y conocido personalmente sus costumbres e instituciones –como lo hice yo, que viví allí más de cinco años y nunca me hubiese marchado, a no ser por mi deseo de dar a conocer aquel nuevo mundo– confesarías abiertamente que jamás y en ninguna parte habías visto pueblo mejor ordenado que aquel”³.

–“En consecuencia, amigo Rafael, dije, te ruego encarecidamente que nos describas esa isla y que, lejos de ser conciso, nos vayas presentando hombres, costumbres, instituciones, ciudades, campos, ríos, cuanto, en una palabra, te parezca que queremos conocer, teniendo en cuenta que nuestro afán es enterarnos de todo lo que aún ignoramos”⁴.

En segundo lugar, la *Utopía* se entiende como la expresión de un deseo:

–“Mucho celebro que una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los sólidos cimientos de una república a la par felicísima y por siempre duradera”⁵.

–“Al terminar Rafael su relato, asaltáronme no pocas reflexiones acerca de lo absurdo que me habían parecido muchas costumbres y leyes de aquel pueblo [...] tampoco negaré la existencia en la república utópica de muchas cosas que más deseo que espero ver implantadas en nuestras ciudades”⁶.

No es extraordinario que otros textos utópicos escritos durante el siglo XVI se presenten a sí mismos como una mezcla de descripción y deseo. A cualquier lector entre líneas ha de parecerle obvio que esta actitud aséptica y etnológica es interesada, pues le evitará al autor los problemas que se derivarían de ofrecer la fabulación insular como programa político. Incluso si esta aproximación es completamente razonable y en

³ T. MORO, *Utopía*, traducción de A. Millares, en *Utopías del Renacimiento*, estudio preliminar de E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2005 [1941], p. 73.

⁴ T. MORO, *Utopía*, p. 74.

⁵ T. MORO, *Utopía*, p. 138.

⁶ *Ibidem*.

algunos casos acertada, es importante volverse al significado primario, al primer nivel textual. A comienzos del siglo XVI, comprender la teoría política como una mezcla de descripción y deseo es más tradicional que rompedor. La *Utopía* aparece entonces como un caso político más, si bien algo más excepcional, extravagante y posiblemente modélico. Incluso si Moro considera su ideación como el programa apropiado para gobernar la Inglaterra de su época –postura difícilmente verosímil–, en ningún momento explicará el modo concreto y preciso mediante el que llevará su programa a la práctica.

La plasticidad utópica aparece entonces como un mundo ideal que no se sabe ni quiere conectar con el real. Moro y la tradición de la imaginación utópica plantean al intelectualismo político y a la convicción de que el pensamiento puede transformar la realidad un problema sustantivo: ¿cómo sacar a la política perfecta de la cárcel de una imaginación que se ha despreocupado de su conexión con la realidad efectiva? Tanto Maquiavelo como Hobbes intentarán deshacer el enigma: más que la presentación directa de una comunidad política perfecta, se concentrarán en desarrollar un nuevo tipo de conocimiento político, el que se considera a sí mismo como inmutable y perfecto. A la comunidad perfecta la sustituye el conocimiento perfecto. En la medida en que el conocimiento político sea totalmente preciso, los resultados alcanzarán la máxima perfección posible, esta no será medida por el proyecto de una imaginación desbocada, sino por el respeto a las máximas y recomendaciones que se desprenden de la nueva ciencia política.

III. MAQUIAVELO, 1531

Oponer a Maquiavelo y a Moro como padres de la Modernidad política es una actitud muy habitual para estudiar las dos raíces por las que se nutriría el pensamiento político moderno. La siguiente frase de Eugenio Ímaz resume este enfrentamiento de modo paradigmático: “Al mismo tiempo arrancan la *Utopía* y *El príncipe*, que se van a dividir los pensamientos y los hechos de la historia moderna”⁷. Esta separación entre el idealismo de Moro y el realismo de Maquiavelo es una intuición aceptada desde el mismo momento en que ambas obras se difunden en la cultura europea. Ya en los primeros instantes de la fortuna de estas dos obras se las consideró representantes de formas radicalmente enfrentadas de acercarse a lo político. Más aún, a comienzos del siglo XVII el traductor que anónimamente vierte al castellano el capítulo XV de *El príncipe* advierte que, cuando en *El príncipe* se dice que “[m]uchos se han imaginado repúblicas y principados que no se han visto jamás ni se ha sabido que

⁷ E. ÍMAZ, “Topía y *Utopía*” en *Utopías del Renacimiento*, FCE, 1941, FCE, México, p. 25.

existieran realmente”⁸, Maquiavelo está criticando a Moro: “Puede que aluda a la *eutopía* [sic] de Tomás Moro”⁹. Este enfrentamiento intelectual no implica en absoluto una completa ausencia de diálogo. A propósito del quinto centenario de la publicación de *Utopía*, William Connell ha ofrecido un material muy rico que acerca biográficamente a estos dos autores por intermedio de un primo del autor de *El príncipe*, Giampiero Machiavelli, el que habría visitado a Moro en 1519 y que habría sido responsable de la edición florentina de la *Utopía*¹⁰.

Previsiblemente, esta oposición entiende que Moro es el autor utópico y Maquiavelo, el realista. Contraintuitivamente, quiero defender que Maquiavelo está más cerca de la *Utopía* que el mismo Moro, por la convicción que el primero está desarrollando acerca de la efectividad del conocimiento político. A pesar de que se trata de una lectura bastante libre, existen estudiosos que han reivindicado la cercanía de Maquiavelo a la *Utopía*, si bien atribuyéndole el significado imaginativo y moreano que en este ensayo considero secundario. Sobre todo, Rinaldo Rinaldi ha juzgado que *El arte de la guerra* podía incluirse en el género de las utopías: “Por otra parte, las propuestas militares son formuladas a propósito de modo muy similar al imaginario utópico: el jardín Rucellai, descrito al comienzo de las conversaciones se corresponde con el jardín de Edén que está en el origen de toda utopía como perfección perdida que se debe volver a encontrar, mientras que en el libro sexto la proyección del campamento con la planta romana en forma de tablero [*pianta romana a scacchiera*] recuerda la ciudad ideal que está en el centro de toda utopía y de la que es emblema, repitiendo el Edén privado sobre el plano público”¹¹.

En mi opinión, el utopismo de Maquiavelo se expresa en la seguridad que comienza a atribuir a la teoría política, en la certidumbre de que el pensamiento podrá solucionar todo problema político más que en algunos rasgos estilísticos que puedan acercar *El arte de la guerra* a los tratados de imaginación total. Se debe recordar que, sin embargo, en las obras del florentino se libra una guerra respecto de la universalidad que puede alcanzar la teoría política. Maquiavelo es el autor de los inicios de la confianza en la teoría política y, como tal, su propuesta está llena de dudas entre una visión universalista del conocimiento político y una postura más reductiva y aristotélica.

⁸ N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, traducción y comentarios de M. A. Granada, Alianza, Madrid, 2005 [1981], p. 95 (it., XV, 4). Para las referencias italianas, utilizo la siguiente edición de *El príncipe*, N. MACHIAVELLI, *Il principe*, edición de Mario Martelli; corredo filológico cuidado de N. Marcelli, Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli, Salerno Editrice, Roma, 2006.

⁹ Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1084, f. 50r.

¹⁰ W. CONNELL, “Machiavelli’s Utopia”, *Times Literary Supplement*, diciembre 2016, vol. 2, pp. 15-17.

¹¹ R. RINALDI, “Introduzione” en N. MACHIAVELLI, *Opere*, UTET, Turín, 2006, p. 44.

A lo largo de sus obras, de modo especialmente claro en *El príncipe*, Maquiavelo concede una menor seguridad y certeza epistemológica a la teoría política. La juzga como una reflexión acerca de casos –posiblemente no deseables–, en los que no se puede alcanzar un conocimiento definitivo, sino que, como mucho, permiten elaborar una estrategia probable para alcanzar el éxito. Si se compara la *Utopía* de Moro con *El príncipe* de Maquiavelo, la distinción es clara. Los casos de los que habla Maquiavelo tienen que ver con experiencias mucho más negativas y traumáticas que las expresadas en la narración del político inglés. Ambos emplean, sin embargo, el mismo lenguaje para entender la política: los casos. De este modo, se pueden interpretar los pasajes en los que Maquiavelo recuerda la limitación de las soluciones que ofrece:

–“Pero aquel que, contra el pueblo, llegue al principado con el favor de los grandes debe por encima de cualquier otra cosa tratar de ganárselo, cosa también fácil si se convierte en su protector. Y dado que los hombres, cuando reciben el bien de quien esperaban iba a causarles mal, se sienten más obligados con quien ha resultado ser su mayor benefactor, el pueblo le cobra así un afecto mayor que si hubiera sido conducido al principado con su apoyo. El príncipe se puede ganar al pueblo de muchas maneras, *de las cuales no es posible dar una regla segura, al depender de su situación*. Por eso las dejaremos a un lado, pero concluiré tan solo diciendo que es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado [*E puosselo el principe guadagnare in molti modi, li quali perché variano secondo el subietto, non se ne può dare certa regola, e però si lasceranno indrieto. Concluderò solo che a uno principe è necessario avere el populo amico*]”¹².

–“Algunos príncipes han desarmado a sus súbditos para conservar su Estado sin riesgos; otros han mantenido divididas las ciudades conquistadas; otros han alimentado alguna oposición contra sí mismos; otros se han dedicado a ganarse a quienes les resultaban sospechosos al comienzo de su principado; unos han construido fortalezas, otros, en fin, las han demolido y destruido. *Y aunque de todas estas cosas no sea posible dar una regla fija*, a no ser que se descienda a los particulares de aquellos Estados, en los que una decisión de este tipo se ha de adoptar, sin embargo, hablaré de todo aquello con la generalidad que la misma materia por sí permite [*E benché di tutte queste cose non vi si possa dare determinata sentenza, se non si viene a' particolari di quelli stati dove si avessi a pigliare alcuna simile deliberazione, nondimanco io parlerò in quel modo largo che la materia per sé medesima sopporta*]”¹³.

Estos dos pasajes son fundamentales para comprender la complejidad de la posición de la teoría política en *El príncipe* de Maquiavelo. A pesar de su carácter esencialmente nominalista, en ambos se puede detectar ya una tensión hacia el universalismo que quedará confirmada en páginas preliminares del *Arte de la guerra* y *Discursos*. En cualquier caso, ambos poseen una estructura dual casi idéntica. Por un lado, limitan

¹² N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, pp. 73-74 (it., IX, 17-18). La cursiva es mía.

¹³ N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, p. 118 (it., XX, 4). La cursiva es mía.

la posibilidad de un conocimiento político universal, que alcance una completa generalidad, válida y efectiva para todos los casos. El objeto de la política –la materia según la terminología maquiaveliana– no permite la universalidad: “Y aunque de todas estas cosas no sea posible dar una regla fija [*determinata sentenza*]” y “El príncipe se puede ganar al pueblo de muchas maneras, de las cuales no es posible dar una regla segura, al depender de su situación”. A pesar de su carácter esencialmente escéptico, en ambos pasajes se respira la posibilidad de una mirada más general que circunscriba todos los casos, si bien Maquiavelo carece de la seguridad de cómo escribir y alcanzar este tipo de formulación: “Por eso las dejaremos a un lado, pero concluiré tan solo diciendo que es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado” y “hablaré de todo aquello con la generalidad [*quel modo largo*] que la misma materia por sí permite”.

En ambos pasajes, de modo más bien inconsciente, Maquiavelo presenta dos posibles miradas teóricas sobre la política. La primera no permite un conocimiento universal, pues está preocupada de conocer los casos de modo detallado y preciso de tal manera que pueda aconsejar de modo adecuado al rey. Contemporáneamente, parece sentir que existe un segundo modo de acercamiento, el que, si no desciende al detalle y es más abstracto –el “modo largo”–, le podría permitir un conocimiento más general, como cuando recomendaba al político que, más allá de estrategias particulares, debía ganarse al pueblo.

Habrá que esperar a los textos proemiales tanto del *Arte de la guerra* como de *Discursos* –por lo menos media década posteriores a los de *El príncipe*– para que Maquiavelo acepte la posibilidad y reivindique el interés de esta segunda manera más universal de conocer la política:

“Tú has llegado precisamente al sitio donde te esperaba, porque mi discurso no merecía otra pregunta, ni yo tampoco deseaba otra. Aunque yo me pudiera salvar con una excusa fácil, sin embargo, quiero responderla, más para mi satisfacción que para la tuya [...]. Los hombres que quieren hacer una cosa, deben, en primer lugar, prepararse con todos sus esfuerzos para estar, una vez que aparezca la ocasión, listos para satisfacer el objetivo que quieren cumplir. Cuando los preparativos han sido efectuados y la ocasión no aparece, no se puede acusar a nadie de negligencia, si antes no ha venido la ocasión. Si cuando esta ocurre, no actúa, se deberá a que no se había preparado suficientemente o que nunca había pensado en ella. Como a mí no me ha llegado ocasión ninguna de poder mostrar los preparativos que he llevado a cabo para organizar la milicia según sus antiguos reglamentos, no puedo ser ni por ti ni por ningún otro acusado por no haberla reformado. Creo que esta excusa es suficiente para responder a tu acusación”¹⁴.

¹⁴ N. MAQUIAVELO, *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, edición de J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno Editrice, Roma, 2001, I 37-42 (la traducción es mía): “Voi siete capitato appunto dove io vi aspettava, perché il parlare mio non meritava altra domanda [...]. Gli uomini che vogliono fare una cosa, deono prima con ogni industria prepararsi, per essere, venendo l'occasione, apparecchiati a sodisfare a quello che si hanno presupposto di operare. [...] E perché a me non è venuta occasione alcuna di potere mostrare i preparamenti da me

“Tengo de deseo de decir de modo claro lo que pienso de los tiempos de los romanos y de los nuestros para que el espíritu de los jóvenes que lean mis escritos pueden evitar los nuestros y prepararse para imitar los de los romanos, en el momento en que la fortuna les dé ocasión. Porque es deber del hombre bueno enseñarles a otros aquel bien que, por la malignidad del tiempo y de la fortuna, no ha podido realizar [*operar*], para que, habiendo muchos instruidos [*capaci*], alguno de estos, más amado por el cielo, pueda realizarlo”¹⁵.

El objetivo primario de estos textos no consiste en ofrecer una reflexión acerca del alcance epistemológico de la teoría política. La intención más directa de ambos pasajes, de contenido casi idéntico, es biográfica. En estas páginas preliminares Maquiavelo se está excusando de la ineficacia de sus propuestas para la vida política real y concreta. Ha desaparecido el atrevido consejero que le recuerda al príncipe que solo quien está abajo conoce al gobernante (“para conocer bien la [naturaleza] de los príncipes es necesario formar parte del pueblo”¹⁶).

La segunda ambición de estos dos pasajes consiste en diseñar una teoría del éxito, la que se trata de una reedición del pensamiento del *riscontro* defendida ya en los *Ghiribizzi*. Para obtener el triunfo político, además de un conocimiento adecuado, es necesaria una ocasión. El a veces esotérico término de ocasión significa algo muy concreto y fácil de descubrir: que un poderoso haga realidad las ideas políticas de Maquiavelo.

¿Cómo es posible que el contenido de estos textos, esencialmente resignado y pesimista, constituya el fundamento de la apología para la ambiciosa teoría del pensamiento político que marcará la Modernidad? Aunque correcta, la pregunta debe formularse al revés. La misma situación de fracaso, y la perspectiva de que no era posible revertirlo, de un político otrora influyente le lleva a Maquiavelo a justificar desde una perspectiva puramente teórica un conocimiento que, a diferencia de los años durante los que fue secretario de la Segunda Cancillería, ya no transformará la política de modo inmediato. En estos textos, paradójicamente, el pesimismo se opone de modo radical al escepticismo. La falta de influencia directa (pesimismo) le lleva a establecer un pensamiento político de bases más sólidas, obligatoriamente independiente del momento concreto. Como sabe que no puede confiarse en la eficacia de su pensamiento, deberá rescatarlo mediante su valor como teoría.

Si Maquiavelo es consciente de que sus ideas ya no influirán de modo directo en la realidad, pero al mismo tiempo acepta que estas podrán configurar un tiempo futuro, incluso remoto, la conclusión es clara. Aunque

fatti per potere ridurre la milizia negli antichi suoi ordini, se io non la ho ridotta, non ne posso essere da voi né da altri incolpato”).

¹⁵ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de F. Bausi, Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli, Salerno Editrice, Roma, 2001, II, Proemio (la traducción es mía).

¹⁶ *El príncipe*, Dedicatoria a Lorenzo de Médicis, p. 34.

no lo reconozca de modo abierto, la misma posibilidad de que la teoría pueda influir más allá del presente reside en que hay algo en la realidad política que es inmutable, lo que el pensamiento llega a comprender. Esta inmutabilidad de lo real, que puede ser parcial pero sustancial, y la capacidad del pensamiento de descubrirla le permiten a Maquiavelo aconsejar a las generaciones futuras. Gracias a la teoría, lo que no tiene efectos prácticos hoy por la maldad de la fortuna, los acabará teniendo mañana.

El discurso de Maquiavelo acerca de la universalidad y la eficacia de la teoría política es todavía implícito. Su escritura depende de una experiencia biográfica tan traumática que le obligaba a defender la supervivencia temporal de su pensamiento, incluso cuando no era plenamente consciente ni capaz de formular los presupuestos necesarios para sostenerla de modo más sólido. Esta inconciencia parece refrendada por el hecho de que Maquiavelo nunca perciba la tensión que existe entre su comprensión de la teoría política en *El príncipe* y en los textos preliminares del *Arte de la guerra* y los *Discursos*.

Será Thomas Hobbes quien, tras 120 años de una teoría política que se mueve entre inconciencia cognoscitiva en que Maquiavelo se encuentra y la comodidad del casuismo aristotélico, reivindique de modo explícito, consciente y bastante exagerado la posibilidad de un conocimiento político al mismo tiempo universal y práctico. Solo en Hobbes se consumará de modo pleno el ideal utópico de la Modernidad: un conocimiento político que conozca tan absolutamente bien la realidad que acabe con todo problema político.

IV. HOBBS, 1651

Si Maquiavelo confiere universalidad a la teoría política como justificación para salvar sus obras, Hobbes será un apologeta mucho más consciente de la inmutabilidad y absoluta eficacia del pensamiento político. Frente a la resignación maquiaveliana, la seguridad hobbeseana por su pensamiento político se acerca a la jactancia. Con su teoría, habría dado de una vez con todas con el conocimiento teórico que disolvería todo conflicto político. Quien lea las siguientes frases no podrá dudar de que Hobbes atribuye propiedades utópicas a las capacidades intelectuales: “cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales y que no necesitan ser abrumados con ciencias matemáticas (como lo son por Platón), [...] recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (pues es breve y, según creo, claro), sin ayuda de ninguna persona o de un intérprete envidioso; y que en el ejercicio de su absoluta soberanía, protegiendo la

enseñanza pública de la doctrina en él contenida, convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica”¹⁷.

Para Hobbes, paradójicamente, la política puede dejar de ser un problema. Si se conociese y atendiese a su libro mágico, la conflictividad desaparecería de una vez por todas. La política es un saber sencillo. Conocidos sus códigos, la materia es controlable. Del mismo modo que el lenguaje matemático enseña a resolver para siempre las ecuaciones, el lenguaje político permite solucionar en todo tiempo y lugar los problemas y las dificultades que surjan de la vida colectiva. Más que en la *Utopía* insular, aquí reside el sueño verdaderamente moderno. ¿Dónde estará entonces la dificultad? Esta no es de tipo teórico, sino de carácter práctico. Se trata de la misma dificultad, tan obvia desde un punto de vista cognoscitivo como difícil desde un punto de vista político, que marca la Carta VII de Platón: “convencer a uno solo bastaría para lograr poner por obra todo un cúmulo de bienes”¹⁸. La vida práctica solo interesa al teórico político como el lugar y la ocasión de convencer al poderoso para aplicar el contenido del *Leviatán*. Tras la soberbia de la teoría, la humildad de ofrecérsela a un poderoso eficaz.

La cita a la Carta VII es relevante. Hobbes se acuerda de Platón cuando cierra el Libro II, lo que resulta excepcional tanto por la escasez de referencias en las obras de Hobbes como por la importancia del pasaje en cuestión. Cuando se menciona a Platón en el *Leviatán*, Hobbes está concluyendo su filosofía política laica. La relevancia del pasaje demuestra que quiere continuar el legado platónico más que criticarlo. ¿Cómo contribuye al legado platónico? A Hobbes no le interesa la famosa fábula de *La república*. De hecho, ni siquiera menciona la figura del rey-filósofo. Casi de modo exclusivo le preocupa dialogar con la relación entre teoría y práctica que Platón habría prescrito. Se trata del único aspecto de la *Utopía* que Hobbes rescata y sitúa en el centro del problema moderno. El conocimiento con el que debe ilustrarse al poderoso no es matemático; se limita a los principios de ciencia civil expuestos en el *Leviatán*. Si el político es instruido adecuadamente en estos principios de la teoría política, no solo conseguirá solucionar todos

¹⁷ T. HOBBS, *Leviatán*, traducción de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2006, XXXI, p. 311. Es necesario tener en cuenta cómo este pasaje paradigmáticamente utópico desaparece de la edición latina de 1668 (T. Hobbes, *Leviathan*, ed. N. Malcom, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 574-575). A Hobbes le sorprenderá que las ideas que han llevado a la guerra civil “sean aceptadas por los hombres más inteligentes” [*Ingenia optima innutrirí*] y le “dará miedo que sus escritos sobre la república sean considerados platónicos, utópicos, atlánticos” [*vereor ne scriptum hoc meum reipublicae Platonicae, Utopiae, Atlantidi, similibusque ingeniorum lusibus annumeretur*]. Los motivos de esta supresión pueden ser variados, desde las adversas experiencias personales que Hobbes experimentó a lo largo de estos 17 años como el mismo rubor que pudo sentir al leer un párrafo tan egocéntrico al preparar la edición que se difundiría por el Continente.

¹⁸ PLATÓN, *Cartas*, edición de J. Torres, Akal, Madrid, 1993, p. 96.

los problemas que se le presenten, sino que, de alguna manera, habrá acabado con las dificultades de la política.

V. EL LIBRO MÁGICO

Eliminar para siempre la conflictividad de la política por los medios de la razón resulta tan utópico como describir una isla paradisiaca donde la comunidad vive de modo armónico y feliz. Este deseo utópico ya no se concreta en la facultad de la imaginación, sino en el intelecto como regulador absoluto de la vida humana. Esta valoración de la eficacia del conocimiento humano se plasma sobre todo en la consideración del libro de teoría política.

El libro político premoderno era un accesorio humilde del poder, un lugar donde se contaban ciertos casos, algunos ejemplos famosos, quizá algunas fábulas que instruyesen al político. El libro era un humilde y selectivo maestro de vida. Esta consideración pedagógica de la historia y del pensamiento político está completamente alejado de la soberbia. El libro no determinaba al político, no pensaba darle una llave maestra que abriese todas las cerraduras de la vida comunitaria. La teoría y la práctica siempre están unidas. El pensamiento permitía conocer una parte pequeña de la vida política, con lo que la eficacia respecto de la práctica iba a resultar tan parcial como ese conocimiento. El libro era un accesorio a la vida política, no el sustituto casi definitivo de la política.

El libro se convierte en Hobbes en un aparato mucho más seguro. Ya no es un conjunto de casos de los cuales el ojo del rey podrá sacar, con prudencia, sabias lecciones. El libro político se ha convertido en una guía de instrucciones tan definitiva como el manual de aritmética. Si grandiosa, esta seguridad del libro lo va acercando al autismo. El teórico político ya no aparece como alguien que ausculta la realidad política, sino quien le explica cómo ser. El único deseo concreto que inspira a este manual de instrucciones es caer en las manos de un poderoso que lo aplique.

Ver la utopía como sueño, como descripción mágica y perfecta de la política es un desahogo típicamente moderno. Su mismo estilo obliga a la duda: ¿será la ensoñación en algún momento material y concreta? Considerar, sin embargo, que el pensamiento puede resolver todo problema político, que una razón bien dirigida será capaz de unificar, sintetizar y armonizar la complejidad de toda existencia política es una confianza tan ambiciosa como la isla de Moro, pero mucho más exitosa. Si la fabulación mítica es parcialmente moderna, la confianza en la razón política se extiende por toda la Modernidad. Quizá sin las exageraciones de Hobbes, más llamativas por la seguridad de su ego que por la forma de la solución, la Modernidad no deja un lugar fuera del

orden racional, fuera del rango de las instrucciones emitidas en el libro político. La convicción de que la teoría dirigirá la práctica, de que esta jamás es completamente autónoma y sigue las directrices de la razón se traduce en la previsión de que existirá un momento sin conflictos, una realidad sin política. Esta confianza en la razón es la verdadera utopía, esta seguridad es la que alienta el pensamiento político moderno en todas sus variedades, incluso en aquellas que menos positivamente juzgan el legado de la Modernidad.

TOMÁS MORO Y UTOPIÍA: LA PARTICIPACIÓN DE LOS INTELLECTUALES EN POLÍTICA

GONZALO ARENAS HÖDAR

*Abogado, Licenciado en Derecho Pontificia Universidad Católica de Chile
Magíster en Historia, Universidad de los Andes, Chile
Ex-Diputado de la República*

I. LA NATURALEZA DE UTOPIÍA

De larga data es la discusión acerca de la verdadera naturaleza del escrito de Tomás Moro. En sus 500 años de vida, ha existido una amplia variedad de opiniones respecto de esta enigmática obra. Interpretaciones que van desde una descripción del ideal político buscado por el autor, pasando por quienes lo consideran uno de los textos precursores de la sociedad comunista (Karl Kautsky), hasta llegar a aquellos que sostienen que la obra sería solo un juego y que nada se podría obtener de ella en el real ideario político de Moro.

Sin embargo, y para efectos de nuestro trabajo, nos limitaremos a mencionar en forma muy breve las que a nuestro juicio pueden considerarse como las más representativas.

Erasmus de Rotterdam señala que Tomás Moro “Publicó la *Utopía* con la intención de mostrar el porqué de las deficiencias en la sociedad; pero retrató sobre todo la nación inglesa porque la había estudiado y era la que mejor conocía. Escribió primero el libro segundo, en su tiempo libre; más tarde, cuando tuvo una oportunidad, añadió el primer libro bajo la inspiración del momento. De ahí esa cierta desigualdad en el estilo”¹.

Para Peter Berglar, *Utopía* es, ante todo, “un juego”², “...la *Utopía* es, en cierto modo, la versión de Moro de la crítica de los tiempos y de la

¹ Carta de Erasmo a Ulrich von Hutten, 23 julio 1519, en DE SILVA, Álvaro (ed.), *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)*, Madrid, Rialp, 1998, p. 151.

² BERGLAR, Peter, *La hora de Tomás Moro. Solo frente al poder*, Madrid, Palabra, 1998, p. 216.

sociedad del Encomiun Moriae”³, es decir, del *Elogio a la Locura* de su amigo Erasmo y agrega, “Quien lea sin prejuicios la *Utopía*, olvidándose de Kautsky y de Oncken, de Ritter y de Freund, se dará cuenta de que se trata de una verdadera fantasmagoría, resultado de un juego de sociedad nacido de las conversaciones junto a la chimenea”⁴, agregando que sería superfluo discutir si los discursos u opiniones manifestados en la obra expresan o no sus convicciones personales, porque “La *Utopía* –hay que subrayarlo una y otra vez– es un relato, una fábula, si se quiere; no un manifiesto”⁵.

Por su parte, otro destacado biógrafo del mártir inglés, Peter Akroyd, es menos tajante y señala que es muy difícil determinar la propia opinión de Moro acerca de algún tema en particular a partir de la lectura de *Utopía*⁶, aunque sí destaca que “*Utopía* no fue un ejercicio de fantasía aislado, sino una ardiente y elegante contribución a la discusión europea; es por ello que Moro la compuso en latín, y por lo que finalmente la obra la publicaron impresores franceses y holandeses”⁷.

A nuestro entender, la obra de Moro debería considerarse –siguiendo a Peter Akroyd– como un verdadero aporte a la discusión de su época, escrito en el especial estilo que Tomás Moro tanto admiraba en el escritor del siglo II, *Luciano de Samosata*, considerado por algunos como uno de los mejores exponentes de la sátira en la literatura universal.

La enorme influencia que tuvo Luciano en Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro se reflejó en la producción literaria de ambos humanistas. Primero, al acometer juntos la tarea de traducir algunos diálogos de Luciano, los que fueron publicados en 1506, y en segundo lugar, en sus obras particulares: El *Elogio a la Locura* en el caso de Erasmo y *Utopía* por parte de Moro, ambas obras escritas bajo la inspiración del particular estilo de Luciano.

Como lo señala el profesor C.R. Thompson, existen pruebas irrefutables de que ambos humanistas leyeron, gozaron e imitaron las obras de Luciano en su juventud, y que ambos aprendieron no solo de su estilo sino también de las materias que trataba y la forma de abordarlas⁸. De hecho, para Erasmo, muchas de las locuras, insensateces o modas que denunciaba Luciano se repetían en el siglo XVI⁹ y lo mismo debemos entender que le ocurría a su compañero de traducción, Tomás Moro.

Al respecto, resulta muy esclarecedor de esta influencia, la carta de dedicatoria escrita por Moro y contenida en el prefacio de su traducción,

³ *Id.*, *id.*, p. 202.

⁴ *Id.*, *id.*, p. 216.

⁵ BERGLAR, P., *La bora de...*, cit., p. 217.

⁶ ACKROYD, Peter, Tomás Moro. Barcelona, Edhasa, 2004, p. 257.

⁷ *Id.*, *id.*, p. 252.

⁸ THOMPSON, C.R. “The Translation of Lucian by Erasmus and S. Thomas More”, en *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1939, Vol. 18, N° 4, p. 856.

⁹ *Id.*, *id.*, pp. 879-880.

dirigida al secretario real Thomas Ruthall: *If, most learned sir, there was ever anyone who fulfilled the Horatian precept and combined delight with profit, I think Lucian certainly stood primus inter pares in this respect. Refraining both from the arrogant teachings of the philosophers and the more dissolute dallings of the poets, he everywhere remarks and censures, with very honest and at the same time very amusing wit, the shortcomings of mortals...*¹⁰.

Por lo anterior, es que al igual que las obras de Luciano, nos atrevemos a afirmar que *Utopía* se desarrolla también en dos niveles. Uno paradójico y por momentos ridículo, y otro más profundo, que dice relación con la crítica a ciertas ideas y costumbres preponderantes de su época, además de la exposición de argumentos propios del autor.

II. EL LIBRO I DE UTOPIA

Además de las advertencias anteriores, debemos precisar también que si bien nuestro trabajo se centrará en forma especial en el Libro I de *Utopía*, dicho capítulo se vio, desde el comienzo, como algo distinto y prescindible del Libro II. Tal es así, que las tres primeras traducciones al alemán, italiano y español omitieron por entero el Libro I y se publicaron exclusivamente con el texto del Libro II¹¹.

Libro II que para el tema de nuestro trabajo no contiene grandes aportes, más allá de la descripción del sistema político de la isla de *Utopía*, y en donde lo primero que destaca es que todos los cargos públicos son electos (aunque a veces se restringa el poder electoral y no abarque a la totalidad de los ciudadanos).

Además, en la isla de Moro solo estarían exentos de trabajar "...aquellos a quienes el pueblo, a propuesta de los sacerdotes y previo voto secreto de los sifogantes, ha otorgado una dispensa perpetua para que puedan consagrarse al estudio"¹².

"Entre los estudiosos son escogidos los sacerdotes, los traniboros y el mismo príncipe..."¹³, es decir, los más altos puestos quedan reservados para los intelectuales, aunque conservando un principio electivo y dejando muy en claro que no es la ambición lo que mueve al servicio público, pues "Quien aspira a una magistratura pierde toda esperanza de alcanzarla"¹⁴.

Más allá de estas ideas (que a nuestro juicio solo reafirman algunos aspectos contenidos en el Libro I), el objeto de nuestro estudio será el

¹⁰ THOMPSON, CR. "The Translation of Lucian by Erasmus and S. Thomas More (Continuation)", en, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1940, Vol. 19, pp. 5-35.

¹¹ SYLVESTER, R.S. "SI HYTHLODAEO CREDIMUS", en *Soundings*, Fall 1968, Vol. 51, N° 3, p. 275.

¹² MORO, Tomás, *Utopía*. Austral, Madrid, 2011, p. 96.

¹³ *Id.*, id., p. 96.

¹⁴ *Id.*, id., p. 96.

Libro I, el que consideramos tiene una relevancia especial, pues en él destaca el diálogo entre el propio Tomás Moro (como personaje) y Rafael Hitlodeo (apellido compuesto de dos palabras griegas que significan “charla vana” y “distribuir”), en donde podemos encontrar las huellas más claras de las ideas propias de Moro acerca de la participación política de los intelectuales.

Es más, nos atrevemos a afirmar que este Libro I constituye una verdadera declaración de principios de Tomás Moro respecto de uno de los temas centrales de su vida: la política como vocación y, específicamente, la participación de los intelectuales y hombres de letras en dicha actividad.

Para lo anterior, nos apoyamos tanto en argumentos de caracterización de los personajes como en las declaraciones de los mismos.

En el primer punto, autores como Gerard B. Wegemer han señalado que Tomás Moro y Rafael Hitlodeo representan dos visiones radicalmente distintas de la vida.

El Tomás Moro (personaje) es un hombre de familia, con obligaciones laborales y públicas, con un sentido de responsabilidad y del deber, y con mayor afinidad por las reformas que con las revoluciones. Rafael, en cambio, dice no tener obligaciones familiares ni laborales de ningún tipo, vive según el placer, y es más dado a propuestas drásticas y revolucionarias que a un sistema de reformas progresivas.

Además, Rafael tiende a no escuchar razones y por eso Moro señala, al final de su obra, que no pudo decirle aquellas cosas que le parecían mal, pues “...me di cuenta de que estaba cansado de hablar y no sabía si aceptaría fácilmente ser discutido...”¹⁵. Rafael es una especie de “radical político” del Renacimiento, en cambio el Moro-personaje es el hombre virtuoso más propio del cristianismo.

A causa de lo anterior, es fácil establecer las innegables coincidencias en la caracterización del Moro-personaje y el Moro-autor.

Más discutida ha sido la idea referente a si los discursos del Moro-personaje representan o no al Moro-autor. En este trabajo, más que pretender una respuesta definitiva a este punto, queremos destacar que existen al menos tres grandes ideas expresadas por el Moro-personaje que representarían el verdadero sentir del Moro-autor.

Para esta conclusión utilizaremos como criterio de veracidad el hecho de que las principales ideas que el autor de *Utopía* expresa en el Libro I se encuentran confirmadas posteriormente en la vida pública del propio Tomás Moro, por ello podemos entender que estas páginas escritas al inicio de su vida política activa constituían su personal convicción de al menos tres aspectos fundamentales:

¹⁵ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 157.

1. La necesidad de la participación de los intelectuales en política.
2. La forma que debe adquirir dicha participación
3. Los criterios morales para calificar dicha participación.

Tres ideas a las que Moro daría respuesta no solo en *Utopía*, sino también durante sus 15 años al servicio de Enrique VIII.

III. PRIMERA IDEA MOREANA: LA PARTICIPACIÓN DE LOS INTELLECTUALES EN POLÍTICA

En el texto que estudiamos es el amigo de Moro, Pedro Egidio, quien introduce el tema señalando: “En verdad, amigo Rafael, que me sorprende que no hayáis entrado al servicio de algún rey ... es el mejor camino para emplear vuestro tiempo de manera que hagáis algo útil para los individuos y para la sociedad, a la vez que mejoráis vuestra condición”¹⁶.

Ante lo dicho por Pedro Egidio, Rafael Hitlodeo responde con diversos reparos a la idea relacionada con la participación de los intelectuales en política.

Primero, la comodidad de su vida y el hecho de que la política no vendría con su temperamento y, por esta razón, su felicidad estaría en juego, “¿Más feliz sería yo –repuso Rafael– mediante un proceder que repugna a mi temperamento? Ahora vivo como me place...”¹⁷.

En segundo lugar, señala que ya son muchos los que están en dicha actividad: “Pues ya es suficiente a estas horas el número de los que aspiran a la amistad de los poderosos. Supongo, pues, que no será muy lamentable que entre ellos no nos contemos yo y algún otro de mis semejantes”¹⁸.

En tercer lugar, esgrime como argumento el que los príncipes prefieren las cuestiones militares a las artes benéficas y a la paz, y se preocupan más de conquistar que de gobernar rectamente¹⁹, y que son precisamente esos los únicos consejos que un filósofo como él podría dar.

En cuarto lugar, señala Rafael Hitlodeo, los problemas propios de la Corte o los Consejos Reales que rodean a reyes y príncipes. Son lugares en donde siempre se vivirá en un ambiente hostil (entre cortesanos a quienes desprecia por aduladores y tontos), para el hombre inteligente y capaz, y que no quiere participar de las llamadas intrigas de palacio. En ese ambiente, concluye, sus consejos nunca serían estimados ni considerados de verdad²⁰.

Por eso concluye “...no hay lugar para los filósofos en la corte”²¹.

¹⁶ *Id.*, id., cit, p. 49.

¹⁷ *Id.*, id., p. 50.

¹⁸ *Id.*, id., p. 50.

¹⁹ *Id.*, id., p. 50.

²⁰ *Id.*, id., p. 51.

²¹ *Id.*, id., p. 75.

Por último, para dar por terminados su argumentos, no podemos dejar de mencionar que Rafael Hitlodeo se queja de lo estéril de participar en política en el actual sistema de cosas, pues "...dondequiera que exista la propiedad privada, donde se midan todas las cosas según el dinero..."²², jamás se podrá concretar una verdadera justicia.

Ante dichos argumentos, el Moro-personaje señala sus propias convicciones acerca de la necesidad de la participación de los intelectuales en la vida política activa.

"...si os esforzáis en no aborrecer las cortes de los príncipes, vuestros consejos podrían ser allí muy útiles al bien público. Ningún deber os obliga tanto como este de ser un buen ciudadano, según la opinión de vuestro Platón de que solamente serán felices los Estados cuando los filósofos se conviertan en reyes o los reyes en filósofos"²³.

Tomás Moro agrega: "...sería también decisión digna de un filósofo que, sacrificando vuestro bienestar personal, consagréis vuestra inteligencia y vuestra actividad a los negocios públicos..."²⁴.

Por último, Moro comenta respecto de la naturaleza del poder que "Bien sabéis que el poder de un príncipe es como un manantial de donde manan continuamente sobre el pueblo todos los bienes y todos los males"²⁵.

Es decir, para el santo inglés, es obligación de todo buen ciudadano participar en los asuntos públicos, incluso a costa del bienestar personal. El poder está ahí y siempre lo estará, por lo que considera como una obligación influir para que se haga desde él, si no el mayor bien posible, al menos el menor mal posible, de lo contrario, del poder político solo podrán manar "todos los males".

Concerniente a los argumentos de Moro, debemos aclarar que en esta materia nuestro autor no es un pensador innovador, ya que en su carácter de gran humanista comparte los principales argumentos de la participación política activa desarrollados por algunos de los grandes pensadores de la Antigüedad, y en especial por *Marco Tulio Cicerón*, quien fuera el primero en desarrollar una postura que sería común entre los humanistas del Renacimiento: "la más noble forma de vida es la virtud en el servicio público"²⁶.

Cicerón es para muchos "...tal vez el más considerado pensador entre los humanistas laicos del Renacimiento"²⁷ y en concordancia con ello, es que Gerard B. Wegemer ha señalado que en este diálogo del Libro I

²² *Id.*, *id.*, p. 77.

²³ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 68.

²⁴ *Id.*, *id.*, p. 50.

²⁵ *Id.*, *id.*, p. 50.

²⁶ WEGEMER, Gerard B., *Thomas More on Statesmanship*. Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1998, p. 109.

²⁷ *Id.*, *id.*, p. 110.

Tomás Moro expresa una clara visión *Ciceroniana*²⁸, con la que enfrenta la postura más platónica representada por Rafael.

Es posible señalar que Rafael utiliza la experiencia de Sócrates y Platón como ejemplos trágicos de lo que le puede ocurrir a los filósofos o intelectuales cuando participan en política activa.

Al respecto, Sócrates encarna la figura del intelectual crítico que incomoda con sus preguntas al poder o al consenso establecido. Si bien no participa directamente en la cosa pública, la cuestiona constantemente, hasta tal punto que termina siendo condenado a muerte, injustamente, por una asamblea ateniense.

La suerte final de su maestro Sócrates marcará también a Platón (a cuyo testimonio recurre Rafael en ayuda de sus argumentos), pues a pesar de la preocupación de Platón por temas de política activa, y una inicial inclinación a participar en ella, como él mismo relata: “Era yo joven y sentía lo que tantos otros de mi edad. Pensaba dedicarme a la política en cuanto pudiera disponer de mis actos”²⁹, agregando que “...pensaba que, al gobernar la ciudad, cambiarían la injusticia reinante por un orden justo, lo que hizo que siguiera cada uno de sus actos con apasionada atención”³⁰. Sin embargo, lo visto y vivido con los años lo llevan a atemperar su entusiasmo de juventud “...al ver aquella situación donde todo iba a la deriva, acabé sintiendo vértigo”³¹. Al final, y con una desilusión total señala el filósofo que “...las desgracias humanas no tendrán fin hasta que ocupen los cargos públicos filósofos de verdad o hasta que, por una gracia divina, los hombres de Estado no se conviertan en auténticos filósofos”³².

El principio general de Platón en esta materia se podría expresar en el siguiente texto: “Esta es la actitud que debe adoptar un hombre sensato respecto a su país. Si piensa que no está bien gobernado, debe decirlo, siempre que ello no resulte inútil ni ponga en peligro su vida”³³. Principio que en el diálogo que comentamos, Rafael deja en claro, con lo que él llama una “comparación bellísima” de Platón para excusar a los filósofos de participar en política: “Cuando observan la multitud que se extiende por las calles bajo un chaparrón y ven que no consiguen convencerla de que debe ponerse bajo techado, se dan cuenta de que es inútil salir y mojarse como los demás y se quedan, pues, en casa, contentos de hallarse a cubierto, aunque no pueden curar la necedad ajena”³⁴.

Como se puede apreciar, Rafael representa una visión más bien cómoda o desilusionada: “Como no me escucharon ni se dejaron convencer por

²⁸ *Id.*, id., p. 110.

²⁹ PLATÓN. *Carta VII*. Barcelona, Austral, 2014, p. 146.

³⁰ *Id.*, id., pp. 146-147.

³¹ *Id.*, id., p. 148.

³² *Id.*, id., p. 149.

³³ *Id.*, id., p. 157.

³⁴ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 77.

mis argumentos, tienen sobre ellos el peso de la responsabilidad por todas las desgracias que ahora les han sobrevivido”³⁵.

Por su parte, Tomás Moro desdeña la postura platónica acerca de la participación de los filósofos en política, y se adhiere al legado de Cicerón en esta materia. Es así como en un detalle muy significativo en las últimas líneas de *Utopía* señala Moro que “...hay en la república de *Utopía* muchas cosas que deseo más que confío ver en nuestras ciudades”³⁶, palabras que son una copia casi literal de la famosa frase de Cicerón sobre *La República* de Platón³⁷.

Sin embargo, señalar solo el nombre de Cicerón en la influencia de Tomás Moro en relación con sus convicciones respecto de la participación activa en política no sería del todo exacto, ya que dejaría de lado una influencia esencial del político inglés y que se refiere a esa visión escéptica de la “ciudad de los hombres” descrita por San Agustín en su obra *La ciudad de Dios*, la que tuvo, como señalan sus biógrafos, una gran influencia en la vida de Tomás Moro³⁸.

Al respecto, cabe recordar que para San Agustín si bien la ciudad terrena merece los sacrificios de sus ciudadanos y gobernantes, el éxito de su participación no se debe medir por las grandes hazañas, sino que en el mejor de los casos por el mal que se pudo evitar, pues el político cristiano solo encontrará su verdadera patria y su éxito total en la ciudad celestial. Así lo expresa también claramente Moro: “...si no conseguís realizar todo el bien, esforzaos por lo menos en menguar el mal. Porque no es posible que todas las cosas vayan perfectamente a menos que los hombres sean todos buenos, cosa que no espero que suceda hasta dentro de muchos años”³⁹.

Para poder atribuir al Tomás Moro-autor las ideas expresadas por el Tomás Moro-personaje, seguiremos el ejercicio de contrastar dichas ideas con su propia vida y ver si esta reflejó o no lo expresado en el libro I.

Al respecto, es notable apreciar que la fecha en que Moro escribió el Libro I de *Utopía* (1516) fuera precisamente el período en el que se le insistía en que trabajara junto con el rey. Es su yerno William Roper quien nos relata que Moro, en un primer momento, habría rechazado la oferta, pues tenía un gran éxito profesional y una excelente remuneración en su actividad privada⁴⁰, petición que solo vino a aceptar en 1517 (con 39 años y recién terminada *Utopía*), fecha que se puede establecer debido a que

³⁵ PLATÓN, *Carta VII*, cit., p. 188.

³⁶ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 158.

³⁷ WEGEMER, Gerard B., *Thomas More ...* cit., pp. 110-111.

³⁸ Un mayor análisis de las reales influencias intelectuales de Moro en este ámbito se puede encontrar en el excelente libro de Travis Curtright, *The One Thomas More*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2012.

³⁹ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 75.

⁴⁰ ROPER, William. *La vida de Sir Tomás Moro*. Pamplona, Eunsá, 2001, p. 11.

el primer sueldo anual que recibió Moro por parte de la Corona “se pagó en verano de 1518 con efectos retroactivos a partir de otoño de 1517”⁴¹.

Por tanto, se puede concluir que las reflexiones vertidas en el Libro I, acerca de la participación activa en la cosa pública, reflejan en forma importante sus propias reflexiones respecto de si ingresar o no al Consejo Real de Enrique VIII. El propio Gerard Wegemer ha señalado que Moro eligió el modelo de vida de Cicerón para sí mismo⁴². Y al igual que el ilustre romano, que también era abogado, vivió en constante tensión entre sus trabajos, sus estudios y la vida pública, a la que se sentían llamados por deber.

Así fue como Tomás Moro aceptó como un deber, aunque personalmente le implicara un sacrificio en su bienestar, todos los cargos y encargos públicos que se le encomendaron: En 1504, miembro del Parlamento convocado por Enrique VII; en 1510, miembro del primer Parlamento convocado por Enrique VIII; en 1517, ingresa al Consejo del Rey; en 1520; nombrado Vicecanciller del Tesoro; en 1523 es elegido como Speaker de la “House of Commons”; en 1525 es nombrado Canciller del Ducado de Lancaster y finalmente, el 26 octubre 1529 es designado Lord Canciller.

En este sentido, Tomás Moro fue un adelantado a la propia Iglesia católica, la que en un proceso lento, y que solo se vino a cristalizar en forma definitiva en el Concilio Vaticano II, destacó en plenitud el real aporte y compromiso de los laicos en medio del mundo. Como lo señala la Constitución *Lumen Gentium*, los fieles laicos: “son llamados por Dios para contribuir, desde dentro a modo de fermento, a la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus propias tareas, guiados por espíritu evangélico, y así manifiestan a Cristo ante los demás, principalmente con el testimonio de su vida y con el fulgor de su fe, esperanza y caridad”⁴³.

Posteriormente Juan Pablo II, expresaría que “...la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifica lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública”⁴⁴, agregando que, “Para animar cristianamente el orden temporal –en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad– los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política”⁴⁵.

Así, Tomás Moro ya vivía en el siglo XVI como un verdadero cristiano del siglo XX.

⁴¹ BERGLAR, P., *La bora de...*, cit., p. 39.

⁴² WEGEMER, G., *Thomas More...*, cit., p. 110.

⁴³ *Constitución Lumen Gentium*, 21 noviembre 1964, N° 31.

⁴⁴ JUAN PABLO II. *Christifideles Laici*, Santiago de Chile, San Pablo, 1999, p. 122.

⁴⁵ *Id.*, id., p. 121.

IV. SEGUNDA IDEA MOREANA: LA FORMA DE PARTICIPACIÓN DE LOS INTELLECTUALES

1. ¿CÓMO PARTICIPAR?

La segunda idea moreana que podemos encontrar en el Libro I dice relación con la forma de abordar la cosa pública por parte de los intelectuales.

Señala Rafael Hitlodeo, entre sus argumentos para no participar en política, que las almas de los reyes estarían corrompidas desde la infancia y que si él les propusiera medidas en contra de sus instintos maquiavélicos, está seguro que lo expulsarían o sería objeto de burlas⁴⁶. “Si dijera esto, y otras cosas semejantes a los encarnizados partidarios de métodos totalmente opuestos, ¿no sería como hablar a los sordos?”⁴⁷. Al respecto Tomás Moro le responde que “Entre amigos reunidos en una conversación íntima, no está de más esta filosofía escolástica, pero los consejos de los príncipes, donde se tratan con tanta autoridad importantísimos problemas, no son lugar para tales cosas”⁴⁸, agregando que: “Sin duda la filosofía escolástica, que cree poder ordenarlo todo, no puede aplicarse en todas partes, pero existe otra filosofía más sociable, que conoce el teatro del mundo y sabe adaptarse a él, que representa con gusto y de modo adecuado el papel que le ha sido asignado en la obra. Esta filosofía es la que debéis practicar”⁴⁹.

De lo transcrito, se puede afirmar que Tomás Moro actúa con realismo y según lo que él llama una “filosofía más sociable”. Sin embargo, ¿qué significa una filosofía más sociable?

Al respecto se podrán entregar varias descripciones de lo que se podría entender por “filosofía más sociable”. Para nosotros, su esencia puede resumirse en una expresión desconocida en la época de Moro, y que hoy llamamos “mentalidad laical”.

En este punto, al igual que en la primera idea moreana ya comentada, también podemos considerar al humanista inglés, en su llamado a respetar y apreciar las realidades humanas sin tratar de imponer en ellas lógicas que no les son propias, como un adelantado dentro del catolicismo. Al ver las cosas y situaciones de la vida respetando su naturaleza y esencia, “la mentalidad laical impide que la misión santificadora y apostólica del cristiano resulte postiza o yuxtapuesta a su tarea humana en el mundo [...]. La fe debe permear con naturalidad las realidades humanas, pero sin forzarlas...”⁵⁰.

⁴⁶ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 68.

⁴⁷ *Id.*, id., p. 74.

⁴⁸ *Id.*, id., p. 74.

⁴⁹ *Id.*, id., p. 75.

⁵⁰ ILLANES, JOSE LUIS (Coord.) *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*. Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2013, p. 830.

Además, resulta interesante agregar que en el caso de Tomás Moro una postura de este tipo resultaba casi natural, pues como señala Peter Berglar: “Tomás fue siempre un hombre con medida, que sobre todo conocía su propia medida y no estaba dominado por el afán de prestigio de tener que declarar en alta voz sobre cualquier asunto y ante todo el mundo, dando ‘orientaciones’”⁵¹.

Por otra parte, autores como Javier Hervada, al describir la participación de los cristianos en política, señalan que: “La praxis política –como toda praxis– está regida por la razón práctica, perfeccionada por la virtud de la prudencia. Y un rasgo de esta es el realismo, la adecuación a la realidad, que lleva tantas veces a la tolerancia, al compromiso, a lo que hoy se llama el consenso, a la negociación y al pacto. No solo estas actitudes prudenciales no están negadas al cristiano, sino que, en tanto proceden de la virtud de la prudencia, forman parte de su vivencia de las virtudes cristianas”⁵².

Por tanto, “Ser cristiano no es ser un exaltado, un intolerante o una especie de cruzado de la política, que pretende resolver la cristianización de la sociedad con la espada en alto o con el uso de los principios a modo de martillo. La cristianización de la vida pública se hace a fuerza de virtudes, entre ellas la prudencia política”⁵³.

En este plano también Benedicto XVI destaca el beneficioso influjo recíproco entre religión y razón. La razón tiene un “papel purificador” de la religión, que impide que surjan expresiones deformadas de ella, y a su vez, la religión tiene también un “papel purificador” de la razón que impide que esta sea objeto de distorsiones, como cuando es manipulada por ideologías o elementos de otro tipo⁵⁴.

Por último, debemos también destacar la diferencia entre quienes creen en las reformas más que en las revoluciones. En el diálogo moreano que analizamos, Rafael es el representante de esa tendencia a participar solo si es en un contexto de todo o nada, y Tomás Moro, en cambio, como quien cree en la facilitación progresiva del bien en la vida de las naciones.

Respecto de estas ideas, haremos nuevamente el ejercicio de contrastar lo expresado por el Moro-personaje con el testimonio de vida del Moro-autor.

⁵¹ BERGLAR, P., *La bora de...*, cit., p. 117.

⁵² HERVADA, Javier. *La participación del cristiano en la vida pública* (Conferencia 9 agosto 1990 en la XXIV Semana de Pastoral organizada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra), p. 14.

⁵³ *Id.*, id., p. 14.

⁵⁴ Benedicto XVI. *Religión y vida política; libertad religiosa y paz*. Discurso en Westminster Hall, 17 septiembre de 2010, p. 4.

2. LA EXPERIENCIA DE TOMÁS MORO CON LA “VÍA DIRECTA”

Tomás Moro tuvo su debut en la vida pública a muy corta edad. Con solo 26 años fue elegido diputado para el Parlamento de enero de 1504, donde Enrique VII exigió recursos económicos para la Casa Real, lo que generó una enérgica discusión y en la que el joven Moro al parecer destacó más allá de lo aconsejado. Como nos señala su yerno Roper⁵⁵: “En la discusión final sobre el asunto dio tales argumentos y razones en contra, que la petición del rey fue por entero echada abajo. Así que uno de los miembros más allegados al rey, que se llamaba Tyler y que estaba ahí presente, fue del Parlamento al rey para decirle que un imberbe muchacho había frustrado su propósito”⁵⁶.

Lo anterior le habría atraído la furia de Enrique VII, quien en represalia “...inventó una disputa sin causa alguna contra su padre, y le tuvo en la Torre hasta que hizo pagar una multa de cien libras”⁵⁷.

Sin embargo, el mismo Roper nos cuenta que las maquinaciones del rey para vengarse del joven Moro continuaron y que “...si no hubiera sido porque poco después murió el rey, ya había decidido cruzar el mar pensando que, estando en la indignación del rey, no podía vivir en Inglaterra sin gran peligro”⁵⁸.

De esta primera experiencia política, varias lecciones debió haber aprendido el joven Moro acerca de la forma en que un hombre inteligente debe relacionarse con el poder. Más todavía cuando un grupo que, suponemos veteranos hombres públicos, dejaban hablar al –es de presumir– más joven de los parlamentarios y se apresuraban a aplaudirlo sin ellos abrir la boca.

La prudencia, las formas, la oportunidad y tantas otras armas del mundo de la política le habrán hecho ver que no bastaba con solo tener la razón y exponerla (la tentación propia del intelectual), sino además que era necesario conocer el “arte” propio de la política.

3. OTROS EJEMPLOS DE SU “MENTALIDAD LAICAL”

En la vida de Tomás Moro podemos encontrar varios ejemplos de esta verdadera “mentalidad laical” con la que el santo inglés participaba en el mundo desde su profunda vida de fe.

⁵⁵ Algunos autores dudan de la veracidad de la historia narrada por Roper, sin embargo, no consideramos que existan pruebas convincentes que la nieguen de plano y, además, no vemos motivos para que William Roper mintiera al respecto, más todavía cuando se da por ciertos casi todo lo narrado en su biografía de Moro.

⁵⁶ ROPER, W. *La vida de...*, cit., p. 9.

⁵⁷ *Id.*, id., p. 9.

⁵⁸ *Id.*, id., p. 10.

Uno de los más manifiestos lo constituye sin duda su comportamiento durante el juicio al que fue sometido y que terminaría con su condena a muerte.

Al respecto, podemos apreciar cómo, desde su comparecencia a Lambeth Palace y su negativa a jurar la llamada Ley de Sucesión el 13 de abril de 1534, hasta el día de su ejecución ocurrida el 6 de julio de 1535, Tomás Moro se defendió como lo que era: un abogado, un humanista y un cristiano. Sin invocaciones apocalípticas o actitudes de mártir, Moro actúa colocando toda su ciencia humana a disposición de una causa que consideraba justa y de acuerdo con su fe, desplegando toda su capacidad en una defensa que si bien podía parecer estéril, tuvo el talento de lograr que con las solas armas del derecho y la razón, quedaran sin sustento legal la mayoría de las acusaciones que se le hicieran, a tal punto, que su condena solo pudo ser sostenida por la acusación de “haber rechazado el título del Rey de Suprema Cabeza de la Iglesia en Inglaterra, en una conversación entre Moro y Richard Rich, el *General Solicitor*, que tuvo lugar en su celda el día 12 de junio”⁵⁹, y que a todas luces resultaba falsa y la más débil de todas las presentadas en su contra.

V. TERCERA IDEA MOREANA: EL CRITERIO MORAL DE PARTICIPACIÓN EN POLÍTICA

Una tercera y última idea que podemos encontrar expresada en el Libro I de *Utopía* se refiere a los criterios de hasta dónde es lícito para un cristiano participar en la cosa pública sin comprometer sus creencias.

En este punto, Tomás Moro utiliza otra sugerente expresión, *camino oblicuo*, y argumenta que: “Aunque no podáis desarraigar las opiniones malvadas ni corregir los defectos habituales, no por ello debéis desentenderos del Estado y abandonar la nave en la tempestad porque no podáis dominar los vientos”⁶⁰.

Precisa que “sigáis un camino oblicuo y que procuréis arreglar las cosas con vuestras fuerzas, y si no conseguís realizar todo el bien, esforzaos por lo menos en menguar el mal”⁶¹.

En boca de Rafael, el Tomás Moro-autor desliza algunas críticas que, esta vez cristianos (y aquí hay que destacar que hace a Rafael argumentar desde lo “proclamado por Cristo”, y ya no solo en calidad de filósofo), hacen a la participación de otros cristianos en política: Señala Rafael que esto de callar lo que pueda parecer exagerado o inoportuno, “... precisa que ocultemos de los ojos de los cristianos la mayor parte de lo que Cristo enseñó y que además prohibió disimular...”⁶². Agregando que “No veo

⁵⁹ CORRAL, Hernán. *El proceso contra Tomás Moro*. Madrid, Rialp, 2015, p. 78.

⁶⁰ MORO, T., *Utopía*, cit., p. 75.

⁶¹ *Id.*, id., p. 75.

⁶² *Id.*, id., p. 76.

que con ello se haya adelantado nada, a no ser que se pueda obrar mal con mayor tranquilidad”⁶³.

No es este un lugar para disimulos, “no es posible cerrar los ojos”. “Pasa por espía, por traidor, casi, quien elogia tibiamente medidas malignas”; “es más probable que el mejor de los hombres sea corrompido por sus colegas que no que les corrija”⁶⁴.

Este tema resulta ser, a nuestro juicio, el más difícil de los abordados por Tomás Moro en el Libro I. ¿Hasta dónde y cuándo es lícito participar o cooperar con un gobierno que atenta contra ciertos principios cristianos, o simplemente contra lo bueno y útil para la sociedad en su conjunto?

Rafael señala que no puede existir cooperación posible con un gobierno que obra mal, pues de lo contrario uno se hace cómplice del mismo. Tomás Moro, en cambio, considera que no pudiendo evitar el mal, al menos se debe seguir participando para lograr que este disminuya. Para Moro, el hombre de Estado no puede desatenderse de la cosa pública porque no pueda controlar a su gusto todos los actos de un determinado gobierno, y tampoco debe hacerse responsable de todos los que este ejecute.

Este aspecto ha sido uno de los más controvertidos de la figura de Tomás Moro y muchas veces el más difícil de desentrañar. ¿Por qué aceptó ser Lord Canciller si conocía perfectamente la trama que estaba forjando Enrique VIII?, ¿Por qué no renunció antes a su cargo cuando ya era previsible que chocaría con la voluntad del soberano? En definitiva, ¿Por qué se mantuvo fiel a un rey y una Corona que atentaba tan violentamente contra la Iglesia católica? Al respecto, “no podemos engañarnos: a veces el cristiano apenas le quedará otro camino que el del mal menor o del bien posible, intentando mejorar unas estructuras o unas acciones políticas injustas o corrompidas, siempre que no se vea en la tesitura de realizar actos inmorales. Santo Tomás Moro es un ejemplo de esos intentos...”⁶⁵.

Esta forma, criticada por algunos cristianos y tachada de “colaboracionista” por otros, es para algunos, como el profesor Javier Hervada, “...lícita y en ocasiones el único camino que queda. Claro que ha de tratarse de una colaboración que verdaderamente evite consecuencias dañosas o inmorales, que sea fermento de mejora cristiana, no de otro colaboracionismo en cuestiones políticas moralmente indiferentes, que a la vez sirve de apoyo a la acción inmoral e injusta”⁶⁶.

Lo que lleva a Tomás Moro a chocar de frente con los deseos de Enrique VIII es lo que se conocía como “el gran asunto” (la nulidad del matrimonio entre el rey y Catalina de Aragón), y del que Moro había tenido noticias por primera vez de boca del propio rey, en 1527, es decir, antes de asumir como Lord Canciller.

⁶³ *Id.*, *id.*, p. 76.

⁶⁴ *Id.*, *id.*, p. 77.

⁶⁵ HERVADA, J. *La participación...*, *cit.*, p. 14.

⁶⁶ *Id.*, *id.*, *cit.*, p. 14.

Esta primera conversación del tema la conocemos también por su yerno Roper, quien relata que Enrique VIII le habría consultado la opinión a Moro respecto de la validez de su matrimonio con la Reina, a lo que “Moro se excusó por no ser de muchas maneras idóneo para meterse en tales asuntos”⁶⁷, pero ante la insistencia del rey, nuestro personaje le habría pedido tiempo para estudiarlo bien.

Sin embargo, después de estudiar el asunto detenidamente, vuelve a señalar que él no era competente para dar una respuesta, pero con gran sutileza agrega que, en cambio, sí podría recomendar a otras personas que sí lo serían “Y mencionó entonces a San Jerónimo, a San Agustín, y a varios otros antiguos santos Doctores, tanto griegos como latinos, y más todavía, le enseñó los argumentos de autoridad que había recogido de ellos”⁶⁸.

Ante esto, la reacción del rey fue inesperada, aunque tal vez no debiera sorprendernos debido a la sabiduría y prudencia demostrada por Moro. Nos informa el mismo Roper que: “Aunque no le gustó mucho todo esto al rey (por estar en desacuerdo con su deseo), fueron esos argumentos tan sabiamente atemperados por Sir Tomás Moro, que en todas sus conversaciones con el rey sobre ese asunto se había comportado siempre muy discretamente, que de hecho los aceptó en su mayor parte y a menudo volvió a reunirse con él”⁶⁹.

¿Cuál fue en definitiva la actitud de Tomás Moro cuando ya no fue posible eludir su enfrentamiento con el rey en el tema de su divorcio?

En este punto debemos hacer algunas precisiones, dependiendo de la biografía que se siga del mártir inglés.

Por un lado, tenemos a Peter Berglar, y su obra *La hora de Tomás Moro*, que nos muestra un Moro que solo quiere cumplir bien con sus funciones políticas acotadas y que nada dice o hace sobre el llamado “gran asunto”. Tomás Moro así solo se opone al poder manifestando su silencio en un tema de conciencia, aunque mostrando siempre su disponibilidad para apoyar en cualquier otra materia al rey. Es decir, no ve el “gran asunto” como un impedimento para seguir trabajando para la Corona si se le mantiene al margen.

Según Peter Berglar, “Moro se decía a sí mismo que no tenía que justificarse ante Dios por la política de Inglaterra, sino solo por el cumplimiento honrado de sus deberes limitados”⁷⁰. Según asegura Peter Berglar, Moro renuncia cuando lo hizo y no antes, porque solo en ese momento su permanencia significaba “complicidad”⁷¹.

⁶⁷ ROPER, W. *La vida de...*, cit., p. 27.

⁶⁸ *Id.*, id., p. 28.

⁶⁹ *Id.*, id., p. 28.

⁷⁰ BERGLAR, P. *La hora de...*, cit., p. 84.

⁷¹ *Id.*, id., p. 89.

La biografía de William Roper también nos da una visión pasiva del rol político de Moro, pero nos aporta un dato sorprendente: “El rey seguía tan determinado como antes de persuadir a Sir Tomás Moro para ponerse de acuerdo en el asunto de su matrimonio, urgiéndole de muchas y diversas maneras. Por esta razón, según se pensaba, le hizo Lord Canciller en cuanto pudo”⁷².

Pero por más que el rey insistió en el tema, y lo hizo conversar con varios otros expertos, incluso con el nuevo Obispo de Londres, Stokesley (nombrado en el cargo por estar a favor de la postura del rey), Moro no cambió de parecer. Sin embargo, el propio obispo le habría señalado al rey que la lealtad de Moro no estaba en discusión, pues “...le hallaba muy avenido a la causa de su Majestad y deseoso de encontrar algún otro asunto en el que pudiera de verdad servir a su Majestad de manera satisfactoria en todo”⁷³.

El rey respetó por un tiempo esa conciencia de Moro, sin embargo, Roper nos señala que, al poco tiempo, el rey movilizó a los obispos y nobles de la Cámara Baja, junto con el Lord Canciller, para que explicaran en ellas los argumentos que se habían recopilado a favor de la causa del rey, y así Tomás Moro “Sobre todas esas materias, a petición del rey, sin mostrar qué pensaba él sobre el asunto, informó a la Cámara Baja del Parlamento”⁷⁴, sin embargo, temiendo nuevos encargos parecidos que comprometieran su conciencia, logró por medio de su amigo el Duque de Norflok, que el rey lo relevara de su puesto aduciendo problemas de salud.

Por otra parte, la biografía de Vázquez de Prada avanza un poco más y aclara que Moro no habría sido tan pasivo. Señala el autor español que Moro habría aceptado el cargo por “sentido moral”, y aplicándose él mismo uno de los principios declarados en *Utopía* “Era hora de tormenta y de peligro”. Y, como él dijo, “no por eso debe abandonarse el barco”⁷⁵.

Según Vázquez de Prada, “Moro y algún obispo trataron por todos los medios de impedir que se aprobaran aquellas medidas”⁷⁶, incluso señala que esto le habría acarreado el disgusto del rey y que “La dimisión del Canciller debe interpretarse como una muda y valerosa protesta contra la nueva política”⁷⁷, agregando que “Sir Tomás pensó que su injerencia en el caso del divorcio, al que personalmente no veía solución, no reportaría ningún beneficio al reino. Era más prudente mantenerse a la espera de que la Iglesia se pronunciase por vía judicial”⁷⁸.

Sin embargo, es la biografía de Peter Akroyd la que nos entrega una visión distinta y con mayores detalles del rol político que Tomás Moro

⁷² ROPER, W. *La vida de...*, cit., p. 31.

⁷³ *Id.*, id., p. 32.

⁷⁴ *Id.*, id., p. 41.

⁷⁵ VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés. *Sir Tomas Moro*. Madrid, Rialp, 1999, p. 260.

⁷⁶ *Id.*, id., p. 279.

⁷⁷ *Id.*, id., p. 280.

⁷⁸ VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés. *Sir Tomas Moro*, p. 264.

habría jugado en dicho período, y el que suponemos justificaba a sus ojos su permanencia en el cargo de Lord Canciller hasta el último momento.

Al respecto, Peter Akroyd describe los años de Tomás Moro como Lord Canciller como de gran actividad, y justifica la aceptación del cargo y su permanencia como un medio para defender o influir en el desarrollo de los acontecimientos (no un ser pasivo colocado de ornamento). De hecho, señala que Moro era reconocido como un partidario de la reina en la causa de divorcio con el rey, lo que quedó testimoniado por el informe del embajador español de la época, Eustace Chapuys, quien "...informó a sus patrones de que todo el mundo estaba 'encantado' con el nombramiento de Moro porque era un hombre recto y sabio, además de un buen servidor de la Reina"⁷⁹.

Así, Peter Akroyd adelanta una conclusión respecto de la motivación de Moro para aceptar el cargo y mantenerse en él: "En su calidad de Lord Canciller se hallaría en una posición desde la cual podría ayudar a la reina, aunque fuese de forma discreta, y puede que tal vez pudiese proteger a la Iglesia de la cólera del rey. Incluso podría afirmarse que Moro aceptó el cargo precisamente para poder defender y mantener a su Iglesia en una época de ansiedad. Hacerlo era su 'obligación moral ineludible'. Era su obligación más importante en una vida llena de obligaciones"⁸⁰.

Además, como señala Akroyd, Moro no se encontraba solo en contra de los intentos del rey de anular su matrimonio y existía tanto en la nobleza como en la burguesía, así como entre los obispos y varios miembros de la Cámara Baja⁸¹, una oposición manifiesta y que Moro, al menos indirectamente, intentaba coordinar desde su posición. "...el poder y la inventiva de la 'coalición' aragonesa ayudaron a persuadir a Moro de la necesidad de permanecer en su cargo: Catalina, y la antigua fe, todavía podían salvarse"⁸², y así lo hizo y solo renunció cuando vio que su estrategia había sido derrotada en el mismo Parlamento.

Así las cosas, Tomás Moro no habría aceptado pasivamente la decisión del "gran asunto", sino que, por el contrario, plantó una verdadera batalla política hasta el último minuto, a la que solo habría renunciado cuando no había más opciones para seguir en la lucha.

El 15 de mayo de 1532 el clero inglés se sometía definitivamente a la autoridad del rey, y al día siguiente Tomás Moro renunciaba a su cargo.

⁷⁹ AKROYD, P. *Tomás Moro*, cit., p. 415.

⁸⁰ *Id.*, id., p. 415.

⁸¹ *Id.*, id., p. 459.

⁸² *Id.*, id., p. 460.

VI. CONCLUSIONES

Como hemos tratado de demostrar en este trabajo, de *Utopía* es posible obtener algunas ideas centrales del propio Tomás Moro referidas a uno de los temas centrales de su vida: la política como vocación.

A la idea sostenida por algunos que desde *Utopía* es imposible conocer las ideas propias de Moro acerca de algún tema, hemos opuesto el ejercicio de contrastar las ideas del Moro-personaje con el testimonio de vida del Moro-autor.

De dicha comparación consideramos que resulta posible determinar la verdadera opinión de Tomás Moro en al menos tres aspectos fundamentales: 1º) La convicción, como deber, de la necesidad de participar en la vida política, 2º) Que esta participación se debía hacer con capacidad humana y mentalidad laical, y 3º) Que, compartiendo el escepticismo agustiniano respecto de la ciudad terrena, es necesario cooperar en ella incluso cuando no pudiendo hacer el bien en plenitud, sigue siendo posible evitar algún mal. El hombre a pesar de tener su esperanza en la ciudad de Dios no puede jamás desatenderse de su realidad terrena.

Por último, no podemos dejar de mencionar el entusiasmo que a Tomás Moro le producía el éxito de su obra y de la que esperaba, sin duda, mucho más que un simple momento de diversión. En una carta a Erasmo de Rotterdam Moro le expresa su alegría por la buena impresión que esta le había producido a Tunstal: "...me ha dado, querido Erasmo, más alegría que un talento griego. No tienes idea de lo emocionado que estoy. Me siento como ensanchado, y voy con la cabeza bien alta, porque en mis ensueños he sido destinado por utopianos a ser su rey para siempre. Me puedo ver ahora mismo marchando entre la gente, coronado con una corona de trigo, luciendo impresionante mi hábito franciscano, llevando un puñado de trigo como mi cetro sagrado, apretado por una distinguida comitiva de amaurotanos, y con este inmenso cortejo, dando audiencia a embajadores y a soberanos extranjeros"⁸³.

⁸³ Carta de Tomás Moro a Erasmo de Rotterdam, de 4 diciembre 1516. En: MORO, Tomás. *Un hombre para todas las horas* (Álvaro de Silva). Rialp. 1998: 82-83.

TOMÁS MORO, *UTOPIA* Y LA TOLERANCIA EN LA TRADICIÓN HUMANISTA*

MANFRED SVENSSON

*Doctor en Filosofía, Ludwig-Maximilians-Universität, Alemania
Profesor del Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes, Chile*

I. INTRODUCCIÓN

Utopía culmina con un capítulo acerca de la religión de los utopien-
ses. Se trata de un capítulo con dos dimensiones: se nos ofrece ahí una
descripción de las creencias existentes en *Utopía*, pero también una
descripción del modo en que se lidia en la isla con dicha diversidad
de creencias. Este trato se puede sintetizar en el hecho de que “es una
de sus más antiguas reglas que nadie debe sufrir por su religión”¹. Esa
doble dimensión ha invitado a una buena cantidad de interpretaciones
rivales de la posición de Tomás Moro respecto de fenómenos como la
libertad religiosa y la tolerancia religiosa. Un reciente intérprete, Sanford
Kessler, ha descrito la obra como la primera defensa comprehensiva de
la libertad religiosa en Occidente, enfatizando además las raíces católicas
de tal defensa². El polo opuesto se puede ilustrar con nadie menos que
C. S. Lewis. En su historia de la literatura del siglo XVI escribía que la
primera de las interpretaciones de *Utopía* en venirse abajo es la “liberal”.

* El presente artículo se enmarca dentro del proyecto FONDECYT N° 1130493 “John Owen y John Locke. Concepciones rivales de la tolerancia en la escolástica protestante y el temprano liberalismo”.

¹ MORE, *Utopia. Latin Text & English Translation*, ed. George M. Logan, Robert M. Adams y Clarence H. Miller Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 222.

² KESSLER, Sanford, “Religious Freedom in More’s Utopia”, en *The Review of Politics* 64 (2002), 2, pp. 207-229. También Kessler concede un importante lugar al humanismo, como lo haremos aquí, pero sin prestar la atención debida a la tensión que hay entre el la ortodoxia cristiana y el minimalismo doctrinal desde el que Erasmo intenta fundamentar la tolerancia.

La libertad le parecía en esta isla tan eficazmente abolida como suele serlo en todo Estado ideal³.

Tal diversidad de opiniones no es cosa extraña en la interpretación de un clásico. Pero a los usuales problemas de interpretación se añaden aquí dos dificultades importantes. Por una parte, está la conocida discusión respecto del carácter de la obra: lo que Moro dice de la libertad religiosa adquiere un tono distinto según se considere que estamos ante un serio intento de reflexión política o ante una obra con fines puramente recreativos; y junto con esos dos extremos hay por supuesto más alternativas. Por otra parte, está el problema de la tensión entre esta obra y el resto de la vida y obra de Moro: ¿cómo hemos de leer las reflexiones acerca de la religión de los utopienses una vez que vemos la tensión que hay entre ellas y las convicciones que el resto de la vida de Tomás Moro exhibe pertinente al mismo punto?

Naturalmente, aquí no pretendemos intentar una respuesta cabal a estas preguntas. Nos interesa más bien abordarlas desde una cuestión interna al texto. Se trata de la relación que hay entre la descripción de la religión que nos ofrece el capítulo final de la obra, y la aproximación a la tolerancia religiosa que va de la mano de dicha descripción. La obra parece presentar como ideal cierta convivencia pacífica entre distintas creencias, pero la cuestión que nos preocupa es cómo se caracteriza a las creencias para poder imaginar tal convivencia. Insistimos, pues, en que aquí no procuramos aquí “reconciliar” –ni tampoco oponer– la tolerancia de *Utopía* con la posterior historia de Moro como persecutor de herejes. Tales intentos existen. Típicamente nos señalan que una cosa son los ideales del humanista y otra cosa la labor que se ha de cumplir como hombre de Estado. Tal argumento no carece de validez si se toma en serio el carácter socialmente disruptivo que la época tiende a imputar a la herejía⁴. No es, con todo, eso lo que nos preocupa aquí, sino una relación interna a la obra: qué imagen de la religión va de la mano de qué imagen de la tolerancia. Aquí no hay nada que reconciliar, pero sí algo importante que exponer. Una vez expuesto podremos volver al lugar de esta comprensión de la religión en la historia de la tolerancia, así como de su aptitud para pensar en ella hoy.

Aunque la pregunta que nos ocupa sea interna al texto, puede ser precisada atendiendo brevemente al contexto histórico de la obra. Quien dirige la mirada al siglo XVI preguntando por la tolerancia, con facilidad puede dejar caer la mirada sobre Calvino y Tomás Moro como figuras

³ LEWIS, C. S. *Oxford History of English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. 168.

⁴ Es la posición que adopta, por ejemplo, LECLER, Joseph, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy, Editorial Marfil, 1969 (2 vols.), I, 180-183. Es también la posición de Rex, Richard, “More and the Heretics: Statesman or Fanatic?”, en George Logan (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 93-115.

antitéticas. A un lado el reformador que levanta una teocracia implacable –así está retratado, por ejemplo, en la distopía que escribiera Stefan Zweig de la reforma ginebrina–; al otro lado el humanista cuya *Utopía* nos invita a concebir la paz entre una pluralidad de cultos. El contraste parece perfecto. Salvo que la comparación es entre realidades muy dispares: no se compara ahí obras, sino la vida de un hombre con un libro del otro. Quien compare las vidas notará más bien importantes paralelos: la vida de dos hombres nutridos del renacer de los estudios clásicos, dos hombres de amplia formación jurídica, dos hombres de rotunda convicción religiosa y, lo crucial para lo que aquí nos ocupa, dos hombres que compartan los juicios de la tradición precedente respecto de cómo se ha de lidiar con la herejía. En el caso de Calvino, es bien conocida su participación en el proceso que terminó con la ejecución del humanista antitrinitario Miguel Servet⁵. En el caso de Moro la historia, aunque de proporciones algo mayores, es bastante similar⁶. Él mismo lo consideró suficiente motivo de orgullo como para que su epitafio registrara su aversión por “ladrones, asesinos y herejes”.

¿Cómo es que, no obstante, resulta tan fácil imaginar la antítesis entre ambos personajes del modo en que lo hacemos? Tal vez en parte la respuesta se encuentra en el destino del mismo Moro: cuando se ha dado la vida por la convicción, no es extraño que el foco de atención caiga sobre ese hecho. Y dada *nuestra* dificultad para reconciliar ese hecho con la práctica de perseguir herejes, esta segunda dimensión naturalmente queda en penumbras. Pero hay otro hecho que permite entender la disparidad en esta comparación con Calvino, un hecho que nos sitúa en el circuito literario humanista al que *Utopía* evidentemente pertenece. En efecto, tras la ejecución de Servet, se lanzó desde Basilea una amplia y efectiva campaña literaria; es una campaña contra la persecución de herejes en general, y contra Calvino en particular. Liderada por figuras como Sebastián Castellio, se trata de una campaña en que la práctica de tolerancia fue estrechamente vinculada al credo humanista⁷. Tomás Moro no solo no fue víctima de este género de campaña, sino que presenta en *Utopía* una comprensión de la tolerancia que entronca de modos muy elocuentes con dicho credo.

⁵ Para una exposición equilibrada de la participación de Calvino véase GORDON, Bruce, *Calvin*, Yale University Press, Yale, 2009, pp. 217-232. La participación de Calvino es, obviamente, como experto teológico, no como persecutor. En ese sentido su posición por supuesto es distinta de la de Moro, aunque operando sobre la base de unos mismos principios.

⁶ Como señala Richard Rex, son seis los casos de ejecuciones de herejes bajo Moro como canciller, y en tres de ellos estuvo activamente involucrado. Pero estuvo involucrado en alrededor de cuarenta casos similares antes de asumir dicho cargo. Para una síntesis véase Rex, “More and the Heretics”, cit., pp. 105-108.

⁷ Para un análisis de esa campaña y la concepción de la tolerancia tras ella véase CURLEY, Edwin, “Sebastian Castellio’s Erasmian Liberalism”, en *Philosophical Topics* 31 (2004), 47-73.

II. LA RELIGIÓN DE *UTOPIA*

Es en el contexto precedente que queremos situar las observaciones que siguen. Las páginas de *Utopía* acerca de la religión pueden ser leídas, nos parece, como representativas del mejor ímpetu humanista de defensa de la libertad; nos muestran, sin embargo, las dificultades del mismo movimiento humanista para compatibilizar dicha libertad con la confesión de creencias robustas; la defensa de la libertad acaba así invitando al confesor de tesis robustas a que reduzca la magnitud –trátese de la intensidad o de la extensión– de lo profesado. Con dicha combinación la obra resulta ilustrativa de tensiones en que aún está inmersa nuestra aproximación a la tolerancia.

Una nueva mirada al contexto histórico servirá para volver más comprensible este diagnóstico. El drama del siglo XVI en esta materia puede ser descrito de modo muy sencillo. Tanto entre protestantes como entre católicos hay quienes defienden concepciones doctrinales robustas: personas del tipo de convicción como la que admiramos en Moro. Pero ninguna (o muy pocas) de estas personas de convicción creía que haya que soportar a quienes poseen convicciones distintas. La prédica de tolerancia, el llamado a no perseguir, existía, por supuesto, pero en boca de otros, en boca de quienes tienden a minimizar la importancia de las diferencias doctrinales. Es ese minimalismo doctrinal el que teníamos en mente al hablar antes de un “credo humanista”⁸. Se trata de un fenómeno típico en los círculos erasmistas, donde la prédica de tolerancia va constantemente de la mano de la idea de que los artículos de fe deben ser reducidos a un mínimo: el acto mismo de una confesión maximalista es descrito como intolerante, la esperanza para la tolerancia se encuentra en que dejemos de pelear por minucias. La tolerancia, por decirlo de otro modo, es identificada no ya con una disposición paciente respecto de las creencias de otros, sino con una modificación de las creencias propias. Y aquí reside la paradoja de Tomás Moro: el hombre Tomás Moro pertenece al primero de los dos grupos que hemos descrito, el de los hombres de convicción sin mucha paciencia por los hombres de convicción distinta; la obra *Utopía*, en cambio, pertenece al segundo grupo, la de los llamados a la tolerancia respecto de grupos que, al fin y al cabo, comparten un mismo credo minimalista y no parecen así requerir tolerancia recíproca. Dejamos, pues, de lado ahora al hombre, para concentrarnos en explicar la tesis que hemos planteado respecto de este último capítulo de la obra.

El panorama religioso de las islas, según es reportado por Hitlodeo, es variado. La pluralidad de religiones es introducida afirmando que “algunos adoran al sol, otros a la luna”. Pero junto con esa variedad se nos

⁸ Véase SVENSSON, Manfred, “Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society. Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism”, en *The Journal of Religion* 94 (2014), 2, pp. 161-181.

presenta como religión de la mayor parte de los utopienses una creencia en “cierto numen desconocido, eterno, inmenso e inexplicable, muy por encima de la comprensión humana”, al que llaman padre y al único ser que tributan honores de Dios⁹. La parte del pueblo que sostiene tal creencia es descrita como “la más sana”. Pero ¿cómo es la relación entre los que adoran a este Dios y los que adoran al sol o la luna? No parece en principio muy problemática, pues lo que la parte mayor de los utopienses tiene por deidad única, los adoradores de astros lo tienen al menos por divinidad principal. Más que simples politeístas, cultivarían pues alguna especie de henoteísmo.

Las prácticas idólatras no parecen así, en la primera presentación del problema, una creencia en todo sentido rival, que subsiste en paralelo a la principal. Más bien se nos presentan como una etapa del desarrollo religioso; y es un desarrollo religioso que estaría moviéndose en dirección a mayor unidad; los utopienses estarían “gradualmente dejando todas estas supersticiones para centrarse en aquella única religión que parece ser más racional que las restantes”¹⁰. ¿Cómo resumir entonces la primera descripción que recibimos de la religión en *Utopía*? Es un escenario de cierta libertad religiosa, pero que no tendría sentido proyectar como una necesidad en el tiempo; no es que previendo el disenso como una constante de la historia humana se nos llame a armarnos de la virtud de la tolerancia: el desarrollo religioso esperado es en una dirección de unidad, y una vez alcanzada dicha unidad la tolerancia religiosa naturalmente se volverá algo superfluo. Dicha impresión que dejan las primeras páginas respecto de la religión de los utopienses es, nos parece, una adecuada introducción a las ideas contenidas en todo este último capítulo del libro.

Las páginas que siguen bien pueden ser interpretadas como un intento de Moro por mostrar en las creencias paganas de los utopienses las virtudes que los cristianos debieran poseer. Se trataría, entonces, de un espejo, puestos ante este los cristianos tendrían que avergonzarse. “Los que no pertenecen a la religión cristiana –escribe– no emplean intimidación alguna, ni critican a quien creen convencido de ella”¹¹. Con todo, también dicha tolerancia utopiense tiene límites. Nos referimos no solo a la bien conocida exclusión de los ateos. En ese punto Tomás Moro no dice en realidad nada que no comparta con el conjunto de su siglo y el siguiente (exceptuando a Bayle). Pensamos, más bien, en su descripción de un cristiano que es exiliado de *Utopía* por haber sido demasiado extravagante en su predicación. El afectado habría intentado evangelizar “con más celo que prudencia”, siendo en consecuencia exiliado¹². ¿Cómo hemos de evaluar este límite? Bien cabría decir que aquí estamos ante un

⁹ MORE, *Utopía*..., cit., p. 218.

¹⁰ MORE, *Utopía*..., cit., p. 218.

¹¹ MORE, *Utopía*..., cit., p. 220.

¹² MORE, *Utopía*..., cit., p. 220.

típico caso de proscripción, tal vez legítima, de un intolerante. Pocos dudan de que ese tipo de límite para la tolerancia, considerado en abstracto, puede ser aceptable. Pero ¿es posible aplicar aquí semejante principio? ¿A alguien cuya falta es el mero exceso de celo? ¿Podemos describir como intolerante al sujeto en cuestión, si no ha cruzado la frontera de intentar impedir el culto ajeno? La escena es reveladora respecto de la medida en que en *Utopía* la tolerancia religiosa se encuentra atada, como en el resto de la literatura humanista, a una concepción muy específica de la religión, concepción para la que la transgresión de este cristiano ya contiene el germen de la intolerancia. El cristiano en cuestión es exiliado a causa de que “llegó no solo a anteponer nuestras cosas sacras a las demás, sino a condenarlos a todos”¹³. En suma, sería incorrecto caracterizar *Utopía* como un lugar en el que se tolera una variedad de creencias *rivales*; se tolera una variedad de creencias, pero esperando que las dimensiones en que son rivales sean en realidad neutralizadas por los ciudadanos. Si no son reprimidas por el creyente mismo, serán reprimidas por el gobierno. Hay, en efecto, cierta natural alianza entre esta comprensión de la religión, con la centralidad que confiere a la paz, y la “razón de Estado”. Moro escribe que al cristiano en cuestión se le condena “no como reo de desprecio de la religión, sino de promover tumulto en el pueblo”¹⁴.

No es un proceso azaroso el que conduce a esta política. Por el contrario, el fundador de *Utopía*, Utopo, habría notado desde un inicio que las religiones serían causa perpetua de guerra. En consecuencia, habría permitido el proselitismo, pero siempre que fuera “de modo sereno, modesto y racional”¹⁵. Pocos disientirán de tal ideal en el sentido de preferir un proselitismo rudo, arrogante e irracional; es factible, con todo, preguntarse si acaso solo se está pidiendo una disposición civilizada, o si de contrabando se introduce en esa disposición una modificación de las propias convicciones religiosas. Y la pregunta, nos parece, se debe responder de modo afirmativo. Utopo, se nos dice, habría estado preocupado por el modo en que la perpetua contienda religiosa destruiría la paz de la comunidad política; pero también habría legislado preocupado por la religión misma, sospechando que Dios podría preferir un culto vario y múltiple, “al inspirar distintas cosas en cada uno”¹⁶. Los utopienses parecen en esto haber sido fieles al espíritu de su fundador.

No se trata, desde luego, de que en una obra tan escurridiza todo incline la balanza en la dirección que hemos estado sugiriendo. Hay momentos en que brilla la tensión propia de la genuina tolerancia como aceptación de lo simultáneamente rechazado. Así, en un punto se nos dice que Utopo “estaba seguro de que es insolente y grosero exigir con

¹³ MORE, *Utopía...*, cit., p. 222.

¹⁴ MORE, *Utopía...*, cit., p. 222.

¹⁵ MORE, *Utopía...*, cit., p. 222.

¹⁶ MORE, *Utopía...*, cit., p. 222.

violencia o amenazas que lo que uno cree que es verdadero lo tengan que admitir los otros. Si una sola creencia es la verdadera y las otras son falsas, la verdad emergerá tarde o temprano”¹⁷. Aquí se tiene genuina oposición, convicción de la falsedad de la creencia rival, pero de la mano de la convicción del deber de sobrellevar tal carga. Pero los pasajes que sugieren tal promisorio perspectiva son los menos. El capítulo final de la obra se encuentra más bien atravesado por un ideal de pluralidad cuyo fondo en realidad es bastante monocromático: “no es la misma religión profesada por todos, pero las varias creencias y ritos están orientados a un mismo fin por caminos diferentes, es decir, a la adoración de la naturaleza divina. Por esta razón en los templos no se oye ni se ve nada que no coincida con la totalidad de estos caminos”¹⁸. Tal vez la más elocuente formulación de este proyecto es aquella en la que se describe la multitud de oraciones en torno a las que se unen las distintas religiones de la isla: “Tienen unas oraciones que todos pueden rezar sin contradecir sus propias creencias”¹⁹.

III. CONCLUSIÓN

Difícilmente se podrá imaginar a Tomás Moro profiriendo oraciones tan insustanciales como las recién descritas. No es la fe de Moro la que ahí es retratada. Pero sí es el tipo de fe que en *Utopía* es planteada como condición para la tolerancia. Richard Rex ha intentado explicar esto del siguiente modo: *Utopía* sería entendida por Moro como un lugar que se sabe ignorante en materia religiosa. No persiguen las herejías por el sencillo hecho de que no poseen una verdad teológica desde la que pudieran juzgar respecto de ellas. Es eso lo que explicaría el contraste con el mundo real de la Inglaterra de Moro: esa es una sociedad que sí se considera a sí misma en la posesión de tal verdad, y en consecuencia sabe que debe perseguir la herejía. No habría inconsistencia entre la *Utopía* y la actitud del Moro real ante la disidencia religiosa, sino una simple diferencia de circunstancia²⁰.

Pero esta explicación es inadecuada. Lo que hemos visto en las páginas de *Utopía* acerca de la religión no es un simple ambiente de búsqueda en el que no hay certeza de si se ha alcanzado ya la verdad. Esa es una interpretación común de la obra, pero ella supone que la religiosidad de la isla es simplemente pagana: en ella estaríamos viendo a qué tipo de

¹⁷ MORE, *Utopía...*, cit., p. 222.

¹⁸ MORE, *Utopía...*, cit., p. 234.

¹⁹ MORE, *Utopía...*, cit., p. 234.

²⁰ Rex, “More and the Heretics”, cit., p. 109.

sociedad llega una cultura que no ha recibido la revelación cristiana²¹. Como hemos procurado mostrar aquí, tal lectura, con todo lo que pueda tener de correcto, omite el hecho de que esa religiosidad pagana es descrita por Moro desde una perspectiva del siglo XVI. Y no se trata de cualquier perspectiva del siglo XVI, sino –como hemos señalado– de una posición que puede vincularse de modo privilegiado con el ideario de su amigo Erasmo. En la obra de este, con todo, no se trata de una manera de aproximarse al conjunto de las religiones, sino de una manera de aproximarse a las tendencias en conflicto dentro del mismo cristianismo²². Lo que encontramos en *Utopía* es dicha lógica erasmista, pero trasladada a la discusión concerniente a la relación entre las religiones paganas. Eso no es paganismo, sino una comprensión mucho más específicamente moderna de la religión, según esta está compuesta por un pequeño núcleo esencial, mientras que las diferencias que se apartan de dicha esencia serían siempre en torno a asuntos secundarios si es que no indiferentes: asuntos que requieren, por tanto, no tolerancia, sino simple indiferencia.

Es dicha concepción de la religión, insistimos, la que va de la mano de la tolerancia que hay en *Utopía*. Poseer claridad al respecto debiera llevar a una formulación más precisa de la relación entre *Utopía* y la actitud de Moro ante la herejía: no es simplemente que en la vida de Moro no esté la tolerancia de la obra; tampoco hay en la vida de Moro la comprensión de la religión que hay en la obra. Pero eso no constituye un juicio negativo sobre Moro. Después de todo, dicha comprensión de la religión es una de las más ambivalentes herencias que nos ha dejado el entorno humanista, tan ambivalente como la fusión entre convicción e intolerancia que con frecuencia ha caracterizado a otras tradiciones cristianas. Es el legado humanista el que, en efecto, pone precio demasiado alto a la tolerancia: si ella pasa por un credo mínimo, no es nada extraño que los poseedores de convicciones o identidades robustas miren la tolerancia como algo que es poco aconsejable comprar. Así, cinco siglos tras la publicación de *Utopía*, aún nos cuesta imaginar que la tolerancia pueda ser un rasgo de hombres con convicciones como las de Moro²³.

²¹ Esta misma interpretación asumen, por ejemplo, los editores de la obra para explicar el contraste entre *Utopía* y el actuar de Moro. Véase MORE, *Utopía...*, cit., p. 223, n. 119.

²² Para una caracterización de este lado de Erasmo (con simpatía por la misma) puede verse VAN GELDER, Enno, *The Two Reformations in the 16th Century*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964.

²³ Para un desarrollo más extenso de la posibilidad de una concepción más “robusta” de la tolerancia véase SVENSSON, Manfred, “¿Una disposición pasajera? Hacia una concepción robusta de mera tolerancia”, en Manfred Svensson, Andrea López e Ismael Gavilán, *Una disposición pasajera*, Santiago, Ediciones UDP, 2013.

LA UTOPIÍA Y LOS ACTUALES DESAFÍOS DE LA EDUCACIÓN

MARÍA ELTON

*Doctora en Filosofía Universidad de Navarra
Profesora Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes, Chile*

I. BREVE INTRODUCCIÓN

Entre los principales temas que se exponen en *Utopía* se encuentra el sistema educacional establecido en la isla, una discusión en la que podemos encontrar conexiones con los desafíos actuales de la educación, y dar luces para su solución. Moro no desarrolla en este libro una teoría respecto de la educación, sino que el lector debe deducirla de los hechos descritos y profundizar en ella relacionando esos hechos con otros escritos de Tomás y con otros hechos de su vida.

El primer objetivo de la educación en este país, *Utopía*, es proporcionar una educación igual para todos los ciudadanos. Se trata de un objetivo que contrasta con la práctica habitual en la Europa del tiempo de Moro, según esta solo recibían educación los poderosos y los ricos. La mayoría de los ciudadanos no sabían ni leer ni escribir. Es manifiesto que Moro consideraba injusta esta discriminación, porque en el sistema de educación propuesto en *Utopía* proclama que todos los hombres somos iguales. De este modo *Utopía* es, en el siglo XVI, un libro precursor de la educación universal predominante en nuestros días, con ciertas variantes que pueden iluminar algunos problemas que se discuten hoy. Quisiera por tanto destacar, a continuación, algunos aspectos del sistema educativo moreano que son de gran actualidad, y manifestación de un profundo humanismo cristiano.

II. EL SISTEMA EDUCATIVO EN LA *UTOPIA*: IGUALDAD ENTRE HOMBRES Y MUJERES

Llama especialmente la atención que, en la isla de *Utopía*, la educación no se reserva solo a los varones, como era habitual en la Inglaterra de la época de Moro, sino también a las mujeres, que son vistas como sus iguales. En la primera mitad del siglo XVI Moro es contrario a las costumbres patriarcales de su época. Esto es manifiesto en las instituciones educativas de *Utopía*, en las que las mujeres participan tanto del aprendizaje de los oficios como de los estudios humanísticos a la par con los varones, sin sufrir la menor discriminación¹.

La igualdad entre el varón y la mujer fue una convicción tan profunda en Moro, que no solo la estableció en el sistema educativo de *Utopía*, sino que también la puso en práctica en su contexto familiar, otorgando la misma educación a sus hijas y a sus hijos. Esto sucedía tres siglos y medio antes de que Stuart Mill fuera el primer filósofo moderno en levantar la voz para defender los derechos de la mujer contra una sociedad patriarcal que había recluso a la mujer al ámbito privado. Es cierto que le encomendaba tareas esencialmente femeninas, como la crianza de los hijos y algunas labores domésticas como bordar, cocinar, etc. Pero excluía a la mujer de toda participación en la vida política, económica y cultural, con lo que no le hacía justicia².

Tomás Moro, por el contrario, establece de un modo muy natural la igualdad entre varón y mujer en la educación de los utopienses, un modo muy alejado de las estridencias y exageraciones con que lo impone la ideología de género predominante hoy. Es en esa naturalidad donde palpamos su profundo humanismo cristiano, el que contiene varios de elementos que permitirían replantear la educación de la mujer en la actualidad con gran realismo. Para profundizar en esas raíces es muy conveniente analizar la coincidencia de lo descrito en *Utopía* con otros escritos moreanos, principalmente sus cartas, y también con la historia de su vida.

A diferencia de la mayoría de los varones de su tiempo, Moro consideraba que el ideal de esposa era una compañera que pudiera tener una conversación inteligente y agradable con su marido, al mismo tiempo que se ayudaban mutuamente en la educación de los hijos: el marido estableciendo principios rectos, mientras ella se los enseñaba en la práctica. Esto suponía que ella fuera educada en la virtud, tanto desde una perspectiva intelectual como práctica, adquiriendo tal dominio de sí misma que no se dejara llevar por el orgullo en la prosperidad, ni por la tristeza en las adversidades, aunque estas últimas la golpearan de manera considerable³. Es manifiesto que Moro quería evitar una deformación que

¹ Cfr. MORO, Tomás, *Utopía*, trad. Andrés Vázquez de Prada, Madrid, Rialp, 1989, pp. 121-122.

² Cfr. MILL, John Stuart, *La esclavitud femenina*, Madrid, Artemisa, 2008.

³ Cfr. WEGEMER, Gerard B., *Thomas More. A Portrait of Courage*, Princeton, Scepter Publishers, 1995, pp. 27-28.

se puede dar en el carácter de la mujer, esto es el sentimentalismo. Algún filósofo moderno, como Hegel, ha considerado que ese sentimentalismo es la condición permanente de la mujer, afirmando lo siguiente: el varón representaría la objetividad y universalidad del conocimiento, mientras que la mujer encarnaría la subjetividad y la individualidad, dominada por el sentimiento⁴.

Tomás Moro, en cambio, pone el sentimentalismo femenino en su lugar, considerándolo solo como una deformación del carácter de la mujer no educada. Esta concepción suya es manifiesta en la educación que dio a su primera esposa, Jane Colt, diez años menor que él: tenían 17 y 27 años, respectivamente, cuando se casaron. Jane era noble, de buenos modales, pero iletrada y acostumbrada a una vida ociosa y llena de entretenimientos en una casa de campo, como muchas mujeres de su época. Para educarle el carácter, Moro le enseñó literatura y música, y la hacía repetirle los sermones que escuchaba periódicamente. Hubo un momento en que Jane se rebeló, pero gracias a los buenos oficios de su marido se arrepintió, pidió perdón y cambió de actitud. Llegaron a ser muy felices.

Aparte de lo anecdótico de esta historia, a la que se refiere Roper⁵, yerno de Moro, podemos descubrir en ella su manera de pensar, la que se encuentra tras la incorporación de la mujer al mismo sistema educativo de los varones en *Utopía*. La convicción de la igualdad entre el varón y la mujer no le impide reconocer las diferencias personales entre ambos sexos, ni las habilidades típicamente femeninas. En los comedores comunes de *Utopía* son las mujeres las que se ocupan del servicio general del comedor, tanto como de cocinar y preparar los alimentos⁶. Así y todo, las diferencias entre varón y mujer dentro de una naturaleza común no se reducen, según las convicciones de Moro, a una cuestión de funciones, sino que son rasgos personales más profundos que les lleva a la complementariedad, a la ayuda mutua y a compartir la educación de los hijos⁷. Moro consideraba que la mujer tiene que tener la misma educación que el varón y, a la vez, ocupar su puesto principal en el hogar, esto contrasta con ciertas pretensiones ideológicas actuales que quisieran hacer de ella un individuo autónomo en competencia con el varón, y es ejemplar para la educación actual en cuanto llevó esas consideraciones a la práctica. En casa de los Moro era la mujer quien gobernaba y administraba el hogar, al mismo tiempo desarrollaba sus habilidades intelectuales.

⁴ Cfr. BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: decadencia y resistencia*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 128.

⁵ Cfr. ROPER, William, *La vida de Sir Tomás Moro*, trad. Álvaro de Silva, Pamplona, Eds. Universidad de Navarra, 2001, pp. 8-9.

⁶ Cfr. Cfr. MORO, T., *Utopía*, p. 131.

⁷ Cfr. WEGEMER, G., *Thomas More...*, p. 30.

III. HUMANIDADES Y FORMACIÓN EDUCATIVA

El empeño de Moro por educar a su mujer en literatura, en música y en retórica, muestra la importancia que le daba a la educación en las artes liberales para la maduración personal. Este ejemplo contrasta con un extendido pragmatismo que puede observarse en la educación actual, el que tiende a dejar de lado las humanidades por considerarlas saberes inútiles. A todos los niños utopienses se les inculca una instrucción literaria, y una buena parte de la población –tanto varones como mujeres– dedican al estudio de las humanidades las horas en que están libres de su trabajo⁸. Los habitantes de *Utopía* trabajan seis horas al día, tres en la mañana, antes de almuerzo, y tres en la tarde. El tiempo que media entre las horas de trabajo y el sueño o las comidas, cada uno puede emplearlo como le plazca; no para perderlo en vicios y ganderías, sino para gastarlo en alguna ocupación provechosa que estime conveniente. La mayoría consagra esos ratos de ocio a los estudios humanísticos. Es costumbre también en *Utopía*, que se den a diario conferencias públicas a primera hora de la mañana, a las que solo asisten obligados quienes han sido seleccionados para dedicarse a las letras, pero, así y todo, multitud de personas de toda clase, tanto hombres como mujeres, acuden a oír esas conferencias, unas u otras según sus gustos personales.

Moro le daba gran importancia al estudio de las humanidades, las llamadas artes liberales de su época. Pero no las proponía solo como una búsqueda de erudición, como suele suceder, no pocas veces hoy, sino como una formación intelectual que influye en la formación moral y de la persona en su totalidad. Es muy significativo que Tomás Moro le haya atribuido su propio éxito en las leyes, en la política y en la diplomacia internacional a una sana educación en las artes liberales. Su gran amigo Erasmo de Rotterdam estaba de acuerdo con esa convicción suya, reafirmando que a esa formación en las humanidades se debía el éxito de Moro, quien combinaba tanta sabiduría con un carácter encantador. Sin embargo, ninguno de los dos confundía la agilidad intelectual con la virtud y el carácter⁹. Tomás consideraba que las artes liberales preparan el alma para la virtud, en cuanto despiertan la razón, disponen a juzgar bien, y clarifican los primeros principios. Pero por sí mismas no pueden producir la virtud o el carácter bien formado¹⁰.

Guiado por esta convicción, Moro educó cinco hijas brillantes, incluida una hija adoptiva y una protegida, a las que se les habría negado una educación en las artes liberales según las costumbres de su tiempo.

⁸ Cfr. MORO, T., *Utopía*, pp. 122-123.

⁹ Cfr. WEGEMER, G., *Thomas More...*, pp. 89-90.

¹⁰ Cfr. MORE, Thomas, *In Defense of Humanism*, New Haven & London, Yale University Press, 1986, p. 139. Citado por WEGEMER, G., *Thomas More...*, p. 90.

Contrató tutores en la Universidad de Oxford, y supervisó personalmente la educación tanto de sus hijos como de sus hijas en lenguas, matemáticas, ciencia, historia, literatura y filosofía. Al comienzo fue criticado por el mismo Erasmo, quien después cambió de idea. Sus convicciones son, indudablemente, de gran actualidad, en cuanto pueden corregir la deshumanización de las tareas profesionales y sociales que ha producido la división y multiplicación de los saberes especializados en nuestra época.

IV. EDUCACIÓN EN VIRTUDES

Entre los principales objetivos de la educación en *Utopía* están no solo la formación intelectual, desde la que se puede comprender una vida virtuosa, sino también, principalmente y a la vez, impartir gradualmente un carácter virtuoso en las personas. Esto último se hace entre los utopienses por medio de un cierto control del comportamiento de los ciudadanos al interior de las estructuras sociales. Este control no significa, por cierto, que el Estado se haga cargo de las instituciones educativas, como pretende hoy un socialismo más o menos trasnochado, sino que la organización social misma y la cultura impulsen a los ciudadanos a desarrollar comportamientos virtuosos.

La prevención de comportamientos indeseables se hace en *Utopía* enseñando comportamientos deseables, por medio de la organización social y la cultura. Esto se lleva a cabo eliminando las circunstancias que son causas de crímenes y comportamientos viciosos. Moro piensa que es mejor procurar eliminar esas circunstancias, que castigar a los culpables¹¹. Así los utopienses se esmeran en eliminar los factores que son causa de malos comportamientos. Por ejemplo, procuran evitar la ambición de bienes materiales y la corrupción que este vicio lleva consigo, eliminando de su vida los instrumentos con que se persiguen los bienes materiales inmoderadamente, para ello reducen a cero el oro y el dinero. Por una parte, por medio de la organización social se procura que los utopienses obtengan lo que necesitan para vivir, sin dar dinero a cambio¹².

Por otra parte, con gran sentido del humor, Moro crea en *Utopía* una cultura en que los metales y piedras preciosos son despreciados, con el fin de evitar la vanidad que su uso produce¹³. Así, los utopienses usan para comer y beber unas vasijas de loza y de vidrio muy elegantes, pero de escaso valor; mientras que con el oro y la plata hacen orinales y diversos recipientes de uso ignominioso, que se emplean en las instituciones oficiales y en las casas particulares. A los niños los engalanan con piedras preciosas recogidas de la playa, para que al hacerse más mayores piensen

¹¹ Cfr. MORO, T., *Utopía*, pp. 81-87.

¹² Cfr. *Ibidem.*, p. 129.

¹³ Cfr. *Ibidem.*, pp. 137-141.

que esas joyas son cosas de niños y las dejen de lado. Una vez *Utopía* fue visitada por los anemolianos, que traían una embajada importante, estos, para impresionar a los utopienses, que vestían todos iguales y muy sobriamente, se pusieron unas vestimentas deslumbrantes, con más vanagloria que prudencia. Entraron en *Utopía* tres embajadores con un séquito de cien personas, con sendos trajes de seda llenos de adornos de oro y piedras preciosas. Se llevaron una tremenda desilusión, porque los utopos no les mostraron deferencia a los que iban así vestidos, sino, por el contrario, los tomaron por siervos. En cambio, saludaron con suma reverencia a los siervos que iban humildemente vestidos, pensando que eran señores.

En el trasfondo de la descripción humorística y detallada de la cultura anticorrupción promovida en *Utopía*, se encuentra el convencimiento de Moro acerca de la necesidad de que los ciudadanos sean educados en la virtud moral de la sobriedad, de lo que dio ejemplo en su propia vida familiar. En una carta a su hija Meg¹⁴, le decía que no es un pecado tener riquezas, sino amarlas. Le explicaba que no hay que poner el corazón en las riquezas, como dicen las Escrituras, porque los bienes son bienes de Dios, por lo que no hay que sentirse propietario de ellos. A pesar de que los Moro tenían un buen estándar de vida, fueron enseñados a no considerar el dinero como propio. Como práctica de ese espíritu, Moro arrendó una casa para los pobres y la tenía al cuidado de sus hijos. En un año de hambrunas, alimentó a cientos de personas al día en ella. *Utopía* y las prácticas familiares moreanas nos presentan así un gran desafío para la educación de hoy, que se enfrenta a un mundo materialista y consumista, en que la corrupción es noticia frecuente, lo que requiere el desarrollo de buenas costumbres más que una legislación minuciosa.

V. EDUCACIÓN, OCIO Y TRABAJO

En *Utopía* se evita también el vicio de la ociosidad, tan extendido en Inglaterra en tiempos de Moro, porque muchos nobles, no contentos con vivir ociosos a costa del trabajo ajeno, esquilmando a sus colonos hasta la médula, se rodeaban de una caterva de servidores holgazanes, que nunca aprendieron un oficio con que ganarse la vida. Para evitar la ociosidad, los utopienses aprenden desde temprana edad el oficio de la agricultura, sin distinción de clases, ni de sexo, este es aprendido por medio de la experiencia y observando a los agricultores experimentados. Aparte de la agricultura, que es un oficio común a todos, cada persona debía aprender un oficio considerado como el suyo específico, que puede

¹⁴ *The English Works of Sir Thomas More*, Ed. W. E. CAMPBELL et al. Vol. 1. London, Eyre and Spottiswoode, 1931, p. 490. Citado por WEGEMER, G., *Thomas More...*, p. 84.

consistir en tratar la lana, labrar el lino, o bien la albañilería o los trabajos de herrería y carpintería de obras. Los oficios más livianos eran para las mujeres¹⁵. De este modo se forma el carácter de los utopienses. Por otra parte, estableciendo que solo se trabaja durante seis horas al día, se evita andar azacanados como bestias de carga, que trabajan sin parar desde el alba hasta la última hora de la tarde. Semejante agobio es peor que la esclavitud y, sin embargo, era el género de vida de los trabajadores en la época de Moro.

La organización social del trabajo en *Utopía* tiene también una cierta ejemplaridad para la educación de nuestros días. No encontramos hoy las mismas circunstancias, pero la ociosidad, que es un vicio de toda época, se da hoy debido a que niños y adolescentes deben enfrentar, no pocas veces, largos años de estudios teóricos, en buenos o malos establecimientos, todos pagados por sus padres o el Estado. Aparte de los que tienen especiales condiciones para esos estudios, y se empeñan en ellos, buena parte de la juventud pasa largos años sin enfrentar la práctica del trabajo y la necesidad de pagarse ellos mismos sus estudios, lo que no educa el carácter ni permite desarrollar la virtud.

Un objetivo de la educación en *Utopía*, en cambio, es no solo enseñar conocimientos teóricos, sino cómo internalizar esos conocimientos, por medio de la práctica. Por eso todos los niños son ejercitados desde una edad muy temprana en la práctica de la agricultura.

El trabajo es allí considerado como una experiencia educacional. De este modo el conocimiento llega a ser algo permanente en los utopienses.

¹⁵ Cfr. MORO, T., *Utopía*, pp. 120 ss.

LA DENUNCIA DEL “POPULISMO PENAL” EN LA *UTOPIA* DE TOMÁS MORO

JEAN PIERRE MATUS ACUÑA

*Doctor en Derecho Universidad Autónoma de Barcelona
Profesor de Derecho Penal
Universidad de Chile*

I. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES EL POPULISMO PENAL?

Según John Pratt, uno de los creadores y principales críticos del concepto, *populismo penal* es la actual práctica punitiva de las sociedades anglosajonas, distinguible claramente a partir del cambio de siglo, “en la cual se cree que criminales y presos han sido favorecidos a expensas de sus víctimas, en particular, y de quienes cumplen la ley, en general”, lo que alimenta “expresiones de ira, distanciamiento y desilusión con el sistema de *justicia criminal*”, incluyendo un rechazo al conocimiento “experto” (de los penalistas, jueces y criminólogos “liberales”), el que al ser reemplazado por el “sentido común” del habla cotidiana y la expresión de los medios, lleva a adecuar la legislación a ese sentido común y a esas presiones de los medios (y ciertas manifestaciones callejeras) ante casos concretos especialmente horribles, conduciendo a una ampliación e intensificación de la respuesta penal más emotiva que racional, lo que se demostraría con la existencia de leyes con nombres en recuerdo de las víctimas de tales casos. En los Estados donde existe el referendo popular y elecciones periódicas con sistemas uninominales, esta clase de presiones se traducirían, según Pratt, en legislaciones penales cada vez más severas votadas en plebiscitos y en la exacerbación de las tendencias penalizadoras de los candidatos a cargos de elección popular¹.

Por su parte, Garland entiende que estas prácticas se asociarían a un cambio cultural producido desde fines de los años 1970, del que habría

¹ PRATT, John, *Penal Populism*, London: Routledge, 2007, p. 11ss. [e-book].

emergido una nueva “cultura del control”² que podría denominarse *populismo punitivo*³, y que se caracterizaría, en el resumen que de sus ideas propuesto por Larrauri, en los siguientes aspectos perceptibles en las sociedades anglosajonas en el cambio de siglo: 1) la crisis del ideal resocializador; 2) el resurgimiento de las sanciones punitivas y degradantes; 3) el aumento de un clima punitivo entre la población; 4) el retorno de la víctima; 5) se privilegia la protección pública; 6) la politización y uso electoral de los temas referidos al delito y al sistema penal; 7) la reafirmación de la prisión como medio de conseguir la incapacitación de las personas que delinquen; 8) la transformación del pensamiento; 9) la delegación de las tareas del control del delito, producto de presiones fiscales y de una necesidad de relativizar el fracaso en su tarea de reducción de la delincuencia; 10) la privatización de las tareas de control del delito y su comercialización; 11) el surgimiento de un nuevo estilo de trabajar empresarial (“managerial”), que atiende a principios de coste-beneficio, tablas de riesgo (“actuarial”) o número de servicios prestados en vez de a juicios individualizados o criterios normativos; y 12) un sentimiento constante de crisis⁴.

En síntesis, ambos autores describen un estado de cosas en las sociedades anglosajonas del cambio de siglo, añadiendo a la descripción del mismo una innegable disconformidad con su existencia, que se grafica en las denominaciones empleadas: *populismo, cultura del control, punitivismo*⁵.

La disconformidad con este estado de cosas ha traspasado las fronteras académicas y el propio papa Francisco, en un discurso público dirigido a los miembros de la Asociación Internacional de Derecho Penal, señala que “la misión de los juristas no puede ser otra más que limitar y contener” el *populismo penal*, describiéndolo básicamente como un uso inapropiado (y excesivo) de “la pena pública”, sea para solucionar problemas “que

² GARLAD, David (2001), *The Culture of Control*. Oxford, University Press, pp. 8-20.

³ La denominación aparece por primera vez en Bottoms, Anthony (1995) “The Philosophy and Politics of Punishment and Sentencing”, en Clarkson, C.M.V.-Morgan, R. (eds.), *The Politics of Sentencing Reform*. Oxford, Clarendon Press, p. 39.

⁴ LARRAURI, Elena (2006). “Populismo punitivo... y cómo resistirlo”. En *Jueces por la Democracia*, Nº 55, pp. 15-22, p. 15. En España, véase también el trabajo de DIEZ RIPOLLÉS, José Luis (2004), “El nuevo modelo penal de la seguridad ciudadana”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología* (en línea). 2004, núm. 06-03, pp. 03:1-03:34. Allí se expone, bajo la denominación del título del artículo, cómo el fenómeno descrito por Garland para los países anglosajones se encontraría también presente en España.

⁵ Es discutible que estos fenómenos sociológicos se encuentren presentes entre nosotros de la misma manera o con la misma intensidad, y que la evolución de nuestro Derecho penal no se deba a también o, sobre todo, a otros factores, especialmente su *internacionalización*, pero esta es una discusión que no viene al caso en este lugar. Véase al respecto: MATUS A., Jean Pierre (2014), “Evolución del derecho penal chileno en el siglo XXI: democratización, diversificación, intensificación e internacionalización de la respuesta penal”. *Nova Criminis*, Nº 7, pp. 149-174.

Acerca de la posible visualización de estos fenómenos sociológicos en Argentina, afirmando su existencia, véase SOZZO, Máximo (2016), “Democratization, politics and punishment in Argentina”. *Punishment & Society*, Vol. 18 (3), pp. 301-324.

requerirían la implementación de otro tipo de política social, económica y de inclusión”; sea para “construir deliberadamente enemigos: figuras estereotipadas, que concentran en sí mismas todas las características que la sociedad percibe o interpreta como peligrosas”; cuyas consecuencias serían la existencia del “riesgo de no conservar siquiera la proporcionalidad de las penas”, debilitar la pena como *ultima ratio* y el empleo de penas sustitutivas. Y, agrega, que se habría llegado a este estado de cosas mediante “mecanismos de formación de estas imágenes” que “son los mismos que, en su momento, permitieron la expansión de las ideas racistas”, aludiendo al rol de los medios de comunicación social⁶.

II. MORO CONTRA EL POPULISMO PENAL. LA APROXIMACIÓN DE CORRAL

Sobre la base de este diagnóstico y crítica papal, Corral ha escrito una breve nota para la *Revista de Ciencias Penales*, en la que evoca, como antecedente de la misma, las palabras que el humanista y filósofo Tomás Moro pone en boca de su *alter ego* en *Utopía*, Rafael Hitlodeo, respecto de los castigos que recibían los acusados de robos y hurtos en la Inglaterra de principios del siglo XVI⁷.

En efecto, en la primera parte del texto, antes de que Hitlodeo pase a describir las costumbres y leyes de *Utopía*, se narra una discusión que habría tenido con “cierto laico que conocía muy bien las leyes” de Inglaterra, quien “no comprendía cuál sería la causa que impulsaba a tan considerable número de individuos a infringir las leyes”, siendo tan pocos los que podían librarse de la horca. Según Moro, ello no sería de extrañar, pues “la pena de muerte como castigo del hurto no solamente es excesiva, sino contraria al interés público”. Y añade: “El simple hurto no es una falta tan grave que debe ser castigada con la muerte, y ningún castigo será lo suficientemente duro para evitar que roben los que no poseen otro recurso para vivir”. En cambio, sostiene el humanista inglés, “sería preferible otorgar a cada uno los medios necesarios para su subsistencia, sin que nadie se viese obligado por la necesidad, primero a robar y después a ser ajusticiado”⁸.

Y, al menos respecto de esta clase de delitos que derivan de la *necesidad*, lo que propone Moro parece haber sido parafraseado por el papa Francisco: no hay que resolver mediante las penas un problema social, *la*

⁶ *Discurso del Santo Padre Francisco a una Delegación de la Asociación Internacional de Derecho Penal. Jueves 23 de octubre de 2014*, en CORRAL T., Hernán (2015), “Populismo penal’ y pena de muerte: entre Tomás Moro y el Papa Francisco”. En *Revista de Ciencias Penales*, Vol. XLII, Nº 1, pp. 417-426, p. 419s.

⁷ CORRAL (2015), p. 418.

⁸ MORO, Tomás (1516). *Utopía*. Trad. C. Akram. Madrid: Plutón Ediciones, p. 28s. Todas las siguientes citas de páginas entre paréntesis, sin otra indicación, se referirán a esta obra.

necesidad, en el caso de los delitos contra la propiedad, sino mediante las políticas sociales, económicas y de inclusión destinadas a ponerle término.

Según Corral, la obra de Moro también compartiría la disposición de los últimos Pontífices católicos contra el empleo de la pena de muerte. Así, respecto de estos últimos, afirma Corral que aun cuando el Magisterio la estima lícita, la pena de muerte solo sería admisible en carácter subsidiario, esto es, allí donde no fuera posible defender a la sociedad sin su recurso, circunstancias que tanto Juan Pablo II como Francisco estiman no concurrirían en la vida común actual, salvo en “casos ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes” (*Evangelium vitae*, 1995, Nº 56). Según Corral, esta posición de los Papas sería coincidente con el pasaje de la obra de Moro en el que, siguiendo con la discusión acerca de las penas de horca para ladrones de toda clase, Hitlodeo afirma: “Dios nos prohíbe no solo quitar la vida a nuestro prójimo, sino incluso que dispongamos de la nuestra, y si dictásemos una ley que ordenara nuestra mutua decapitación, tal ley contravendría los mandamientos divinos”⁹.

III. CRÍTICA: ¿ES ORO TODO LO QUE RELUCE?

Empecemos por lo último que acabamos de transcribir: Moro sería contrario al uso intensivo o al menos desproporcionado de la pena de muerte, y esa sería una buena razón para considerarlo contrario al *populismo penal*, al menos si se compara con la situación de los países anglosajones, y particularmente con la de los Estados Unidos de América.

Pero hay que reconocer, como señala Blasco, que “pocas ideas son tan difícilmente conciliables con los razonamientos que a ellas conducen, como la posición de Moro respecto de la pena capital, y los argumentos que contra ella esgrime”¹⁰.

En efecto, si se toma en serio lo que Moro afirma en la primera parte de su libro, *la pena de muerte sería absolutamente ilícita, pues en ningún caso podría imponerse sin contradecir los Mandamientos*¹¹. Luego, siendo absoluta la prohibición divina y enérgicas las palabras del *Canciller* contra su uso por los delitos de hurto y robo en la Inglaterra de principios del siglo XVI, uno esperaría que en *Utopía* esta pena no existiera o que, de existir, se aplicase solo en los casos más graves.

⁹ CORRAL (2015), 418s. Lo entrecomillado corresponde a la versión que nosotros empleamos de la obra de Moro (1516), 37.

¹⁰ BLASCO Y FERNÁNDEZ MOREDA, Francisco (1943). *Tomás Moro Criminalista (su ideario político-penal)*. Buenos Aires: Ed. La Ley, p. 91.

¹¹ Esta sola idea basta para concordar con STRAUSS (2006), *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires: Katz, 94, cuando califica el *platonismo* subyacente en *Utopía*, como uno de carácter *cristiano*, diferenciado en sus fundamentos del primitivo de *La República* de Platón (c. 390 a.c., véase una edición moderna en Platón (1988), *Diálogos IV*, Trad. de C. Eggers L., Madrid: Gredos.

Sin embargo, la realidad, por así llamarla, de *Utopía* es bastante diferente: desde luego, en ella *la pena de muerte* está presente como uno de los tres dispositivos punitivos determinados para ciertos hechos, alternativamente a la *reducción a la esclavitud* y *el destierro*, y podría, por tanto, ser posible de imponer en cualquier caso “grave”, pues se tiene por regla general que “la ley no establece ninguna pena concreta, sino que el senado la impone en cada caso según su gravedad” (p. 119). Y, en los casos en que se menciona expresamente, su imposición no está reservada solo para aquellos hechos que podrían considerarse más extremadamente graves, como la piratería cuando se hiere o mata algún utopiense (p. 129) y para los espías y los enemigos que se rebelan contra la rendición de sus ciudades (p. 136s.), sino también para quienes se rebelan a la pena de esclavitud (p. 119) y para los reincidentes en el adulterio (p. 117)¹².

Con relación a los hurtos y robos no violentos, la muerte, no siendo pena directamente imponible, también ronda a los condenados en las propuestas de Moro. En efecto, las costumbres inventadas de otro pueblo (los *Polileritas*, tributarios de Persia) que Hitlodeo dice conocer y que, en la primera parte del libro y antes de describir *Utopía*, *contrasta como buenas y deseables frente a las inglesas*, serían las siguientes: “los individuos acusados de robo están obligados a la devolución a su propietario, y no al príncipe, como es costumbre en otros países, del objeto robado, pues se entiende que el príncipe no posee más derechos que el mismo ladrón sobre el objeto robado, y si ese objeto se extravía, se calcula su precio y se saca de los bienes del culpable [...] siendo él condenado a trabajos públicos”. Y agrega: “Mientras al robo no se le acompañe de algunos motivos que lo agraven, los ladrones no son encarcelados ni cargados de cadenas, y libres y sueltos se les ocupa en trabajos de utilidad pública”. Pero, añade, “los que se rehúsan a trabajar, o bien lo hacen con holgazanería, son obligados a ello no solamente encadenándolos, sino incluso con azotes” (p. 38s.). Y agrega el siguiente detalle sobre la forma de hacer que los esclavos cumplan con su “suave” condena: “Van vestidos todos de un mismo color y no se les corta el pelo, excepto en la parte de la cabeza que está por encima de las orejas, una de las cuales ha sido ligeramente recortada”. Para el control de esta condena, se prohíbe, bajo *pena de muerte*, “regalar dinero” a los esclavos (lo que “lleva a la muerte tanto al que lo da como al que lo recibe”) y “que el hombre que goza de libertad por cualquier motivo acepte dinero de cualquier esclavo”. Además, la *pena de muerte* se establece para el “esclavo que toca con su manos

¹² Esta contradicción puede interpretarse como un cierto distanciamiento de Moro frente a las ideas que expone, al punto que ella es considerada, junto con otras diferencias que aparecen sobre todo en el libro primero de la obra y en su conclusión, como señal del carácter *conservador* del *Canciller*, como señala GALIMIDI, José Luis (2014), “Ensayo de un acercamiento straussiano a la *Utopía* de Tomás Moro”, en *Revista SAAP*, Vol. 8, N° 2, pp. 585-608, pp. 586-589.

armas”, para el que se “borra” la marca, para el que sale de su distrito sin fugarse, para el que “conversa con otro penado de distrito distinto”, para el que tiene “la intención de fugarse” y para “la misma fuga” (p. 39s.).

Así las cosas, si ahora comparamos todos los aspectos del tratamiento penal que Moro propone para los delitos de hurto y robo con los elementos de un *populismo punitivo* moderno antes enumerados, nos encontraríamos con que varios de ellos se encuentran presentes en su planteamiento: frente al *sentimiento de crisis* de la situación inglesa de su época no rehúye, sino al contrario, acepta y propone penas *punitivas y degradantes*, como la muerte, el destierro, la esclavitud, los azotes y la marca; *otorga gran relevancia a la víctima*, al punto de sobreponer sus intereses a los del príncipe; todas las penas propuestas son *incapacitantes*; *privilegia la protección pública* frente a las infracciones y permite la *privatización* del cumplimiento de las penas, al convertir a los condenados en esclavos públicos (que pueden ser ocupados por “cualquier señor que carezca de jornaleros”, p. 39).

Sin embargo, a estas semejanzas se oponen en el planteamiento de Moro varios elementos que claramente lo diferencian de las características atribuidas al llamado populismo penal, como lo destaca Corral, partiendo del hecho que su propósito parece ser *reducir el clima punitivo* existente en la Inglaterra de principios del siglo XVI, sobre todo respecto de los delitos contra la propiedad que entiende derivados de la *necesidad*, apuntando a combatir las *causas sociales del delito*. Y que a ello añade indiscutibles toques de un *ideal resocializador*, en la medida que la esclavitud indeterminada pueda entenderse como un mecanismo para alcanzarlo, mediante un tratamiento basado en el *trabajo*, sin privarlos de la “esperanza” de recobrar su libertad “si, domados por el largo sufrimiento, dan pruebas de un arrepentimiento verdadero y demuestran que el pecado les resulta más abominable que el castigo” (p. 119)¹³.

Por las contradicciones expuestas, parece más adecuado entender que las ideas de Moro, más que un anticipo de ideas populistas o antipopulistas en materia penal, pueden entenderse mejor como un reflejo de su época y circunstancias, una expresión del *humanismo renacentista* del siglo XVI, sometida a los límites que su tiempo le imponía a la imaginación del autor, pues en 1516 no existía nada como un Estado y un sistema penal en la forma que se desarrollaron en el siglo XX, las relaciones económicas no conocían el desarrollo alcanzado por el capitalismo moderno, y la democracia no era un tema de preocupación ni mucho menos algo

¹³ En el caso de los esclavos *politeritas*, añade Moro que, a pesar de su condición, “no se les trata de peor forma que a las restantes personas que trabajan para el Estado, y son mantenidos por el pueblo” (p. 39).

deseable para un católico creyente en la autoridad papal, como lo fue el propio Moro hasta su muerte¹⁴.

IV. MORO ¿ELITISTA LIBERAL? UN PROBLEMA DE TEMPORALIDAD

Según Shammás, en tanto doctrina normativa sobre lo que el sistema penal debiera ser, el *elitismo penal* podría caracterizarse críticamente como “una doctrina que favorece entregar exclusivamente a expertos y profesionales la autoridad para dar forma a la política criminal”: “La propuesta central de elitismo penal es que los expertos en la ley, el crimen y el castigo poseen un conjunto de competencias técnicas únicas que les otorga el derecho a establecer políticas de control de la delincuencia, en lugar de los políticos y el público, a quienes se atribuye ser excesivamente caprichosos, emotivos o no iluminados [no instruidos]”. Y señala como su precursor a Beccaria¹⁵.

Pero debido a que, a pesar de las diferencias en los detalles y fundamentos de sus propuestas, la obra de Beccaria puede considerarse en cierto sentido una extensión del *pensamiento utópico*¹⁶ cuya primera expresión en Europa –siglos después de la *República* de Platón–, como propuesta de una sociedad ideal total, ordenada y perfecta, basada en las leyes, se encuentra precisamente en la obra de Moro¹⁷; quizás no sea del todo inexacto decir que si el *elitismo penal* tiene algo de utópico, Moro también tiene algo de *elitista*, lo que se demostraría por su afán en ofrecer soluciones contrarias a la propensión punitiva de la sociedad de su época, algunas de las cuales, especialmente el énfasis en las causas sociales del delito y en la idea de la resocialización, parecen encontrarse en el corazón del ahora llamado *elitismo penal o liberal*.

Sin embargo, si lo anterior es cierto, se presenta ahora una paradoja temporal con el pensamiento de Moro, pues el mundo en que existía preocupación por parte de la *élite ilustrada* en orden a solucionar de raíz las causas sociales de los delitos y mantener la esperanza de la

¹⁴ CORRAL T., Hernán (2015 b). *El proceso contra Tomás Moro*. Madrid: Ediciones Rialp. En esta obra no solo se encontrarán las referencias necesarias para entender la decisión de Moro, sino, además, las claras explicaciones de Corral acerca de los detalles de la delicada y compleja trama de los procedimientos ingleses del siglo XVI, y particularmente de aquel en que se ve envuelto el protagonista de su historia, abordando con precisión y solvencia los vericuetos y disquisiciones acerca del sentido que se debe dar a palabras de tan frecuente uso en el foro actual como “malicia”, “traición”, y “daño”; así como del valor de las pruebas indiciarias, y del silencio del acusado.

¹⁵ SHAMMAS, V.L. (2016). “Who’s afraid of penal populism? Technocracy and ‘the people’ in the sociology of punishment”. *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, 19 (3), pp. 325-346, p. 1s.

¹⁶ MATUS, Jean Pierre (2011), “Beccaria: la invención de la política criminal y de la *Utopía* penal. Comentario a los capítulos XLII a XLV de *De los Delitos y de las Penas*”. En MATUS, J.P. (Director). *Beccaria, 250 años después*. Buenos Aires: BdF, pp. 479-494, p. 486.

¹⁷ DAVIS, J.C. (1981). *Utopía*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 41.

resocialización, *ya habría sido y no sería más*, al menos por el momento y en los países anglosajones. Es decir, habría transitado desde la *Utopía a la ucronía*.

En efecto, según Loader, en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XX y hasta entrada la década de 1970, habría existido efectivamente un grupo de poder que respondería al *ethos* del *elitismo penal*, que él denomina *liberal*. Según este autor, dicho grupo habría estado formado por una pequeña elite metropolitana de políticos, funcionarios, reformadores, académicos y criminólogos, con acceso y poder en los distintos ministerios y organismos del sistema de justicia criminal y de la academia dedicada a la materia, “inmersos en la creencia que el gobierno debe responder al crimen (y a la ira y ansiedad pública contra el crimen) de manera tal que, sobre todo, se busque preservar los valores de la civilización”, entendiendo entre ellos la rehabilitación como punto central del tratamiento penitenciario. A ese grupo lo denomina Loader los *Guardianes Platónicos*, cuya misión autoasignada habría sido “producir y desarrollar conocimiento experto en relación con el tratamiento de la cuestión criminal, de manera que se lograra un equilibrio entre las demandas en competencia de eficacia y humanidad, libertad y orden”. Este grupo ya no tendría, sin embargo, la influencia y poder de antaño, tras la arremetida del *Nothing works* de los años 1970, las campañas de Ley y Orden del neoliberalismo de los 1980, y la emergencia de los reclamos populares contra ciertos crímenes horribles que hizo de la “lucha contra el crimen” bandera común en los más importantes partidos ingleses a partir del cambio de siglo¹⁸, o sea, desde el advenimiento del criticado *populismo penal*.

Pero, y en lo que aquí importa respecto del futuro, agrega Loader que ya no sería posible ni deseable el restablecimiento de esa *elite liberal* en el gobierno de estas materias. Sociológicamente lo cree imposible, pues estima que “el elitismo liberal solo tiene sentido o, al menos encaja bien, en un mundo donde el crimen se mira más como un problema social que como un acto individual; un mundo donde el pueblo manifiesta confianza y deferencia hacia la autoridad y tiene más paciencia con el gobierno en relación con sus expectativas; un mundo impregnado de las ideas de igualdad y solidaridad antes que de la precariedad y la inseguridad”. Y, políticamente, lo estima indeseable, porque ‘la idea de que el crimen debe mantenerse fuera de la vida pública, manejado con seguridad por un círculo de expertos, ha sido y sigue siendo profundamente antidemocrática’ y supone una redistribución de poder, en el presente caso, lejos de foros abiertos de diálogo político hacia el mundo cerrado, autocomplaciente, de los funcionarios y los que les aconsejan¹⁹.

¹⁸ LOADER, Ian. (2006). “Fall of the ‘platonic guardians’: Liberalism, criminology and political responses to crime in England and Wales”. *British Journal of Criminology*, 46 (4), pp. 561-586.

¹⁹ LOADER (2006), 582. A lo anterior, añade SHAMMAS (2016), 6-13, la observación de que los presupuestos empíricos del *elitismo penal* parecen no corresponder a la realidad: a pesar

V. MORO, ¿PRECURSOR DE LA ACTUAL UTOPIA REPUBLICANA?

Según Martí, el *republicanismo penal* se presenta hoy como alternativa al *populismo* y al *elitismo penal*, bajo los principios de la *no-dominación*, el autogobierno y la democracia deliberativa; teoría que, en su *versión fuerte*, se opondría tanto al *populismo* como al *elitismo penal*, fomentando la activa participación de los ciudadanos en las deliberaciones del proceso legislativo, en la revisión y control de las agencias del sistema penal (policías, fiscalías, jueces y prisiones) y en la decisión judicial misma, mediante sistemas de jurados²⁰.

En su *versión débil*, el *republicanismo penal* preferiría, en cambio, *evitar los peligros del populismo*, restringiendo la participación de los ciudadanos en la deliberación de los asuntos penales, que quedaría, por ejemplo, en la versión de Pettit, entregada a una mesa predominantemente técnica, con participación de grupos de víctimas, presos, criminólogos y expertos en derecho penal, autónoma e independiente como los actuales Bancos Centrales, que reportaría al Congreso y al Gobierno sus proposiciones en estas materias²¹.

¿Qué tiene de *republicano* Moro? Desde luego y, en primer lugar, está el carácter *utópico* de uno de los presupuestos fundamentales del republicanismo: la participación permanente de ciudadanos educados, virtuosos y cívicos en la marcha de la vida pública y social, en todos los aspectos de la misma que le conciernen, comprometidos más allá de su interés personal con el proceso deliberativo²².

de sus declaraciones en orden a no ser contaminados por la sed de venganza del público, los profesionales y académicos no han sido, durante el siglo XX y hasta ahora, siempre y en todo lugar paladines de la rehabilitación y contrarios al retribucionismo, y su participación activa en reformas y propuestas concretas no ha disminuido siempre el uso de la pena de muerte o la prisión, sino al contrario (lo que ejemplifica con su participación en las leyes que permitieron las sanciones a los colaboradores nazis en Noruega y en las Comisiones de Lineamientos de Sentencia de Minnesota, formadas a partir de 1980, principalmente por académicos). A ello solo cabe añadir el decidido apoyo de los penalistas y criminólogos alemanes al régimen nacionalsocialista (Matus A., Jean Pierre (2008), *La transformación de la Teoría del Delito en el Derecho Penal Internacional*, Barcelona: Atelier, pp. 149-158, con mayores referencias).

²⁰ MARTÍ, José Luis (2009), "The Republican Democratization of Criminal Law and Justice", en MARTÍ, José Luis; BESSON, Samantha, *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 123-146.

²¹ PETTIT, Phillip N., "Is Criminal Justice Politically Feasible?", *Buffalo Criminal Law Review*, 5 (2001-02), 427-450. Véase, además, el trabajo seminal Braithwaite, John; y Pettit, Phillip N. (1990). *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*. Oxford: Oxford University Press.

²² En palabras de Yoran (2005) las virtudes *humanistas* que se atribuyen en *Utopía* a sus ciudadanos serían "el amor a la paz, la laboriosidad, la modestia, la prudencia, el altruismo" y "el amor al prójimo". Lo que esta descripción ocultaría, sin embargo, sería que para lograr implantar estas virtudes en seres humanos que no nacen virtuosos, *Utopía* se presenta como un "orden social basado en la disciplina, el control y la supervisión, prácticas que suprimen el espacio para la libertad", esto es, más bien lo que ahora llamamos una *distopía* (YORAN, Hanan (2005), "More's *Utopia* and Erasmus's No-place". *English Literary Renaissance*. Vol. 35, Nº 1, pp. 3-30, pp. 7, 9 y 30). No es claro que este peligro desaparezca en las pretensiones

Y, en segundo término, la consecuencia en los aspectos penales de la falta de participación es similar: mientras para Moro, desde el punto de vista moral, el necesitado (y por esa sola razón excluido de la vida social) no podía considerarse responsable de la causa social del delito a que se le compelió por la miseria; para los *republicanos*, moralmente no podría considerarse al excluido (por falta de educación, necesidad, discriminación, etc.) como responsable de un delito determinado, si las leyes que lo castigan le son, por su propia situación de exclusión, *ajenas*²³.

Sin embargo, a pesar de estos puntos de contacto, es difícil conciliar el *republicanismo* con el pensamiento de Moro, tanto en general²⁴ como en el que expresa en su *Utopía*, donde la pena de esclavitud, esto es, la negación de la autodeterminación y la exaltación de la dominación de unos sobre otros, se encuentra tan presente.

VI. CONCLUSIONES: MORO UN HUMANISTA DEL SIGLO XVI

Es evidente que el mundo del siglo XVI no es el del siglo XXI ni fue el del siglo XX. Ni económica, ni política, ni religiosamente, por mencionar tres de las esferas vitales más relevantes de cada época. Como dijimos antes, estas y otras significativas diferencias sociológicas explican los límites de la imaginación en la construcción de la *Utopía* de Moro frente al mundo que hoy conocemos. La esclavitud presentada como algo natural, la persistencia de la pena de muerte, el azote y la marca como sanciones propuestas en un mundo que se entendía *mejor* que el de la Inglaterra de Enrique VIII, nos deben hacer pensar más en las atrocidades del sistema penal de la época que en los defectos de las propuestas para superarlo.

morales de los republicanos actuales, pues si lo que se quiere es un gobierno de ciudadanos virtuosos y no egoístas, algo habrá que hacer, esto, es, algún mecanismo de control de la disciplina moral habrá que establecer, para evitar que ellos sigan siendo personas, con las pasiones y limitaciones derivadas de esa condición.

²³ GARGARELLA, Roberto (2011) "El derecho y el castigo: de la injusticia penal a la justicia social". En *Derechos y Libertades*, N° 25, Época II, pp. 37-54.

²⁴ En efecto entre las obras de debate político de Moro posteriores a su *Utopía* (y, por lo mismo, menos conocidas entre nosotros), se encuentran su *Apology* y su *Debellation of Salem and Bizance* (ambas de 1533), en las cuales defiende –contra las críticas del abogado Christopher St German, quien desde el anonimato sostenía las ideas de Enrique VIII– no solo las prerrogativas de la Iglesia católica frente al poder civil en la persecución de la herejía, sino particularmente la justicia y bondad de los procedimientos inquisitoriales todavía aplicables a principios del siglo XVI, frente a los civiles ingleses de entonces. Véase al respecto, con una mirada menos crítica que la generalizada frente al sistema inquisitorial (y, por tanto, más benevolente con Moro), teniendo en cuenta que dicho procedimiento ofrecía una posibilidad de enjuiciamiento bastante reglada, permitiendo presentar testigos y contrainterrogar a los acusadores (siempre que el acusado no confesara durante la *inquisitio*), el trabajo de Kelly, Henry Ansgar (2008), "Thomas More on Inquisitorial Due Process", *English Historical Review*, Vol. CXXIII, N° 503, pp. 847-894.

En la *República de las Letras* de Erasmo, la presentación de un mundo utópico –a pesar de las limitaciones señaladas–, era la forma en que Moro pedía la *humanización* y mitigación de las sanciones de un mundo real donde parecía natural y digno de elogio colgar a veinte condenados en un mismo cadalso. Como señala Oelker, la virtud de la *Utopía* de Moro es presentarse “como respuesta a los abusos observados en la realidad”, disimulada por la ironía, de modo que “el lector solo logra superar su perplejidad cuando comprende que el libro no es una propuesta programática para superar los abusos que se señalan, sino una apelación a la conciencia”²⁵.

Ese llamado a la conciencia, sumado a la esperanza en la *resocialización* y en el cambio de las condiciones sociales como vías para reducir la actividad criminal, la aceptación de la *eutanasia* y la *libertad religiosa*, constituyen el corazón del pensamiento humanista y utópico de Moro, y ese es su verdadero valor, como ideas que sirvieron de *anticipo* a un mundo que, efectivamente, ha llegado a ser mejor para muchas más personas que el del siglo XVI, no ya por la eliminación del sistema penal –proyecto ajeno a la *Utopía* de Moro–, sino al menos por la humanización y mitigación de sus sanciones²⁶.

Pero es claro que, en el siglo XXI, donde son otras las condiciones económicas, religiosas y políticas, ya no parece tener cabida –al menos no en Occidente– un *humanismo* que no afirme, en primer lugar, la democracia como régimen político, a partir del cual entre todos discutamos los límites de la respuesta penal y las condiciones de legitimidad del funcionamiento del sistema penal, desde el aparato policial hasta las cárceles, pasando por fiscalías, jueces y sistemas de penas sustitutivas.

Y quizás en esta discusión lleguemos a acordar que los límites del Derecho penal también tienen que ver con los límites de nuestras capacidades de vivir en sociedad, que la educación es importante para aumentar esas capacidades, y que si se quieren reducir los delitos relacionados con (aunque no necesariamente causados por) la exclusión social, ese sería el problema que deberíamos abordar prioritariamente y no limitarnos a discutir la cuantía o clase de pena a imponer a los excluidos que delinquen.

²⁵ OELKER, Dieter (2005), “La locura nace en las Islas Afortunadas”, *Atenea* (Concepción), N° 492, pp. 11-30, p. 19. Y es por ello que propone ver en *Utopía* “más bien una crítica festiva de los abusos del poder en la sociedad, a la vez que de los excesos en que pueden devenir las soluciones propuestas para superar esos atropellos y arbitrariedades” (p. 21).

²⁶ JIMÉNEZ DE ASÚA (1950), *Tratado de Derecho Penal, T. I.*, Buenos Aires: Editorial Losada, p. 212.

BIBLIOGRAFÍA

- BLASCO Y FERNÁNDEZ MOREDA, Francisco (1943): *Tomás Moro Criminalista (su ideario político-penal)*. Buenos Aires: Ed. La Ley.
- BOTTOMS, Anthony (1995): “The Philosophy and Politics of Punishment and Sentencing”, en Clarkson, C.M.V.-Morgan, R. (eds.) *The Politics of Sentencing Reform*. Oxford, Clarendon Press.
- BRAITHWAITE, John; y PETTIT, Phillip N. (1990): *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- CORRAL T., Hernán (2015): ““Populismo penal” y pena de muerte: entre Tomás Moro y el Papa Francisco”. En *Revista de Ciencias Penales*, Vol. XLII, N° 1, pp. 417-426, p. 419s.
- (2015 b): *El proceso contra Tomás Moro*. Madrid: Ediciones Rialp.
- DAVIS, J.C. (1981): *Utopía*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 41.
- DIEZ RIPOLLÉS, José Luis (2004): “El nuevo modelo penal de la seguridad ciudadana”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología* (en línea). 2004, núm. 06-03, p. 03:1-03:34.
- GALIMIDI, José Luis (2014): “Ensayo de un acercamiento straussiano a la *Utopía* de Tomás Moro”, en *Revista SAAP*, Vol. 8, N° 2, pp. 585-608.
- GARGARELLA, Roberto (2011): “El derecho y el castigo: de la injusticia penal a la justicia social”. En *Derechos y Libertades*, N° 25, Época II, pp. 37-54.
- GARLAD, David (2001): *The Culture of Control*. Oxford, University Press.
- JIMÉNEZ DE ASÚA (1950): *Tratado de Derecho Penal, T. I.*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- KELLY, Henry Ansgar (2008): “Thomas More on Inquisitorial Due Process”, *English Historical Review*, Vol. CXXIII, N° 503, pp. 847-894.
- LARRAURI, Elena (2006): “Populismo punitivo... y cómo resistirlo”. En *Jueces por la Democracia*, N° 55, pp. 15-22.
- LOADER, Ian. (2006): “Fall of the ‘platonic guardians’: Liberalism, criminology and political responses to crime in England and Wales”. *British Journal of Criminology*, 46 (4), pp. 561-586.
- MARTÍ, José Luis (2009): “The Republican Democratization of Criminal Law and Justice”, en Martí, José Luis; Besson, Samantha, *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 123-146.
- MATUS A., Jean Pierre (2008): *La transformación de la Teoría del Delito en el Derecho Penal Internacional*, Barcelona: Atelier.
- (2011): “Beccaria: la invención de la política criminal y de la *Utopía* penal. Comentario a los capítulos XLII a XLV de *De los Delitos y de las Penas*”. En Matus, J.P. (Director). *Beccaria, 250 años después*. Buenos Aires: BdF, pp. 479-494, p. 486.
- (2014): “Evolución del derecho penal chileno en el siglo XXI: democratización, diversificación, intensificación e internacionalización de la respuesta penal”. *Nova Criminis*, N° 7, pp. 149-174.
- MORO, Tomás (1516): *Utopía*. Trad. C. Akram. Madrid: Plutón Ediciones.

- OELKER, Dieter (2005): "La locura nace en las Islas Afortunadas", Atenea (Concepción), N° 492, pp. 11-30.
- PETTTT, Phillip N., "Is Criminal Justice Politically Feasible?", *Buffalo Criminal Law Review*, 5 (2001-02), 427-450.
- PLATÓN (1988): Diálogos IV, Trad. de C. Eggers L., Madrid: Gredos.
- PRATT, John, *Penal Populism*, London: Routledge, 2007 [e-book].
- SHAMMAS, V.L. (2016): "Who's afraid of penal populism? Technocracy and 'the people' in the sociology of punishment". *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, 19 (3), pp. 325-346, p. 1s.
- SOZZO, Máximo (2016): "Democratization, politics and punishment in Argentina". *Punishment & Society*, Vol. 18(3), pp. 301-324.
- STRAUSS (2006): La ciudad y el hombre, Buenos Aires: Katz.
- YORAN, Hanan (2005): "More's Utopia and Erasmus's No-place". *English Literary Renaissance*. Vol. 35, N° 1, pp. 3-30.

UTOPIA Y PROPIEDAD PRIVADA: ¿UN MANIFIESTO COMUNISTA?*

JAIME ARANCIBIA MATTAR

Doctor en Derecho Universidad de Cambridge

Profesor de Derecho Administrativo

Universidad de los Andes, Chile

I. LA AMBIVALENCIA DE LA *UTOPIA*

Es un hecho que la *Utopía* de Tomás Moro es un libro que admite múltiples lecturas, y ello se da con especial énfasis en lo referido al tratamiento que el libro hace acerca de la propiedad privada y la propiedad colectiva.

No tenemos que sorprendernos de este carácter porque su autor fue conocido como un maestro de la ambigüedad y de la combinación de lo serio con lo humorístico.

En el discurso que Benedicto XVI pronunció en el Westminster Hall, lugar donde el mismo Moro fue sometido a juicio y condenado a muerte por el delito de alta traición por supuestamente haber denegado el nuevo título del Rey como Cabeza Suprema de la Iglesia, se hace expresa alusión a que los desafíos que enfrentó Moro mantienen su valor en la actualidad: “... las cuestiones fundamentales en juego en la causa de Tomás Moro –dijo el papa Ratzinger– continúan presentándose hoy en términos que varían según las nuevas condiciones sociales. Cada generación, al tratar de progresar en el bien común, debe replantearse: ¿Qué exigencias pueden imponer los gobiernos a los ciudadanos de manera razonable? Y ¿qué alcance pueden tener? ¿En nombre de qué autoridad pueden resolverse los dilemas morales? Estas cuestiones nos conducen directamente a la fundamentación ética de la vida civil. Si los principios éticos que sostienen el proceso democrático no se rigen por nada más sólido que el mero

* Agradecemos la colaboración en este estudio del profesor Hernán Corral Talciani.

consenso social, entonces este proceso se presenta evidentemente frágil. Aquí reside el verdadero desafío para la democracia”¹.

Entre estos principios éticos que fundamentan y hacen posible una genuina democracia sin duda está el que se refiere a la relación entre derecho de propiedad y justicia y desarrollo social, que expresa la dicotomía entre interés individual e interés público, o incluso más radicalmente la del individuo y la colectividad.

Tomás Moro enfrentó esta aparente disyuntiva en su más célebre escrito, del que estamos celebrando sus quinientos años: la *Utopía*, cuyo título plantea en parte su objetivo: reflexionar sobre “la mejor forma de comunidad política” (*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*).

En general, el libro ha sido considerado más o menos favorable a la propiedad colectiva, ya que en el primer libro, el discurso de Hitlodeo, Moro pone en boca del navegante portugués unas críticas feroces contra la propiedad privada y el dinero, mientras que en el segundo, donde se describe el régimen político de la nueva isla, se pone especial acento en las bondades que ha generado a su organización el hecho de que todos los bienes sean comunes y que no exista ni propiedad individual ni tampoco dinero. Lo mismo que el oro sea un metal despreciado y que las joyas sirvan para entretener a los niños.

El alegato de Hitlodeo en favor de la eliminación de la propiedad privada proviene de su aspiración a la distribución equitativa de los bienes, en lo que expresamente declara seguir la doctrina de Platón: “No le fue difícil, por cierto, a ese gran sabio –declara en el primer libro de *Utopía*– prever que la sola y única solución era establecer la igualdad de bienes; cosa que no sé si llegará jamás a tener efecto en tanto exista la propiedad privada”, tras ello declara: “estoy firmemente convencido de que será imposible una distribución justa y equitativa de los bienes y una satisfactoria organización de los asuntos humanos si no se suprime totalmente la propiedad privada”².

II. LA INTERPRETACIÓN MARXISTA DE LA *UTOPIA*

Estos y otros pasajes semejantes permitieron que algunos convirtieran a la *Utopía* en una especie de manifiesto comunista, y a su autor un adelantado de los postulados de la teoría marxista de la propiedad.

¹ BENEDICTO XVI, 17 de septiembre de 2010, disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societacivile.html (consulta 3 de diciembre de 2016).

² MORO, Tomás, *Utopía*, introducción, traducción y notas de Andrés Vázquez de Prada, Rialp, Madrid, 1989, p. 105.

Marx y Engels en *La ideología alemana* mencionan a Moro como uno de los precursores del socialismo científico³. Más tarde William Morris declaró que la *Utopía* era una obra imprescindible en una biblioteca socialista⁴.

La lectura marxista de la *Utopía* sería consagrada por la obra de Karl Kautsky, *Thomas More and his Utopia with a Historical Introduction*⁵, en la que sostiene que Moro, aunque hijo de su tiempo, estuvo a la vanguardia, y su libro concerniente a la isla *Utopía* contiene ya el principio fundamental de la teoría marxista, esto es, que el hombre es producto de las condiciones materiales en la que vive. En su visión, Moro debe ser considerado un héroe del Movimiento Socialista.

Bajo estas ideas, el nombre del autor de la *Utopía* fue inscrito (en alfabeto cirílico) junto con el de otras 18 personas, en un obelisco de los jardines de Alejandro de Moscú, mandado remodelar por Lenin por decreto de abril de 1918, para homenajear a los grandes forjadores del pensamiento socialista⁶.

La interpretación marxista de la *Utopía* ha sido rechazada por la mayor parte de los actuales estudiosos de la obra. Guy llega a decir que se trata de una lectura fundamentalista de la obra y que de haberla conocido Moro no habría sido capaz de dejar de reír⁷.

Sin llegar a estos extremos, sin embargo, la *Utopía* sigue alimentando las ideas de quienes piensan que es necesario hacer profundos cambios en la economía para lograr una más equilibrada distribución de los bienes. La misma Presidenta de Chile, Michelle Bachelet, en un discurso en que agradeció su nombramiento como doctor *honoris causa* de la Universidad de Lovaina, el 10 de junio de 2015, hizo expresa alusión a Moro y a la *Utopía* para explicar las razones de su programa de gobierno con reformas profundas al sistema económico chileno: “Hoy –señaló–, me gustaría compartir lo que estamos haciendo en Chile para avanzar hacia aquel ideal que ilumina y muestra el camino, y que Tomás Moro llamó *Utopía*”. La Presidenta señaló que era necesaria una mayor inclusión y equidad, que permita el acceso equitativo y universal a bienes y servicios públicos de calidad; de lo contrario, apuntó, imperarán las lógicas del mercado y de la competencia, que atentan contras las bases del pacto social. Al llegar a este punto citó un párrafo de la *Utopía*: “Porque, como decía Tomás Moro –en un contexto muy distinto al actual pero que no parece tan lejano– ‘todo el mundo sabe que si no se preocupa de sí mismo, se morirá de hambre, aunque el Estado sea floreciente. Esto le lleva a ver la necesidad de no interesarse por las cosas del Estado’”. La

³ GUY, John, *Thomas More*, Oxford University Press, London, 2000, p. 95.

⁴ GUY, J., ob. cit., p. 95.

⁵ KAUSTY, Karl, *Thomas More and his Utopia with a Historical Introduction*, London, 1924.

⁶ GUY, J., ob. cit., 96. En 2013 el monumento fue reinaugurado después de una restauración que borró los nombres “revolucionarios” (incluido el de Moro) e reinstaló los de los zares Romanov que estaban originalmente cuando fuera construido en 1914.

⁷ GUY, J., ob. cit., p. 96.

cita corresponde a las reflexiones conclusivas de Hitlodeo ponderando el régimen comunitario de la isla en el Libro II⁸.

Por otro lado, hay quienes señalan que la opinión de Hitlodeo está puesta solamente como una manera de destacar la opinión contraria de Moro, quien hablaría por sí mismo cuando interviene con su nombre en el diálogo del primer libro. Allí aparece que Moro contradice lo que señala Hitlodeo respecto de la abolición de la propiedad privada: “Pues yo pienso todo lo contrario [...] Jamás será posible el bienestar allá donde todos los bienes sean comunes. ¿Cómo se va a conseguir que haya abundancia de bienes si todo el mundo se sustrae del trabajo? No sintiéndose urgidos por necesidades personales, los hombres se volverán perezosos, confiando en la laboriosidad del prójimo. Y al verse hostigados por la pobreza y sin ley que proteja el derecho a los bienes que se han adquirido, ¿no se debatirán irremediabilmente en perpetuas matanzas y revueltas?”⁹. Esta defensa de la propiedad privada aparecerá más tarde en las obras de Moro de confrontación con las ideas luteranas.

Pero hombre para todas las horas, como le definió Erasmo, la *Utopía* es un libro que permanece abierto a diferentes interpretaciones. No es difícil imaginar una cierta picardía del humanista inglés, cuando al cerrar su libro declara que: “así como no puedo asentir a todo lo que dijo [Hitlodeo]... así también he de confesar de buen grado que en la República de los utopienses hay muchas cosas que desearía ver implantadas en nuestras ciudades, aunque, la verdad, no es de esperar que lo sean”¹⁰.

Sin el ánimo de ofrecer una respuesta completa y definitiva a esta ambivalencia de la obra acerca de las bondades o las perversidades de la propiedad privada, intentaremos ensayar un camino posible donde esa dificultad interpretativa podría ser explorada con mayor éxito que con aquellas posturas extremas que hacen de la *Utopía* o un manifiesto comunista o una defensa irrestricta de la propiedad privada.

Una primera clave que se debe tener en cuenta son las circunstancias concretas de la sociedad en la que vive y desarrolla su obra el autor.

III. ALGUNAS NOTAS CONCERNIENTES AL CONTEXTO HISTÓRICO

Cuando Moro escribe su *Utopía* estamos en los primeros años del siglo XVI, en los que se observan cambios económicos y sociales de envergadura.

En primer lugar, se está culminando el desmoronamiento de una sociedad feudal que, con todos sus defectos, resultaba más protectora y comunitaria, que el régimen individualista de los reinos renacentistas que la suceden. Estamos hablando de la sustitución de una sociedad

⁸ Con otra traducción la recoge Vázquez de Prada: Moro, T., *Utopía...*, cit., p. 200.

⁹ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 106.

¹⁰ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 206.

cuyo motivo inspirador había sido resumido por Graciano en el Derecho canónico: la propiedad en común es natural al hombre, aserto que venía confirmado por las obras de Platón, pero también por la experiencia comunitaria de los primeros cristianos que se narra en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Junto con la desaparición de la estructura feudal, se produce, además, una migración masiva de los campesinos a las ciudades, las que comienzan a ser los centros más poblados, pero con economías poco preparadas para hacer frente a las necesidades de todos sus habitantes.

Con ello se comienzan a experimentar niveles muy importantes de miseria y pobreza, que eran desconocidos en la sociedad agrícola y artesanal del régimen feudal de la Edad Media. El flagelo de la pobreza y de la carestía está constantemente presente y en niveles insostenibles.

Lo que contrasta con la acumulación de riquezas por parte de reyes, autoridades del clero y miembros de la nobleza, que en su mayoría para hacer resaltar su poder y prestigio, hacen ostentación de su poderío económico mediante la construcción de palacios lujosos o el uso de carruajes, vestidos y joyas de un alto valor.

En este panorama, no es extraño que abunde tanto la mendicidad como los delitos contra la propiedad. Resulta revelador en este sentido la discusión que se produce en el primer libro de *Utopía* pertinente a la aplicación de la pena de muerte a los ladrones y la defensa de castigos más benévolos que hace Hitlodeo¹¹.

Es en este contexto en que Moro pone el debate en el carácter de la propiedad como factor relevante para lograr una buena convivencia de la comunidad política. Moro no puede permanecer indiferente ante esta nueva realidad y quiere pronunciarse y contribuir al análisis. Pero lo hace por medio del género literario y planteando una dialéctica, una tensión, entre dos extremos.

IV. EL ELOGIO DE LA COMUNIDAD DE BIENES

Moro atisba, en primer lugar, que la caída de una sociedad protectora, y del ideal de comunidad lleva a excesos de individualismos, que son los planteados por Hitlodeo en su descripción de la Europa de ese momento. Los podemos resumir en la idea de que una sociedad no puede prosperar ni ser justa cuando:

1. El dinero es la medida de todas las cosas.
2. Las mejores cosas están en poder de los peores ciudadanos.

¹¹ MORO, T., *Utopía...*, cit., p. 81.

3. Las buenas cosas de la vida están divididas entre pocos, que están siempre intranquilos, y el resto desdichado.
4. Cuando cada uno compite por tener, es inevitable que unos terminen ricos y otros pobres, oprimidos y ansiosos.
5. Los funcionarios públicos para recuperar su parte en los bienes, incurren en la vía del fraude y extorsión.

La necesidad económica fuerza a la gente a arreglárselas por sí mismos en vez de preocuparse de los demás y del bien de la comunidad.

Sobre la base de estas ideas, se plantea como modelo una sociedad ideal, *Utopía*, cuya organización política y económica se basa en la comunidad de los bienes. En la sociedad de los utopienses:

1. Todo es compartido y existe una distribución equitativa de bienes.
2. Cada hombre persigue celosamente los asuntos públicos y la virtud es considerada motivo de orgullo.
3. En la medida que los almacenes colectivos están llenos, nadie tiene miedo de que vaya a carecer de lo necesario para vivir.
4. Nadie es pobre y no se conocen los mendigos. Todos pueden considerarse ricos, pues todo es de todos.
5. Se vive la unidad en la uniformidad: las vestimentas son iguales, y sin ornamentos ni lujos.
6. No hay pleitos entre particulares, no se necesitan los abogados. La gente siente el país como propio y rotan según necesidades de las granjas.
7. Se vive un utilitarismo colectivo, en el que todo se aprovecha de la mejor manera. Por eso, por ejemplo, los ciudadanos de *Utopía* prefieren los bueyes a los caballos para el trabajo agrícola, ya que luego su carne puede servir de alimento.

Se trata de una sociedad inspirada de manera considerable en ideales platónicos¹², pero también en las primeras comunidades cristianas¹³ y más aún en la vida comunitaria que se practicaba en los monasterios y casas

¹² Diógenes Laercio informa que cuando los arcadianos y tebanos estaban fundando Megalópolis, invitaron a Platón a ser su legislador. El filósofo estuvo en principio dispuesto pero cuando descubrió que se oponían a la igualdad de posesiones, se rehusó a asumir el encargo. En la República, Platón recomienda el comunismo solo para la clase dirigente (los guardianes). En Las Leyes, en cambio, dice que el bien común más logrado se obtiene cuando la comunidad de bienes se extiende a toda la sociedad.

¹³ De hecho Hitlodeo señala que “en la conversión de varios utopienses al oír predicar el Evangelio habrá influido que oyeran cuánto agradaba a Cristo la vida en común de sus discípulos y que esta era practicada entre las más íntegras comunidades de cristianos” (Moto, T., *Utopía...* cit., p. 185). Se refiere a lo que se señala en el libro de los Hechos de los Apóstoles de que “todos los creyentes estaban unidos y tenían todas las cosas en común. Vendían las posesiones y los bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno” (*Hechos 2, 44-45*).

religiosas¹⁴. El ideal de la propiedad comunitaria tampoco era ajeno al movimiento humanista. El primero de los Adagios reunidos en la famosa obra de Erasmo rezaba *amicorum communia omnia* (entre amigos todo es común), y citando profusamente a Platón observaba “que es extraordinario cómo a los cristianos no les gusta esta propiedad común de Platón, aunque nada más cercano a la mente de Cristo ha sido dicho alguna vez por un filósofo pagano”¹⁵.

No extraña así que, aunque incidentalmente, y para criticar los excesos provocados por las devociones particulares de ciertos religiosos, Moro volverá sobre el tema de la propiedad invocando el designio divino y las enseñanzas de Cristo, y ello solo tres años después de aparecida la *Utopía*. En su *Carta a un Monje* (1519), por la que responde a las críticas que un religioso había dirigido en contra de Erasmo, señala: “Dios proveyó muy bien cuando instituyó todas las cosas en común; y lo mismo hizo Cristo cuando intentó volver a llamar a todos los mortales de lo que es privado a lo común. Vio que la naturaleza humana corrupta no puede amar lo privado sin daño de lo que es común, como enseña la experiencia en todo tipo de cosas. No solo afana uno por su propia familia, o sus colegas, sino que, en la medida en que de alguna manera decimos que algo es nuestro, nuestro afecto se pone en ello y se aparta del servicio a la comunidad”¹⁶.

V. EN DEFENSA DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Con el discurso de Hitlodeo acerca de la necesidad de la comunidad de bienes, y las ponderaciones a la sociedad de *Utopía* que la ha puesto en práctica, Moro logra que el lector comprenda la crítica al estado actual de las cosas en los reinos contemporáneos.

Pero sabe que lo hace de un modo extremo y provocativo. Procura igualmente, para intentar hacer un juicio equilibrado, exponer las razones que hacen conveniente que exista y se proteja legalmente la propiedad privada.

¹⁴ Moro estuvo inclinado a seguir la vida religiosa y de hecho pasó varios años en la Cartuja de Londres, aunque se discute si vivió dentro del claustro o solo acudía a los ejercicios y actividades piadosas de los monjes (cfr. Guy, J., ob. cit., pp. 29-39).

¹⁵ ERASMO, DESIDERIO, *The Adages of Erasmus [Selected by William Barker]*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, p. 29. Cfr. Nelson, Eric, “Greek Nonsense in Moro’s *Utopia*”, en *The Historical Journal*, vol. 44, 4, 2001, pp. 903-904.

¹⁶ MORO, TOMÁS, *Carta a un Monje*, trad. ÁLVARO SILVA, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 97. El pasaje continúa haciendo ver que por ese afecto desordenado por lo propio se llega a preferir nuestros días de ayuno a los días comunes, o a nuestro santo como superior que los demás, etcétera.

De esta manera, en la respuesta que hace el Moro-personaje a Hitlodeo se ofrecen sólidas razones para mantener la propiedad en manos de los ciudadanos individuales y evitar la comunidad de bienes. Así, señala, que

- 1) No puede haber comodidades para todos cuando la gente deja de trabajar, ya que la confianza en que otros trabajarán por uno hace que las personas se dejen vencer por la pereza.
- 2) Si los hombres se mueven por necesidad, pero sin que puedan proteger jurídicamente lo que les es propio, de eso solo se seguirá un continuo derramamiento de sangre y caos, especialmente cuando se ha perdido el respeto por los magistrados y su autoridad.
- 3) No es posible concebir que exista la autoridad entre hombres que no se pueden distinguir entre sí bajo ningún respecto.
- 4) La abolición de la propiedad subvierte toda la nobleza, magnificencia, esplendor y majestad, que son los verdaderos ornamentos y gloria de cualquier bienestar común.
- 5) Cuando la virtud es colectiva, desaparecen el héroe y el santo.
- 6) No es efectivo que el cristianismo propenda a una propiedad común absoluta. Hay un claro fundamento cristiano al trabajo y a la propiedad de lo que se obtenga en su ejercicio. San Pablo sentencia: “si alguno no quiere trabajar, que no coma” (2 Tes. 3, 10).

Hay además constancia que en sus obras posteriores Moro escribió a favor de la propiedad privada. En su *A Dialogue of Comfort Against Tribulation* (1534) se discute acerca de si los ricos pueden alcanzar la salvación cristiana, y el personaje que representa a Moro (el tío Antonio) declara: “Pero, sobrino, es necesario que haya gente rica, pues, de otro modo, ¡por Dios!, habría más mendigos de los que hay y no habría quien pudiera aliviarles en su necesidad. Me parece que se puede afirmar que, si se juntara pasado mañana todo el dinero que existe en este país, se pusiera en un gran montón y se dividiera en partes iguales para cada uno, la situación sería el día siguiente peor que el día anterior. Supongo que, dividido por igual entre todos, los mejores quedarían poco mejor que un mendigo, por mucho que recibiera ahora no estaría muy por encima de un pobre; pero muchos de los ricos, si sus riquezas fueran solo en bienes muebles, estarían a salvo de ellas quizá el resto de sus vidas”.

A lo anterior, añade con especial realismo: “No sería posible vivir en este mundo si algunos hombres no proveyeran de medios de vida para muchos otros. Pues no todos pueden tener una barca propia, ni puede uno ser mercader sin mercancías; es necesario que exista todo esto. No todos poseen un arado. ¿Y qué sastre viviría si nadie pudiera encargarle una capa? ¿Quién podría ganarse la vida como albañil o como carpintero si nadie pudiera construir una iglesia o una casa? ¿Quiénes fabricarían todo tipo de telas si faltaran gentes ricas que las adquirieran? Mejor sería que quien solo tiene dos ducados los perdiera y se quedara sin nada,

que perdiera el rico, que le da trabajo semana tras semana, la mitad de su dinero, porque en ese caso se quedaría el pobre seguramente sin empleo. El capital del rico es la fuente de sustento del pobre”¹⁷.

VI. INELUDIBLE TENSIÓN ENTRE LO COMÚN Y LO PRIVADO

Vemos, en consecuencia, que la ambivalencia entre la preferencia por la organización económica sobre la base de la comunidad de bienes o sobre la apropiación privada de ellos, queda sin resolver en la misma obra de Moro y quizás haya sido esta la más genuina intención de su autor. Se trataría de exponer la tensión universal en el tiempo y en el espacio entre dos extremos: colectivismo e individualismo, en el que toda sociedad humana se debate para determinar la mejor manera de realizar sus aspiraciones de bien común y bien personal. Esta tensión nunca plenamente resuelta y que siempre está de uno u otro modo presente, es lo que le da permanencia y actualidad a una obra clásica.

Quizás en el trasfondo de este planteamiento esté una lucha intelectual más profunda que se está dando en el contexto histórico en el que se redacta la *Utopía* (1514-1520) y que podría decirse es el enfrentamiento entre dos visiones culturales: la griega y la romana. Moro se puso decididamente junto con Erasmo en la defensa de la enseñanza del griego, como lo demuestra su carta a la Universidad de Oxford de 1518, en la que ironiza respecto de un grupo de académicos que para denostar y ridiculizar a los que mostraban interés por el griego, se hacían llamar los “troyanos”, y asumían nombres como Príamo, Héctor y Paris¹⁸. De esta manera la visión de la justicia griega, más comunitaria, simpatizaría mejor con el talante del humanista inglés, que la justicia romana, más individualista, del “dar a cada uno lo suyo”¹⁹.

De esta manera, puede decirse que Moro es más comunitarista que colectivista, ya que el egoísmo individualista puede darse en los dos extremos de la tensión. En la primacía absoluta de la propiedad privada se manifestará en codicia y en acaparamiento de los bienes; mientras que, en la primacía de la propiedad común, cundirán la pereza, la negligencia y el desgano.

Sin duda este comunitarismo participativo es precursor de lo que hoy llamamos sociedad civil, así como del pensamiento social cristiano, según este, la propiedad privada debe compatibilizarse con la originaria comunidad de los bienes creados, o lo que el magisterio de la Iglesia católica

¹⁷ MORO, Tomás, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*, trad. Álvaro de Silva, Rialp, 2ª edic., Madrid, 1999, pp. 205-206.

¹⁸ Cfr. MORO, Tomás, *St. Thomas More: selected letters*, Elizabeth F. Rogers (edit), Yale University Press, 2ª edic., New Haven and London, 1967, p. 96.

¹⁹ En este sentido, NELSON, E., ob. cit., pp. 894 y ss.

ha dado en llamar primero la función social de la propiedad y luego el “destino universal de todos los bienes”.

El papa Francisco en su última Encíclica acerca del cuidado del medio ambiente ha vuelto a este tema: “El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una ‘regla de oro’ del comportamiento social y el ‘primer principio de todo el ordenamiento ético-social’. La tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada. San Juan Pablo II recordó con mucho énfasis esta doctrina, diciendo que ‘Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, *sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno*’. Son palabras densas y fuertes. Remarcó que ‘no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos’. Con toda claridad explicó que ‘la Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado’. Por lo tanto, afirmó que ‘no es conforme con el designio de Dios usar este don de modo tal que sus beneficios favorezcan solo a unos pocos’. Esto cuestiona seriamente los hábitos injustos de una parte de la humanidad”²⁰.

Este desafío está también planteado en Chile, donde se debate respecto de la protección de la propiedad privada y la necesidad de que haya una mejor distribución de los recursos y una disminución de la brecha entre ricos y pobres. No olvidemos que, según Moro, *Utopía está sub equatoris linea*, es decir, en nuestro hemisferio sur.

²⁰ *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, N° 93, disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consulta 20 de diciembre de 2016).

**UTOPIA MOREANA Y UTOPIA MARXISTA
EN EL PENSAMIENTO DEL FILÓSOFO
COLOMBIANO NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA***

HERNÁN OLANO GARCÍA

*Doctor en Derecho Canónico, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Director del Programa Común de Humanidades
Universidad de La Sabana, Colombia*

*Habéis de comprender que
en lo que afecte a la conciencia,
todo súbdito fiel y honrado
ha de respetar su propia conciencia y su alma.*
Tomás Moro, julio de 1535

*Si no fuera de izquierda, pensaría en
todo y para todo como Gómez Dávila.*
Gabriel García Márquez

I. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES LA UTOPIA?

Gracias al profesor y académico chileno Hernán Corral Talciani, la obra de santo Tomás Moro, el “hombre para todas las horas”, ha llegado desahonadamente hasta nuestros días, no obstante los esfuerzos, desde la época de Enrique VIII, para acallar a este buen cristiano a quien se quiso doblegar en su conciencia, pero se impuso su fe frente a la infamia del rey y sus ministros, quienes lo acusaron de corrupto, de escribir contra el sátiro monarca inglés y que supuestamente había “urgido y engañado a

* El presente artículo de revisión es una nueva aproximación del tema a cargo del autor, dentro del proyecto de investigación titulado: “Historia de las Instituciones-I”, que bajo la dirección del autor se realiza dentro del Grupo de Investigación en Derecho Público “Diego de Torres y Moyachoque, Cacique de Turmequé”, en la Universidad de La Sabana de Chía, Colombia, registro DIN-HUM-052/2015.

este para que escribiera un libro en defensa de los sacramentos” (Corral: 2014, 41).

Sirva este escrito para referirnos a la ejemplar y maravillosa existencia del humanista renacentista, que culminó ante el verdugo del régimen inglés: el que iba a ejecutar a Moro le pidió perdón de rodillas, como era costumbre, y Lord Moro le dijo: *¡Ánimo hombre, no tengas miedo a cumplir con tu oficio. Mi cuello es muy corto. Ándate, pues, con tiento y no des de lado, para que quede a salvo tu honradez!* El yerno de Moro, William Roper, resumió la muerte del jurista y politólogo “con una frase hermosamente sencilla: ‘Así pasó Sir Tomás Moro de este mundo a Dios’”. Prefirió como Sócrates padecer la injusticia, antes que cometerla. El auténtico daño proviene de esto último y no de lo primero. Así lo había comprendido y declarado Moro a su hija Margaret ya durante su prisión: “Bien sé que, aun si llegaran a hacer una ley para hacerme daño, esa ley nunca podría ser justa, pero espero que Dios me mantenga en aquella gracia, a saber, que, en lo que se refiere a mi deber a mi Príncipe, ningún hombre me hará daño a no ser que se me haga una injusticia, y entonces, como ya te dije, esto es como un enigma: un caso en que un hombre puede perder su cabeza sin sufrir ningún daño” (Corral: 2014, 97).

En su vida simple de servidor público también hay una amplia dedicación intelectual; le correspondió vivir en una época llena de interrogantes, enigmas, desconciertos y hondas transformaciones, maravillosas conquistas y un sinnúmero de conflictos, que sin embargo vivió de forma serena y silente, aunque su testimonio de esperanza estaba “en la clemencia de Dios y su falta de animosidad contra sus jueces en la Tierra” (Corral: 2014, 93).

Su buen humor lo conservó hasta llegar al cadalso, pues, un 6 de julio de 1535, antes de las 9 de la mañana, fue sacado de su celda y conducido por unos 280 metros hasta Tower Hill donde estaba ubicado el patíbulo. Viendo no muy sólida la escalera, le dijo a uno de los alguaciles: *Le ruego que me ayude a subirla sano y salvo, que para bajarla yo me las arreglo solo.* Ahí culminó la existencia de Moro, quien fuera el canciller de Enrique VIII, el que ordenó ahorcarlo, despanzurrarlo y descuartizarlo, aunque luego, con la connivencia del tribunal corrupto, solo se ordenó decapitarlo; al llegar a su conocimiento esa conmutación de la pena, Moro expresó: *¡Dios guarde a mis amigos del perdón del Rey!*

Era tal su serenidad y presencia de ánimo que incluso el día anterior a su ejecución escribió una carta a su hija Margarita, en donde saluda a todos y cada uno de los habitantes de su casa, les envía su bendición paterna y les pide que recen por él; le envía su pañuelo a su hija Cecilia; le pide a Margarita que le solicite a su otra hija, Elizabeth, esposa de William Daunce, un cuadro que le fue entregado a Moro por Lady Coniers y que tiene el nombre de esa mujer en la parte de atrás, se lo remitan para que ella lo guarde de recuerdo. Le recalca a su hija que sea buena con sus doncellas; le pide enviar a su hija adoptiva Clemencia, su pizarra

con algoritmos y da otras indicaciones que no pareciera fueran de alguien agobiado sino marcado y acompañado por Dios.

Moro es “el más grande de los ingleses” según Chesterton, quien también dijo que “la cabeza de Moro era como un diamante que un tirano arrojó a una zanja porque no pudo romperla”. Por eso, Moro era un hombre que, en el mundo griego o romano, habría tenido por derecho propio el título de sabio.

Su Santidad Pío XI en 1935, consideró que Moro era digno de ser llevado al santoral y lo canonizó junto con el cardenal John Fisher.

Su obra más importante en materia política fue la *Utopía*, voz griega que significa *No hay tal lugar*, en la que “fustiga los vicios que padecía Inglaterra, censurando la aplicación de la pena de muerte como castigo del hurto, la excesiva renta de la tierra, la escasez y carestía de materias primas como la lana, que dificulta el trabajo de los artesanos, el alto precio de la vida, el libertinaje y la codicia” (Albendea: 1994, 49).

El plan fundamental de la obra, que incluso fue recomendada por Marx y Engels, se basó en los viajes de Américo Vespucio; luego, en el texto, el viajero imaginario Hitlodeo describe la ciudad de Amauroto situada en el centro de la isla de los utópicos, regida por su epónimo rey Utopo. Todo está lleno de irrealidad: el río que cruza Amauroto se llama Anhidro (“sin agua”) y el jefe supremo de esa ciudad era el Ademo, “el sin pueblo”.

En el libro primero se hace una muy marcada crítica a Inglaterra, atacando el autor el despotismo de las monarquías, el servilismo de los integrantes de la corte real, la venalidad de los cargos públicos, la obsesión de las conquistas, el lujo y la injusticia, tanto de monjes como de los nobles.

En la segunda parte de la *Utopía*, se describe una isla; su síntesis es la siguiente:

- El gobierno representativo de la isla se reúne a deliberar acerca de los negocios públicos cada tres días, y jamás discute una proposición el mismo día de ser presentada, pues estiman los utopienses que entre la presentación y la discusión debe mediar tiempo suficiente para la consideración del negocio.
- El régimen social y económico se basa en la obligatoriedad del trabajo, que está tan bien ordenado que todos los habitantes lo tienen, laborando durante una jornada diaria de seis horas, repartida en dos períodos de tres horas, con un amplio margen de descanso, quedando tiempo libre a cada quien para el cultivo del espíritu y la vida familiar.
- En *Utopía* reina la comunidad de bienes.
- Está abolido el dinero, basándose la economía en el trueque; el oro y la plata no son considerados metales preciosos, sino que son despreciados y utilizados en la fabricación de vasijas destinadas a usos más sórdidos o para hacer cadenas, anillos y diademas que llevan los reos en tanta mayor cantidad cuanto más infamante su delito.

- La familia es una institución sagrada, y se practica la monogamia, siendo el matrimonio indisoluble, excepto en caso de adulterio.
- La mayor parte de los utopienses reconoce la existencia de un Dios creador, llamado Mitra, pero a nadie se le impone esa creencia, pues nadie debe ser molestado en razón de su religión.
- Las comidas se sirven en comedores comunales, ocupando en ellos los ancianos los lugares preferentes, mientras que los enfermos son atendidos en amplios edificios; cuando alguno de ellos se agrava, los sacerdotes y magistrados los preparan para la muerte, no constituyendo esto motivo de llanto sino de alegría, pues en adelante gozarán de la felicidad ultraterrena.
- Mientras la pauta ético-social de *Utopía* no se haya generalizado, sus postulados no podrán aplicarse íntegramente a un mundo que no ha acogido todavía su sabia regulación.
- Nadie es inscrito obligatoriamente en la milicia.
- No pueden eludirse responsabilidades del poder, y ha de procurarse que aquello que no pudiera el gobernante convertir en absolutamente bueno, fuera en todo caso lo menos malo posible.

En desarrollo de estas características, surgió el movimiento político que buscaba crear nacionalidades vigorosas mediante un Estado poderoso que concentrara la autoridad en las manos del rey y en beneficio de la libertad individual, con el fin de romper el cerco de las limitaciones feudales, así como los privilegios de la nobleza y los señoríos que no permitían el desarrollo de las comunidades humanas más amplias y promisorias.

A medida que esta tendencia se fortaleció en su empeño de conquistar, con tenacidad penetrante, la voluntad popular, los que hoy son los principales países de Europa comenzaron a unificarse económica y políticamente. Regiones aisladas, dominios feudales y ciudades que en el largo período medieval habían vivido en forma separada su propia vida, resolvieron unirse en sendos espacios territoriales de apreciable extensión.

A la vez en los pueblos de cada territorio, que sería la base para la formación de las futuras nacionalidades, se suplantaron los dialectos por el correspondiente idioma común y con este poderoso factor aglutinante se dio inicio a la formación de la respectiva cultura nacional.

Tomás Moro es un ejemplo conmovedor de amor a la vida y de valor ante la muerte, así como de amor y lealtad a Dios, a la Iglesia, a su patria, a su familia y a sus allegados. Un hombre bueno que vivió por la verdad, el bien y la vida.

Utopía es la descripción de una sociedad perfecta. Incluso Marx y Engels estudiaron el libro buscando sostener con él una corriente histórica y doctrinal del socialismo. Pero lo que sí es cierto es que Moro es considerado con su obra un precursor de las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*. La importancia de la clase emergente, unida a la fuerza de las nuevas ideas, hizo necesaria la creación de un centro de

autoridad y poder con capacidad suficiente para garantizar el orden público, hacer cumplir los contratos y mantener la seguridad de las personas, principalmente la de quienes se dedicaban al comercio interno y externo.

II. EL MARXISMO

Marx elaboró una teoría del materialismo dialéctico, que no fue escrita sino muchos años después de expuesta y que se concretaba en seis etapas en el campo económico y que se resumen en los siguientes puntos (Olano V., C.A. y Olano G., H.A., 2000: pp. 247-250):

- a) La conversión de la propiedad privada de los instrumentos y medios de producción en propiedad colectiva, principalmente bajo las formas típicas de propiedad del Estado y propiedad cooperativa.
- b) La nacionalización de los principales medios de producción y cambio, con la finalidad, según los apologistas del sistema, de suprimir la contradicción existente entre el carácter social de la producción y la forma privada de aprobación.
- c) El desarrollo planificado de la economía, sometiéndose a una dirección centralizada y partir de planes quinquenales, cuya principal razón es lograr que se guarden las debidas proporciones entre la producción y el consumo.
- d) El aumento de la productividad al más alto grado, para ello se debe contar con abundantes reservas materiales, financieras y mano de obra como clave esencial para el desarrollo general y acelerado de un país.
- e) El incremento a gran escala de las fuerzas productivas para la creación material y técnica del socialismo.
- f) La dictadura del proletariado como postulado incontrovertible para el paso del capitalismo al socialismo.
- g) La remuneración por trabajar o por haber trabajado, como fuente única de ingresos monetarios para los ciudadanos y cuyo monto se fije según la cantidad y la calidad del trabajo cumplido.

Marx creía erróneamente que el capitalismo dependía de una reducción progresiva de los niveles de vida del trabajador, pero, con vigoroso realismo (Sabine, 1963: p. 571), "pintó las condiciones reales de trabajo y, al hacerlo, describió al capitalismo no regulado como un parásito que devora la sustancia humana de la sociedad". Esas consideraciones, que de primera mano conoció en Europa Gómez Dávila, generaron el que a esta ideología la tomara como base para expresar sus críticas al materialismo histórico, donde la materia comanda al espíritu y desvirtúa al ser humano como *homo sapiens*, para dejarlo como un simple *homo faber*.

Sintetizando al máximo, lo que buscaba esta ideología se puede resumir así: *el hombre es un simple eslabón de un proceso evolutivo natural*,

constituye un objeto más de la naturaleza, al igual que ocurre con los animales. Por el trabajo llega a dominar la naturaleza poniéndola a su servicio. Es así como se convierte en sujeto y su ser animal se eleva a la dignidad de persona (González Navarro, 1992: p. 45).

Nicolás Gómez Dávila, el gran pensador y filósofo colombiano, fue un crítico acérrimo del marxismo. A lo largo de su obra lo castigó, y me he dado a la tarea de recopilar su pensamiento, basado en los “Escolios a un texto implícito”.

Aunque Gómez Dávila lo anticipó, con mucha más autoridad, el Santo Juan Pablo II en la encíclica *Centessimus annus*, expresó: *La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el tercer mundo, así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados (...). Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque a priori considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado.*

Sin embargo, la encíclica también advierte con claridad que la lucha contra el capitalismo exacerbado no es el socialismo, porque este, en últimas, es un capitalismo de Estado.

Por esa razón, analizaré algunos aspectos relativos al marxismo y al comunismo en la visión gomezdaviliana tanto en su texto “Notas” como en 71 de sus escolios, escogidos de su obra seleccionada, lo que nos servirá como acercamiento y método de interpretación de otras disposiciones de corte marxista insertas en la Constitución Política de Colombia, como las que se aparecen en diez puntos fundamentales dentro del capítulo “Proletarios y Comunistas” del “Manifiesto” y, de los cuales *ad pedem litterae* unas se cumplen como el sistema de banca central, o el sistema de tributación, o la educación pública gratuita y otras se apartan en nuestra Constitución de 1991, como se aprecia a continuación:

... en los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en todas partes las siguientes medidas:

1. *Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado.*
2. *Fuerte impuesto progresivo.*
3. *Abolición del derecho de herencia.*
4. *Confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y sediciosos.*
5. *Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.*
6. *Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.*

7. *Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general.*

8. *Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.*

9. *Combinación de la agricultura y de la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la oposición entre la ciudad y el campo.*

10. *Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de estos en las fábricas tal como se practica hoy; régimen de educación combinado con la producción material, etc., etc.* (Marx y Engels, 1965: p. 59).

Recordemos que *el marxismo originario planteaba una revolución mundial*, similar a lo que se quería con la ruptura del régimen vigente con la adopción de la “Séptima Papeleta” y la elección de la Asamblea Nacional Constituyente con participación del pueblo, de ahí la analogía según la cual *la clase obrera era la portadora de la misión revolucionaria de aniquilar el mundo burgués* (Rodríguez Iturbe, 2007: p. 310), y, creía como Hegel, que el curso de la historia es inevitable y racional donde los hombres lucharán en favor de aquello que deben desear y que deben crear (Sabine, 1963: p. 571).

Según Gómez Dávila, *Tanto capitalismo y comunismo, como sus formas híbridas, vergonzantes, o larvadas, tienden, por caminos distintos, hacia una meta semejante. Sus partidarios proponen técnicas disímiles, pero acatan los mismos valores. Las soluciones las dividen; las ambiciones los hermanan. Métodos rivales para la consecución de un fin idéntico. Maquinarias diversas al servicio del igual empeño* (Gómez Dávila, *Notas*, 2002: p. 56).

El marxismo tuvo un primer paso con *El manifiesto del partido comunista* (Marx y Engels, 1965), un encargo de la Liga de los comunistas que encomendaron a Marx y a Engels, luego del congreso celebrado en Londres en 1847, la redacción en alemán de los principios detallados del comunismo en ese documento, *a la vez teórico y práctico* (Marx y Engels, 1965: p. 5), que después de haber sido publicado en Inglaterra entre diciembre de 1847 y enero de 1848, fue traducido por Miss Helen MacFarlane, editado luego en Francia para la revolución del 24 de febrero de 1848, a continuación en Alemania en 1848, y luego fue apareciendo poco a poco en otros idiomas, como el inglés, francés, italiano, flamenco, danés y ruso. En 1850 la revista *Red Republican*, editada por George Julian Harne, publicó en Londres la primera edición inglesa.

Precisamente, como lo expresan sus autores en el prefacio a la edición alemana de 1872, ya en 1871 había habido al menos tres traducciones diferentes en Norteamérica, una de ellas en *Le Socialiste* de Nueva York, otra en la revista *Woodhull and Claflin's Weekly*; más tarde en Londres se publicaría una edición en polaco y una en ruso editada en Ginebra, ya que la primera edición rusa solo apareció en 1869, traducido por Bakunin en la imprenta del *Kólokól* de Herzen; la segunda también vio la luz en

Ginebra en 1882 gracias a Vera Zasúlich y traducida por G. Plejánov. La segunda traducción polaca apareció en 1882 también en Ginebra, bajo el título *Manifest Komunistyczny*. Una segunda edición danesa se publicó en *Socialdemokratisk Bibliothek*, en Copenhague en 1885 y un año más tarde apareció la versión española en *El Socialista* de Madrid. Los mismos autores en el prefacio a la primera edición rusa de 1882, expresaron: *En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer al Occidente tan solo una curiosidad literaria. Hoy semejante concepto sería imposible* (Marx y Engels, 1965: p. 8).

El mismo Engels, ya fallecido Marx, en el prefacio a la edición inglesa de 1888, expresaba que cuando su texto fue escrito, no pudo titularse Manifiesto Socialista, ya que *en 1847 se llamaban socialistas, por una parte, todos los adeptos de los diferentes sistemas utópicos: los owenistas en Inglaterra y los fourieristas en Francia, reducidos ya a meras sectas y en proceso de extinción paulatina; de otra parte, toda suerte de curanderos sociales que prometían suprimir, con sus diferentes emplastos, las lacras sociales sin dañar al capital ni a la ganancia.*

En ambos casos, gentes que se hallaban fuera del movimiento obrero y que buscaban apoyo más bien en las clases “instruidas”. En cambio, la parte de la clase obrera que había llegado al convencimiento de la insuficiencia de las simples revoluciones políticas y proclamaba la necesidad de una transformación fundamental de toda la sociedad, se llamaba entonces comunista. Era un comunismo rudimentario y tosco, puramente instintivo; sin embargo, supo percibir lo más importante y se mostró suficientemente fuerte en la clase obrera para producir el comunismo utópico de Cabet en Francia y el de Weitling en Alemania.

Así, el socialismo en 1847, era un movimiento de la clase burguesa, y el comunismo lo era de la clase obrera. El socialismo era, al menos en el continente, cosa “respetable”; el comunismo, todo lo contrario (Marx y Engels, 1965: pp. 16-17).

Estas ideas pueden resumirse en tres aspectos que concuerdan con los propios Marx y Engels y que nos recuerda el profesor mexicano Juan Pablo Pampillo Baliño: *a) su método materialista, según el cual la economía es la estructura condicionante de toda actividad humana superestructural, en la cual se incluye el derecho; b) su método dialéctico, a partir del cual los fenómenos económicos y sociales son vistos por el prisma del antagonismo de los contrarios, y c) su materialismo histórico, que sostiene que “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”* (Pampillo, 2008, p. 263).

III. GÓMEZ DÁVILA Y SU CRÍTICA AL MARXISMO

El “Manifiesto”, bajo el grito de “¡Proletarios de todos los países, uníos!”, buscaba desarrollar siete principios del partido comunista: (i) derrocamiento

de la burguesía y conquista del poder por el proletariado; (ii) abolición de la propiedad privada; (iii) supresión de las libertades burguesas; (iv) supresión de la familia como institución educativa; (v) abolición de la nación; (vi) supresión de la religión y de la moral; y (vii) abolición de las clases; los que, a mi juicio, hicieron que don Nicolás Gómez Dávila, como propietario de la Hacienda “Canoas-Gómez” en Soacha, y como parte de la “nobleza feudal” del altiplano cundiboyacense y del Valle de Upar, vio que estos principios lo afectaban, pues la expropiación, que para Sternberger representa “la otra cara de la acumulación primitiva” (Sternberger, 2001: p. 155), sobresaltaron de tal forma a este hidalgo bogotano, Nicolás Gómez Dávila, que en “Notas”, en “De Iure” y, lógicamente en sus “Escolios”, tenía que emitir su juicio duro y maduro acerca del marxismo, a partir del análisis del pensamiento gomezdaviliano acerca de la política, las ideologías y revoluciones y el marxismo y comunismo, expresando que la tercera etapa de las conquistas democráticas, después de acabar con el derecho divino de los reyes y continuar con la soberanía que se concede al Estado, es el establecimiento de una sociedad comunista, a la que me referiré más adelante.

En una de sus obras, el más prestante de todos los filósofos colombianos, Nicolás Gómez Dávila, “el pastor de libélulas” (Gómez Dávila, *Notas*, 2002: pp. 57-58), agrega algunos aspectos respecto de la ideología del capitalismo y el ideal comunista, que en últimas aplican un mismo sistema de normas, y su litigio se limita a debatir la función de determinadas estructuras jurídicas, agregando que *Ideologías burguesas e ideologías del proletariado son, en distintos momentos, y para distintas clases sociales, portaestandartes rivales de una misma esperanza. Todas se proclaman voz impersonal de la misma promesa.*

Gómez Dávila se proclamaba como un reaccionario, pero creyente; por tal razón, no compartía la ideología comunista ni las tesis de Marx a quien criticó ampliamente en sus escolios.

Tal vez no hay filósofo que no haya fijado una posición tan radical contra Marx, el marxismo, los marxistas y el absolutismo dialéctico unido a la dictadura del proletariado, pronosticando Gómez Dávila la caída del sistema que tanto le agobiaba, por la nulidad de las ideas que lo alimentaban.

Sin embargo, el protoeconomista Antonio García, fundador del Instituto de Ciencias Económicas, hoy Facultad del ramo en la Universidad Nacional de Colombia y asesor permanente de Jorge Eliécer Gaitán, criticó abiertamente el denominado “marxismo soviético” en una de sus obras (García, 2006), en los siguientes términos: *La aplicación de su propio método marxista, no le sirvió mucho a Marx para probar la consistencia de él en el campo de la sociología y de la historia, por el hecho de que su obra monumental “El Capital”, es una construcción económica y un análisis muy riguroso de los fenómenos del mercado capitalista, pero en la que debe adoptar, obviamente, una perspectiva económica. No hay que olvidar que Marx*

no quiso elaborar solamente un método, sino una concepción completa y acabada del mundo, sentado como piso del sistema la unidad indisoluble entre el método y la concepción del mundo, entre el instrumento y los resultados de su aplicación. En esto Marx obraba como un combatiente, pero no como un consecuente dialéctico; tomaba partido por la acción y no por la congruencia teórica de su propia obra, en los dilatados campos de la filosofía y de la ciencia social. Lenin dijo, más tarde, algo que es un concepto clave en la comprensión de toda la teoría marxista, como teoría filosófica, económica, política y social: es siempre más importante hacer una revolución que escribir sobre ella (o que examinarla críticamente) (García, 2006: pp. 61-62).

Y es que El capitalismo no se estima ideología burguesa, sino construcción de la razón humana; el comunismo no se declara ideología de clase, sino porque afirma que el proletariado es delegado único de la humanidad. Si el comunismo denuncia la estafa burguesa, y el capitalismo el engaño comunista, ambos son mutantes históricos del principio democrático, ambos ansían una sociedad donde el hombre se halle, en fin, señor de un destino (Gómez Dávila, Notas, 2002: p. 58).

El mismo Lenin, desde el interior del movimiento, también criticó así otros aspectos de la crisis interior del marxismo (García, 2006: pp. 98-100): “1.a) a que sus enemigos (“el liberalismo, interiormente podrido, que intenta revivir... ante el triunfo teórico del marxismo”) se cubren con el manto marxista y, por consiguiente, lo deforman a su imagen y semejanza. 1.b) a que la lucha lo ha llevado a exagerar la cara negativa del capitalismo y de sus crisis (la teoría del pesimismo catastrófico de Eugene Varga) y a radicalizar las tesis atinente a la ley de la concentración capitalista, por ejemplo; 2.c) a que frecuentemente su aprendizaje se ha hecho “de un modo unilateral y deforme”, mediante unas cuantas consignas o soluciones ajustadas a problemas tácticos (sin comprender el criterio de esas consignas o soluciones limitadas por la envoltura histórica de una circunstancia); 3.d) a la influencia de la filosofía burguesa, en sus múltiples tendencias idealistas, acerca del marxismo (que Lenin explica no como simple contagio ideológico, sino como efecto de la incorporación de la pequeña burguesía a la causa del proletariado, con sus conceptos, sus prejuicios y sus ideales. Aun cuando Lenin no logró, ni podía lograr, reivindicar el método dialéctico en el materialismo histórico –ya que él no estaba frente a Marx como Marx frente a Hegel– sí fue capaz de realizar dos proezas, una teórica y otra histórica: la de haber elaborado la primera explicación doctrinaria del imperialismo y enunciado la ley del desarrollo desigual (que enmendaba críticamente la interpretación grosera de que el desarrollo del capitalismo era igual en todas partes) y la de haber dirigido la revolución rusa de 1917. En Lenin se funden –en la más afortunada síntesis– las mejores tradiciones ideológicas del pensamiento dialéctico y las mejores tradiciones en la lucha revolucionaria del proletariado. La agilidad y flexibilidad de su pensamiento quedan muchas

veces ocultos por las formas polémicas y agresivas que emplea; pero no podemos juzgarle por su fraseología sino por su espíritu, por su manera formal de expresarse, sino por lo que su pensamiento representa como expresión trascendental de inquietudes, ideas y conflictos del hombre contemporáneo”.

A esto Gómez Dávila llega a agregar que *la sociología burguesa no alcanza la penetración de las tesis marxistas. Las vagas genealogías con las que se satisface no se comparan a la identificación precisa que el marxismo define. El rigor del sistema marxista lo precave de equívocos; espejo de la verdad, podría decirse que basta invertirlo, para no errar* (Gómez Dávila, *Notas*, 2002: pp. 59-60).

Así, García, ese destacado socialista colombiano, ratifica con sus apreciaciones nuestra inclusión de las críticas gomezdavilianas a Marx, quien también se equivocó en otras importantes materias como la historia, no obstante su frase “los hombres hacen su propia historia”, la que hizo él de otros y para otros estaba equivocada, lo que, en un tiempo más reciente, lo ratifica el escritor William Ospina, el que, en uno de sus recientes libros (Ospina, 2010) expresa que en 1858, con el encargo de escribir una nota biográfica concerniente a Simón Bolívar para *The New American Cyclopedia*, prodigó “de un modo misterioso” toda clase de descalificaciones por los trabajos y los días de nuestro Libertador y, *leer esto todavía causa perplejidad: no parece posible entender que un investigador se hubiera empeñado en acumular de tal manera argumentos falsos o inexactos para condenar a un personaje histórico. Lo curioso es que Marx no descuidó los detalles, averiguó los hechos y hasta cierto punto estudió las circunstancias, pero todo su texto está concebido para mostrar a Bolívar como un ejemplo incontrastable de cobardía, oportunismo y malignidad.*

El autor de *En busca de Bolívar* señala además (Ospina, 2010: pp. 158-159) que: *Pasadas casi tres décadas desde la muerte de Bolívar, ya se necesitaba voluntad para equivocarse tanto sobre hechos históricos barto reconocidos en su tiempo. Marx espigó entre los datos accesibles aquellos que sirvieran para condenar a Bolívar, y, lo que es aún más raro, no encontró un solo mérito digno de ser mencionado en la vida de este guerrero y estadista cuya cultura, cuyo valor, cuyo compromiso y cuyas victorias la posteridad no se atreve a negar.*

Y puntualiza su crítica a los dolosos errores de Marx, así: *No concedió, por ejemplo, la menor importancia al hecho de que cinco naciones hubiesen obtenido su independencia gracias sobre todo a la obstinación y al genio político de Bolívar; no valoró que una de las primeras luchas históricas contra el colonialismo se hubiera librado y ganado en tierras latinoamericanas; que pueblos postrados por el despotismo y sometidos por la arbitrariedad se hubieran alzado del polvo y hubieran afirmado su dignidad y su orgullo contra una dominación tres veces secular. Marx prefirió ignorar todo eso y ver solo torpeza, pequeñez y perfidia en los entresijos de aquella existencia.*

El hecho era curioso, y el propio editor de la enciclopedia, Mr. Dana, le reclamó a Marx en su tiempo el haber incurrido en excesos reprochables en el tomo mismo en que redactó su artículo, haber perdido el sentido de la objetividad, haber convertido un artículo académico en una invectiva política y en una apasionada descalificación moral.

En *Notas* (Gómez Dávila, *Notas*, 2002), la primera de las obras de Nicolás Gómez Dávila, este incluye el más extenso de sus capítulos en prosa, el que precisamente corresponde a la evolución de la democracia hasta llegar a la sociedad comunista, donde hace especial referencia al *Manifiesto*, expresando que su esquema clásico no requiere rectificación alguna, ya que *la burguesía procrea el proletariado que la suprime* (Gómez Dávila, *Notas*, 2002: p. 82).

Las primeras líneas, agresivas e irónicas del *Manifiesto*, se basan en el espectro que obsesiona a Europa: el espectro del comunismo, que apoyaba “en todas partes cualquier movimiento revolucionario contra el Estado social y político existente” (Chevalier, 1979: p. 272) y se basaba en cuatro partes. La primera Burgueses y Proletarios se refiere a la filosofía de la historia. La segunda Proletaria y comunista, explica la posición de estos con relación al conjunto de los proletarios y rechaza los reproches que les lanza la burguesía.

Una tercera parte es la de Literatura socialista y comunista y le pasa revista a las formas del movimiento social de la época, resumido en formas reaccionarias o feudales, pequeñoburguesas, conservadores o burguesas y crítico-utópicas. Y la cuarta parte precisa la posición de los comunistas frente a los partidos de la oposición, todo de lo que se vale Gómez Dávila para sus sarcásticos comentarios.

En otro escrito distinto a sus Escolios y a *Notas* (Gómez Dávila, *De Iure*, 1988: p. 81), dijo: *Los exégetas del sistema, como únicos confidentes de la historia, descifran su curso con tanta certeza que solo juzgan legítima la necesidad que profetizan, que aprueban, y que perpetran. Solo es partera de la historia la violencia que ejercen; si triunfa una violencia ajena, nadie invoca mejor los derechos mutilados y la conciencia escarnecida.*

Basta que la historia se rebele contra sus vaticinios, para que el absolutismo dialéctico apele, contra la historia insumisa, a la distinción jurídica entre la vigencia de facto y la validez de derecho. La fuerza es la justificación que la teoría explícitamente admite, pero la que calladamente abraza no es otra que el fuero teológico de un dios que germina en la historia. El absolutismo dialéctico es la más reciente peripecia de la vieja teodicea. Subrepticias manos titánicas raptan el cetro fulmíneo de Júpiter adormecido. Jurídicamente, la doctrina es incoherente, y nula.

Ahora sí apreciamos uno a uno sus 72 escolios en contra del marxismo y de sus desviaciones, cada uno de ellos con la correspondiente página de donde se extractó correspondientes a su obra sin índice de materias, ni alfabético, ni de contenido (Gómez Dávila, *Escolios a un Texto Implícito – Selección*, 2002):

- “Sociedad sin clases” es aquella donde no hay aristocracia, ni pueblo. Donde solo circula el burgués, p. 282.
- A la inversa del arcángel bíblico, los arcángeles marxistas impiden que el hombre se evada de sus paraísos, p. 68.
- Al intelectual indignado por el “emburguesamiento del proletariado”, nunca se le ocurre renunciar a aquellas cosas cuyo disfrute por el proletariado horripila como prueba de emburguesamiento, p. 231.
- Ante el hombre inteligente que se vuelve marxista sentimos lo mismo que el incrédulo ante la niña bonita que entra al convento, p. 119.
- Ante el marxismo hay dos actitudes igualmente erróneas: desdeñar lo que enseña, creer lo que promete, p. 449.
- Comparadas a la estructura sofisticada de todo hecho histórico, las generalizaciones del marxismo son de una ingenuidad enternecedora, p. 472.
- Comprendo el comunismo que es protesta, pero no el que es esperanza, p. 255.
- Con la industrialización de la sociedad comunista culmina la hegemonía burguesa. La burguesía no es tanto una clase social como el *ethos* de la sociedad industrial misma, p. 96.
- Criticar al burgués recibe doble aplauso: el del marxista, que nos juzga inteligentes porque corroboramos sus prejuicios; el del burgués, que nos juzga acertados porque piensa en su vecino, p. 48.
- Divisa para el joven izquierdista: revolución y coño, p. 192.
- Donde el comunismo triunfa, el silencio cae con ruido de trampa que se cierra, p. 438.
- Dos seres inspiran hoy particular conmiseración: el político burgués que la historia pacientemente acorralla y el filósofo marxista que la historia pacientemente refuta, p. 82.
- El ateísmo democrático no disputa la existencia de Dios, sino su identidad, p. 338.
- El comunismo fue vocación, hoy es carrera, p. 90.
- El comunista odia al capitalismo con el complejo de Edipo. El reaccionario lo mira tan solo con xenofobia, p. 69.
- El diálogo entre comunistas y católicos se ha vuelto posible desde que los comunistas falsifican a Marx y los católicos a Cristo, p. 88.
- El emburguesamiento de las sociedades comunistas es, irónicamente, la postrer esperanza del hombre moderno, p. 450.
- El emburguesamiento del proletariado se originó en su conversión al evangelio industrial que el socialismo predica, p. 300.
- El entusiasmo, en los regímenes de izquierda, es un producto sintético elaborado por la policía, p. 266.
- El fervor con el que el marxista invoca a la sociedad futura sería conmovedor si los ritos invocatorios fuesen menos sangrientos, p. 242.
- El izquierdismo congénito es enfermedad que se cura en clima comunista, p. 392.

- El izquierdista emula al devoto que sigue venerando la reliquia después de comprobar la impostura del milagro, p. 282.
- El izquierdista occidental admite que su generación no construirá la sociedad perfecta, pero confía en una generación futura. Su inteligencia descubre su impotencia personal, pero su izquierdismo le impide descubrir la impotencia del hombre, p. 190.
- El izquierdista se niega obviamente a entender que las conclusiones del pensamiento burgués son los principios del pensamiento de izquierda, p. 362.
- El izquierdista, como el polemista de antaño, cree refutar una opinión acusando de inmoralidad al opinante, p. 225.
- El lector contemporáneo sonríe cuando el cronista medieval habla de “paladines romanos”, pero se queda serio cuando el marxista diserta sobre la “burguesía griega” o el “feudalismo americano”, p. 188.
- El marxismo anuncia que reemplazará con la administración de los bienes el gobierno de las personas. Desgraciadamente el marxismo enseña que el gobierno de las personas consiste en la administración de los bienes, p. 124.
- El marxismo solo descansará cuando transforme campesinos y obreros en oficinistas pequeñoburgueses, p. 89.
- El marxista comienza a incomodarse porque ya lo miran con más curiosidad que susto, p. 347.
- El marxista llama “verdad de clase” la que su clase le impide entender, p. 274.
- El marxista no cree posible condenar sin adulterar lo que condena, p. 90.
- El marxista no duda de la perversidad de su adversario. El reaccionario meramente sospecha que el suyo es estúpido, p. 163.
- El militante comunista antes de su victoria merece el mayor respeto. Después no es más que un burgués atareado, p. 28.
- El proletariado surge cuando el pueblo se convierte en una clase que adopta los valores de la burguesía sin poseer bienes burgueses, p. 109.
- El proletariado tiene hacia la vida burguesa, como los cuerpos hacia el centro de la tierra, p. 188.
- El socialismo nació como nostalgia de la integración social destruida por el atomismo burgués. Pero no entendió que la integración social no es compactación totalitaria de individuos, sino totalidad sistemática de una jerarquía, p. 320.
- El socialismo se vale de la codicia y la miseria; el capitalismo se vale de la codicia y de los vicios, p. 392.
- En la nueva izquierda militan hoy los reaccionarios desorientados y desvalidos, p. 240.
- En las ciencias humanas abundan problemas ininteligibles por naturaleza tanto al profesor norteamericano como al intelectual marxista, p. 465.

- La adhesión al comunismo es el rito que permite al intelectual burgués exorcizar su mala conciencia sin abjurar su burguesía, p. 68.
- La mente del marxista se fosiliza con el tiempo; la del izquierdista se vuelve esponjosa y blanda, p. 417.
- La sociedad capitalista se enriqueció acoplando la ignorancia de un empresario astuto, que dirige, a la ciencia de un técnico estulto, que realiza. El socialismo pretende enriquecerse confiando la dirección al técnico, p. 195.
- La sociedad moderna se envilece tan aprisa que cada nueva mañana contemplamos con nostalgia al adversario de ayer. Los marxistas ya comienzan a parecernos los últimos aristócratas de Occidente, p. 182.
- La tentación del comunista es la libertad del espíritu, p. 48.
- Las tesis que el marxista “refuta” resucitan intactas a su espalda, p. 429.
- Llámase comunista al que lucha para que el Estado le asegure una existencia burguesa, p. 234.
- Llámase socialista la economía que monta laboriosamente los mecanismos espontáneos del capitalismo, p. 155.
- Los Evangelios y el Manifiesto comunista palidecen; el futuro del mundo está en poder de la Coca-Cola y la pornografía, p. 477.
- Los marxistas definen económicamente a la burguesía para ocultarnos que pertenecemos a ella, p. 28.
- Los nombres de los izquierdistas celebres acaban de adjetivos insultantes en boca de los izquierdistas, p. 194.
- Los problemas del país “subdesarrollado” son el pretexto favorito del escapismo izquierdista. Carente de mercancía nueva para ofrecer en el mercado europeo, el intelectual de izquierda vende en el tercer mundo sus saldos desteñidos, p. 186.
- Los problemas del siglo XIX preocupan tanto al izquierdista que los del siglo XX no lo ocupan.
Los problemas que planteaba la industrialización de la sociedad le impide ver los que plantea la sociedad industrializada, p. 112.
- Los reaccionarios somos infortunados: las izquierdas nos roban ideas y las derechas vocabulario, p. 353.
- Marx gana batallas, pero Malthus gana la guerra, p. 60.
- Marx ha sido el único marxista que el marxismo no abobó, p. 264.
- Marxismo y psicoanálisis han sido los dos cepos de la inteligencia moderna, p. 449.
- Más que de marxistas apóstatas, nuestro tiempo está lleno de marxistas cansados, p. 82.
- Más que una estrategia ideológica la izquierda es una táctica lexicográfica, p. 252.
- Nada más fácil que culpar la historia rusa de los pecados del marxismo. El socialismo sigue siendo la filosofía de la culpabilidad ajena, p. 371.

- Para el marxista, la rebeldía en sociedades no comunistas es hecho sociológico y en la sociedad comunista hecho psicológico meramente. Allí se revela un “explotado”, aquí se revela un “traidor”, p. 122.
- Para poder aliarse con el comunista, el católico de izquierda sostiene que el marxismo meramente critica las acomodaciones burguesas del cristianismo, cuando es su esencia lo que condena, p. 127.
- Pedirle al Estado lo que solo debe hacer la sociedad es el error de la izquierda, p. 434.
- ¿Por qué no imaginar posible, después de varios siglos de hegemonía soviética la conversión de un nuevo Constantino?, p. 471.
- Proletariado consciente en el vocabulario marxista significa pueblo convertido a los ideales burgueses, p. 433.
- Reaccionarios y marxistas viviremos igualmente incómodos en la sociedad futura; pero los marxistas mirarán con ojos de padre estupefacto, nosotros con ironía de forastero, p. 300.
- Ser marxista parece consistir en eximir de la interpretación marxista las sociedades comunistas, p. 238.
- Socialismo es el nombre comercial del capitalismo de Estado en el mercado electoral, p. 275.
- Tanta es la fe del marxista en Marx que usualmente se abstiene de leerlo, p. 165.
- Tanto en país burgués como en tierra comunista, reprueban el “escapismo” como vicio solitario, como perversión debilitante y abyecta. La sociedad moderna desacredita al fugitivo para que nadie escuche el relato de sus viajes. El arte o la historia, la imaginación del hombre o su trágico y noble destino, no son criterios que la mediocridad moderna tolere. El “escapismo” es la fugaz visión de esplendores abolidos y la probabilidad de un implacable veredicto sobre la sociedad actual, p. 67.
- Todo matrimonio de intelectual con el partido comunista acaba en adulterio, p. 91.
- Un léxico de diez palabras basta al marxista para explicar la historia, p. 78.
- Una sociedad comunista se paraliza pronto intelectualmente en un terrorismo recíproco, p. 425.

Y, en *Notas*, encontramos el martillo que da en el clavo a estos brocardos críticos de don Nicolás Gómez Dávila, y su rechazo integral a la tercera etapa de la democracia, la sociedad comunista, reducto final y exiguo de la libertad humana y fruto de una rebeldía reaccionaria, como el propio filósofo bogotano, conocido como “el reaccionario auténtico”: *La sociedad comunista surge del proceso que engendra un proletariado militante, una agrupación social pulverizada en individuos solitarios, y una economía cuya integración creciente necesita una autoridad coordinada y despótica; pero tanto el proceso mismo, como su triunfo político, resultan del propósito religioso que lo sustenta.*

El comunismo no es una conclusión dialéctica, sino un proyecto deliberado.

En la sociedad comunista, la doctrina democrática desenmascara su ambición. Su meta no es la felicidad humilde de la humanidad actual, sino la creación de un hombre cuya soberanía asuma la gestión del universo. El hombre comunista es un dios que pisa el polvo de la tierra.

Pero el demiurgo humano sacrifica la libertad posible del hombre, en aras de su libertad total. Si la indocilidad de la carne irrita su benevolencia divina, y reclama una pedagogía sangrienta, el mito que lo embriaga le certifica la inocencia del terror. Sin embargo, un entusiasmo pueril lo protege, aún, de las abyecciones postreras (Gómez Dávila, Notas, 2002: p. 83).

Apreciaciones como las anteriores, que se incluyeron en “Notas” en 1954, cuando Gómez Dávila era un destacado socio del Jockey Club y además un prominente capitalista santafereño de 41 años, y otras ideas que van apareciendo desordenadamente a lo largo de la selección de escolios gomezdavilianos, son las que ratifican como conclusión otra apreciación del doctrinante venezolano ya citado: *La paradoja del comunismo como modelo totalitario radica en que, según la teoría marxista, el Estado, una superestructura burguesa llamada teóricamente a desaparecer como consecuencia de la revolución proletaria, devino siempre el instrumento de la dictadura del proletariado, la cual, en términos reales, no fue nunca otra cosa que el poder omnímodo del partido comunista.*

Pareciera que, con la desaparición del bloque comunista y el fin de la guerra fría, el totalitarismo, con sus expresiones antitéticas del siglo XX, quedaba confinado al pasado.

La tentación totalitaria dista mucho, sin embargo, de haberse desvanecido. El inmanentismo materialista sigue generando formas de un latente totalitarismo (Rodríguez Iturbe, 2007: pp. 310-311).

Así podemos apreciar que este revolucionario auténtico era un auténtico antirrevolucionario, que sin ser el más apegado cristiano, combatió el utópico marxismo y de forma premonitoria advirtió su declive y su final, en el que intervino gloriosamente el hombre más grande del siglo XX, san Juan Pablo II, quien proclamó a Moro patrono de los gobernantes y de los políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBENDEA Pabón, José (1994): *Manual de ideas políticas*. Bogotá: Ediciones Gustavo Ibáñez.
- APARISI, Ángela (2000): *Tomás Moro. Patrón de los políticos y gobernantes*, en: *Nuestro Tiempo* # 558, diciembre de 2000, pp. 37-40.
- CORRAL TALCIANI, Hernán (2014): *El proceso contra Tomás Moro*. Colección estudios. Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de La Sabana, Chía.

- DE SILVA, Álvaro (1994): *El epistolario de Tomás Moro*, en: Nuestro Tiempo # 485, noviembre de 1994, pp. 68-83.
- GARCÍA, Antonio (2006): *El Realismo Dialéctico en la Historia* (1 ed., Vol. 1). Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones de la Academia Colombiana de Jurisprudencia.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (1988): De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81 (542), 67-85.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (2002): *Notas I*. Bogotá: Villegas Editores.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (2002): *Escolios a un Texto Implícito-Selección* (R. E. Gómez De Restrepo, Ed.). Bogotá: Villegas Editores.
- GUTIÉRREZ, C. B. (2008): La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores* (136), 117-131.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1965): *Manifiesto del Partido Comunista* (Vol. 1). Moscú, Rusia: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- OLANO, C.A., y OLANO, H.A. (2000): *Derecho Constitucional e Instituciones Políticas. Estado Social de Derecho*. Bogotá, D.C., Ediciones Librería del Profesional.
- OLANO, H.A. (2009): El poder en el pensamiento del escoliasta Nicolás Gómez Dávila. *Pensamiento y Poder* (4), 103-112.
- OLANO, H.A. (2010): Aproximación al Pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión a su obra De Iure. *Revista de Derecho. Universidad del Norte* (34), 238-281.
- OLANO, H.A. (2011): *Constitución Política de Colombia Concordada* (Segunda ed., Vol. 1). Bogotá, D.C., Cundinamarca, Colombia: Doctrina y Ley.
- OLANO, H.A. (2011): La Justicia en los escolios de Nicolás Gómez Dávila. *Revista Facultad de Derecho Universidad Pontificia Bolivariana*, # 114, Vol. 41, enero-julio de 2011, pp. 239 a 264.
- OSPINA, W. (2010): *En busca de Bolívar* (1 ed., Vol. 1). Bogotá, D.C., Colombia: Norma.
- PAMPILLO Baliño, J.P. (2008): *Historia General del Derecho*. México: Oxford University Press.
- RODRÍGUEZ ITURBE, J. (2007): *Historia de las Ideas y del Pensamiento Político. Una perspectiva de Occidente* (1 ed., Vol. 3). Bogotá, D.C., Colombia: Grupo Editorial Ibáñez.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (2001): *Diccionario de la Lengua Española* (22 ed., Vol. 8). Madrid, España: Espasa Calpe.
- SABINE, G. (1963): *Historia de la Teoría Política* (2ª ed.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SAVATER, F. (27 de 12 de 2007): Nicolás Gómez Dávila. El reaccionario inconformista. *El País*.
- VÁZQUEZ DE PRADA, A. (1989): *Utopía/Tomás Moro*; introducción, traducción y notas de Andrés Vázquez de Prada, Madrid, Rialp.

UTOPIA Y UTOPIAS EN LATINOAMÉRICA: AYER, HOY, ¿SIEMPRE?*

ÁNGEL SOTO

*Doctor en Historia IU Ortega y Gasset Universidad Complutense de Madrid
Profesor de Estudios Latinoamericanos
Universidad de los Andes, Chile*

Agradezco al Instituto de Literatura y a la Facultad de Derecho que me hayan invitado a participar en el Seminario, cuyas exposiciones recoge este volumen. Afortunadamente me pidieron hablar –y luego, escribir– acerca de una de mis pasiones: Latinoamérica.

Soy un enamorado de América Latina y tengo la suerte de conocerla. Nunca será bastante, pero he recorrido los más diversos lugares. Como me dijo una vez el profesor Joaquín García-Huidobro –con lo que me dio más excusas para continuar viajando–, es la necesidad que tiene el científico de ir al laboratorio. Me dedico a estudiar este continente y creo que no es posible entenderlo sin sentirlo, saborearlo, palparlo, escucharlo, sentir sus aromas, moverse con sus ritmos, cerrar los ojos y escuchar sus poesías, novelas, cuentos, chismes y telenovelas.

Me atrevería a decir que, si hay un lugar en donde la utopía está presente, y convive a diario con nuestra existencia, es en esta región. Un continente, como dijo Gabriel García Márquez, en donde “la realidad supera la ficción”. Un lugar donde todo puede pasar. Una tierra que se presta para llevar a cabo experimentos, importar ideas, ilusiones y construir paraísos en la tierra, muchas veces alejados desde su origen con la comodidad que da la separación de un océano Atlántico de por medio.

* El texto aquí presentado no constituye el resultado de una investigación ni pretende ser original. Es solo fruto de lecturas, conversaciones, reflexiones y viajes acumulados en el tiempo. Ciertamente con ideas tomadas de otros, prestadas, que no son ni pretenden ser propias. Hay lugares comunes compartidos con distintos académicos, y más de alguna la he expuesto en otros lugares y publicaciones.

Quienes han tenido la oportunidad de viajar por “el barrio” –como le decimos a este pedazo de continente– me imagino que han visto llover flores, se encontraron con las mariposas amarillas y han escuchado hablar a los pájaros... Si no lo han hecho, hay que regresar. Me parece fundamental, siguiendo en clave “García Márquez”, proyectar desde el Macondo, esa Aracataca colombiana natal del escritor, una cosmovisión aplicable a todo el continente. Tal como también lo podemos hacer con *El Laberinto de la Soledad* que escribe el mexicano Octavio Paz. Realidades –ambas– que no son exclusivas, determinantes ni muchos menos excluyentes de otras que nada tienen de mágico.

No hay duda que “el barrio” contiene utopías de ayer, hoy, y estoy convencido que las tendrá siempre. Al menos mientras nosotros estemos vivos.

El título de esta intervención está inspirado en el libro del historiador Carlos Malamud, *Populismos latinoamericanos: tópicos de ayer, hoy y de siempre* (2011), porque a propósito de las *Utopías* y de los cambios políticos que han ocurrido en el último tiempo, pienso que se equivocan quienes creen que el cambio de ciclo político terminará con algunas de estas *Utopías*, como por ejemplo los populismos.

Pensar eso –y pido disculpas por mi pesimismo– es “utópico”. Son muchos los aspectos que definen nuestra identidad, pero no hay duda que un elemento identitario común del latinoamericano es precisamente el populismo. Algunos le agregaron un apellido, “neo”, para diferenciarlo del pasado, y lo llaman “neopopulismo”, pero su permanencia continúa vigente desde los años 40 del siglo pasado, he incluso antes si lo proyectamos a los caudillos. Y si en algún momento desapareció, a fines de la década del 90 regresó para quedarse hasta entrado el siglo XXI. Algunos se preguntaron: De no haber acabado el *boom* de los *commodities* ¿se habría deteriorado el apoyo popular del que gozaron por tantos años? Al escuchar el debate político actual (fines del 2016), ¿acaso no hay temor del surgimiento de un “nuevo” populista? Puede ser de derecha, de izquierda, pero no hay duda que será nacionalista. Aunque claro, ya no es un fenómeno tan exclusivo de nuestra región, sino que está ganando espacios en el denominado “mundo desarrollado”.

Escritores como Moisés Naim en su libro *El fin del poder* (2013) y *Repensar el mundo. 111 sorpresas del siglo XXI* (2016), y Andrés Oppenheimer en *¡Crear o morir! La esperanza de América Latina y las cinco claves de la innovación* (2015) –o el mismo Carlos Malamud, entre otros autores– han planteado estas preguntas, y han dado respuestas. Quizás vendrán programas de ajuste y la región se resentirá aún más. Todos los indicadores (CEPAL, Banco Mundial, FMI) señalan que este 2016 no creceremos, aumentará la pobreza y la clase media se empobrecerá. Por tanto, ¿no podría aparecer un nuevo caudillo?, que –como dicen los autores en referencia– de paso nos recordará que cuando ellos gobernaron los más pobres al menos recibieron una bolsa de comida, y las clases media-bajas se compraron

un auto y se dieron alguno que otro gusto. El Estado siempre estuvo para aportar el “bono” salvador. Lo permanente en Latinoamérica es esta fragilidad democrática presa del clientelismo y la demagogia que nutren la presencia del populismo, preocupados irresponsablemente solo de la satisfacción del corto plazo.

En Latinoamérica todo puede pasar. Nuestro pasado tiene ejemplos de avance al contrario de la historia, es decir, en vez de ir desde la pobreza al desarrollo, hemos hecho el camino inverso: Argentina y Venezuela. Mientras que el título del libro de Aníbal Pinto, *Chile: un caso de desarrollo frustrado*, escrito en 1958, se convierte en una sentencia fantasma que ha vuelto a rondar adentrado el siglo XXI.

En Latinoamérica la realidad se confunde con la magia y está permanentemente tratando de definir su identidad. ¿Qué somos? Ni siquiera nos ponemos de acuerdo en el nombre: Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica. Aceptamos de manera más común la invención francesa de Latinoamérica, pero ¿por qué no podemos decir lo que somos?: americanos. Para algunos “los gringos” nos arrebataron el nombre América, y es interesante como por un largo tiempo –desde el ámbito académico– Latinoamérica incluso se pensó en inglés: los *Latin American Studies*. Aun este tipo de programas –no obstante existir demanda– no han logrado echar raíces en las universidades latinoamericanas, como los que existen en Estados Unidos, Europa y más recientemente China y Asia Pacífico.

Pero es evidente que somos mucho más que ese “Pueblo al sur de los Estados Unidos”, que cantó en los 80 el grupo musical *Los Prisioneros*.

Sin embargo, en ese algo más, ¿habrá algo de “soledad” en este relato? ¿En la construcción de esta utopía? En esa Soledad que incluso confluyen precisamente tradiciones de pensamiento “distantes” como la de los dos autores que he mencionado. Paz, con su *Laberinto de la Soledad* y García Márquez con *Cien años de Soledad*.

En la utopía latinoamericana hay varios estereotipos: Hispanos, en Estados Unidos, con mucho más de centroamericano que de andino. Con menos zampoña, y más reguetón. Imágenes del *latin lover* construido en Hollywood, pero también de los narcotraficantes, la violencia, los “espaldas mojadas” pasando fronteras, las maras, los huracanes, la pobreza,

Sin embargo, al viajar por nuestro subcontinente, miremos las ciudades: Cuzco, Iquitos, Cochabamba, Quito, Cartagena de Indias, Manaos, La Antigua, Puebla, Ciudad de México, São Paulo, Buenos Aires y Santiago. Todo ello es Latinoamérica.

Nos encontramos con la existencia de mitos y utopías como parte de varias realidades, en plural. Imaginarios que idealizan un pasado que quizás solo sea una nostalgia o una construcción *ex post*. Por ejemplo: la idea de “buen salvaje” que se proyecta hasta el presente con el “buen revolucionario”, citando el libro del venezolano Carlos Rangel: *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976).

El siglo XX tuvo estas utopías. La construcción de sociedades que deseaban borrar el pasado y ser refundadas en forma permanente mediante revoluciones o procesos constituyentes.

Pensemos en México 1910, Bolivia 1952 y Cuba en 1959. Procesos que junto con el cambio de estructuras construyeron la heroicidad del guerrillero, desde Pancho Villa al Ché Guevara, con símbolos de cuasi-devoción religiosa a su figura y a sus señas de identidad. En el caso de este último la barba, la casaca verde oliva. Las utopías siguieron en los 70 y los 80 del siglo XX en el sur y centroamérica, y el Subcomandante Marcos, líder del Movimiento Zapatista mexicano salió a la luz pública en los 90, donde detrás del pasamontaña, la gorra y la pipa había algo “mágico”, misterioso.

En el caso del permanente asambleísmo (hasta el presente) busca reescribir nuevas constituciones en un proceso de nunca acabar. Son –en muchos casos– promesas del paraíso terrenal a partir de la refundación.

Construcción de paraísos, que además dan pie para otras realidades regionales como son la construcción incluso de los llamados “paraísos fiscales” ubicados en alguna isla del Caribe, como señala Jean Delameau en su libro *En busca del paraíso* (2014, p. 13).

Y es que la idea de la utopía en nuestro continente se asocia al Paraíso desde el momento mismo del descubrimiento por parte de Colón. Cuando el *Almirante de la Mar Océana* que llega a Guanahani (San Salvador) está convencido que llegó al Paraíso. Si hoy nos fascinan esos paisajes, basta con imaginar lo que fue en 1492. Playas de arenas blancas, aguas color turquesa y multiplicidad de colores con estos indígenas en “estado de naturaleza”.

Colón al describir un lugar en el *Diario del tercer viaje* (varias ediciones) –que es el texto que manda a los reyes desde *La Española*– dice: “creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina... (agrega) Grandes indicios son estos del Paraíso terrenal porque el sitio es conforme a la opinión de estos santos y sacros teólogos, y asimismo las señales son muy conformes... Un lugar al que no se llega sino por voluntad divina...”

Antes ha dicho, “La sacra escritura testifica que nuestro señor hizo al Paraíso Terrenal y en él puso el árbol de la vida, y de él sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales...”. El Ganges, el Tigris, el Eufrates y el Nilo, Colón está convencido que nacen de este lugar, “un lugar al que no se llega sino por voluntad divina...”.

Y desde entonces comienza a nutrirse una gran literatura de mitos, leyendas en torno a Latinoamérica como son la búsqueda de El Dorado o las guerreras Amazonas, por ejemplo.

No debemos olvidar las ideas que traen los conquistadores que llegan a estas tierras: sirenas, pérfidos Calibanes, górgonas. No tenemos tiempo ni es este el espacio para abordarlo, pero hay un libro maravilloso, de Irving Leonard, que se titula *Los libros del conquistador* (1953), que nos

transporta a esos escritos que “encendieron la imaginación de estos adelantados y estimularon sus incomparables hazañas entreteniéndolos sus inquietos ocios y consolando sus amargas desilusiones” (p. 9). Agrega, “estos trabajos impresos de espíritus creadores jugaron un papel silencioso, pero no enteramente pasivo, en el desarrollo de los acontecimientos del primer acto en el drama de la europeización del mundo” (p. 9).

Hay mucho de ese estado de naturaleza. Y explica cómo en el conquistador hay una interacción entre lo ficticio y lo real. Dice el propio Leonard: “Su valor y su audacia incomparables no se originaban solo en su músculo y en su resistencia; mucho tenía que ver su febril fantasía para agujinearlos sin descanso hacia gestas sin precedente”. Estas serían las que lo inspiraron hacia esas imaginarias utopías y las aventuras y riquezas que describieron “en las canciones y en los relatos de su tiempo” (p. 10).

Ahí se fueron construyendo las utopías (o realidades) latinoamericanas, pues no debemos olvidar que en nuestra región todo puede pasar.

En otro libro, escrito por el mismo Irving Leonard, titulado *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina Colonial* (1990), se adentra en esta vida al límite entre la época medieval y moderna del conquistador (p. 31), pero nos cuenta que “desde antes que Colón hubiese concluido el último de sus cuatro viajes, de Europa partió una nube de expediciones, con fines de exploración. Los Cabot partieron desde Inglaterra, los Corte-Real de Portugal y Solís Ojeda de España”. Y en este último venía un florentino, un tal Américo Vespucio (p. 30).

Al parecer, por lo que señalan los libros, Colón murió aferrado a sus ideas más bien fantasiosas, pero Leonard dice que Vespucio era un hombre de negocios. Incluso habría ayudado a Colón en armar –lo que hoy diríamos– su emprendimiento. Pero con el paso del tiempo, y ante la falta de resultados perdió la confianza en él y “consideró que el esfuerzo español por descubrir una ruta occidental hasta el Océano Índico requería de un dirigente más práctico... (y) decidió hacer una inspección personal” (p. 37).

Hizo un par de viajes y al pasar por la boca del Amazonas, el agua dulce lo habría convencido que esa abundancia debía venir de una gran masa continental, pasando de ser un mercader a un investigador (pp. 37-38).

Vespucio fue compañero de Rafael Hitlodeo, personaje en que Tomás Moro escribe en el Libro I comenzando con “Discurso del excelso varón Rafael Hitlodeo sobre la mejor de las Repúblicas, por el muy ilustre Thomas More...”. Y se dice –en la misma *Utopía*– compañero de Vespucio en tres de sus cuatro viajes. Los relatos de Vespucio ya circulaban en 1507¹.

Dice Moro en *Utopía*, Libro I, que “aunque Rafael vio en aquellas tierras recientemente descubiertas muchas instituciones muy poco razonables, anotó en cambio otras muchas en las que puede tomarse ejemplo para

¹ *Utopía*, p. 59.

corregir los abusos que se producen en nuestras ciudades, naciones, pueblos y reinos...”².

En una antigua edición de *Utopía*, publicada en 1948, que está en la biblioteca de la Universidad de los Andes como parte de la colección de don Javier González, un querido y recordado historiador, leí lo que se escribe en el prólogo –hablando de los habitantes de estas tierras– “viven según la naturaleza y deben ser llamados Epicúreos más bien que Estoicos... No poseen nada particularmente, pues todas las cosas son comunes. Viven sin rey, sin soberanía alguna, y cada cual es amo de sí mismo”. “No conocen metal alguno, excepto el oro, que abunda en aquellas regiones... careciendo allí de valor alguno” (p. 27). Agrega, “El oro, las perlas y joyas... no cuentan para nada, y los naturales las desprecian” (p. 28).

No guardan los metales en torres ni tienen orfebrería. Comen y beben en platos y copas de arcillas, se cuidan que “el oro y la plata sean tenidos entre ellos como ignominia”³. Y en otro fragmento de *Utopía* señala, respecto de la propiedad privada, un tema permanente en la Revolución Utópica Latinoamericana, cual es la abolición de la propiedad. Dice: “por esto estoy persuadido de que el único medio de distribuir equitativamente los bienes y de asegurar la felicidad humana es la abolición de la propiedad”⁴.

Ciertamente este relato podría reflejar muchas culturas, y no intento endosarlo exclusivamente a que sea latinoamericano –ese es un tema de investigación y no de una conferencia de extensión como esta–, pero en la descripción de cómo se visten hay enormes similitudes. Con trajes de cuero, pieles, paños, de colores diferentes, y la blancura solo para la limpieza⁵. Esto es muy evidente en la zona indígena y me recordó mi estadía en Chichicastenango en Guatemala.

Conocen el curso de los astros, los movimientos del sol y la luna⁶. Pensemos en los observatorios, los templos al viento y el sol en Tulum (México) y las decenas de pirámides.

Más adelante, en *Utopía* se habla de cómo aprenden lo que les enseñaron, en un relato que podría ser la evangelización y la cultura⁷. Y qué decir de cómo se relacionan con los vencidos tras una guerra, su religión. No es difícil –si quisiéramos verlo así– adentrarse en el mundo de las culturas “Precolombinas” a partir de esta lectura de *Utopía* y la construcción de paraíso.

² *Utopía*, Libro I, p. 62.

³ *Utopía*, Libro II, pp. 136-137.

⁴ *Utopía*, Libro I, p. 99.

⁵ *Utopía*, Libro II, p. 123.

⁶ *Utopía*, Libro II, p. 142.

⁷ *Utopía*, Libro II, p. 155.

Quisiera concluir reiterando lo que señalé al comienzo: soy un enamorado del continente, por tanto al igual que cuando se habla de un amor, podría continuar, pero no quisiera terminar sin citar a otro escritor latinoamericano que me ha inspirado en estas ideas para la presentación e incluso en distintos momentos he tenido la suerte no solo de leer lo que ha escrito sino que conversar y preguntarle personalmente –y debido a que este seminario fue convocado tanto por la Facultad de Derecho como el Instituto de Literatura– es muy propicio para cerrar, me refiero al escritor peruano Mario Vargas Llosa, quien tiene un libro que se titula *Diccionario del Amante de América Latina* (2006), y que en el vocablo “utopía” escribe: “El siglo XIX fue sobre todo el siglo de las *Utopías*. Es el siglo donde progresa la idea de que la sociedad perfecta es posible, que la puedes diseñar, que la puedes incluso incrustar en la realidad o la puedes encontrar en el mundo en un lugar remoto” (p. 395).

Pero la utopía, nos dice Vargas Llosa, es “la negación de la democracia o, mejor dicho, la democracia es la negación de la *Utopía*. La democracia es lo posible, lo imperfecto, parte del supuesto de que la sociedad perfecta no existe ni va a existir nunca, que la sociedad solo puede ser perfectible y que esa mejora solo será una realidad si se encara simultáneamente en muchos ámbitos” (p. 395). Por eso me preocupa la fragilidad de la democracia, y el resurgimiento permanente de los populismos.

La utopía, nos recuerda Vargas Llosa, en su libro *La Guerra del fin del mundo*, ha producido figuras increíbles como la del Conselheiro, pero al mismo tiempo “ha estado rodeada de sangre, de violencia, de injusticias casi tan clamorosas como las que quería corregir” (p. 396).

Mirar la historia de Latinoamérica, en clave “*Utopía* y utopías en Latinoamérica ayer, hoy, ¿siempre?”, me hace volver a reafirmar lo que señalé al comienzo: en Latinoamérica todo puede pasar, pues –como dijo García Márquez–, “la realidad supera la ficción”.

LA UTOPIA DE TOMÁS MORO: 500 AÑOS DE ENIGMA*

MARIE-CLAIRE PHÉLIPPEAU

Doctora en Lenguas y Literatura inglesa U. Sorbona Nueva Paris 3
Editora Jefe de Revista Moreana

I. PROEMIO: PRESENTACIÓN DE UTOPIA

Tomás Moro publicó *Utopía* en 1516. Festejamos, por consiguiente, en 2016, el 500° aniversario de ese texto clásico. A partir de su creación, *Utopía* no cesa de provocar a lectores y pensadores. No hay coloquio acerca del tema en que no surjan nuevas interpretaciones, estudios inéditos, interrogantes contradictorias, y ciertamente comparaciones audaces con tal o cual emprendimiento utópico o determinado plan de ciudad inspirado en *Utopía*. Hay quienes simplemente han descubierto *Utopía* en Siam, otros en América Latina, y otros visualizan en la misma, en filigrana, la descripción de una ciudad flamenca. Pedro el Grande habría construido San Petersburgo después de leer la traducción de *Utopía*. Se puede hablar sin temor de una recuperación de *Utopía* por ideologías diametralmente opuestas. Lenin veía en Tomás Moro un precursor del comunismo y el nombre de Moro figura en el *Obelisco a los pensadores revolucionarios*, en los Jardines de Alejandro, al pie del Kremlin, entre los 19 nombres prestigiosos de los “combatientes de la Libertad”, junto con Marx, Engels, Campanella, Bakunin, Fourier y Proudhon.

Para Tomás Moro, *Utopía* solo era una fantasía escrita en latín durante su estadía en Brujas, en 1515. Era en cierto modo la respuesta al *Elogio*

* El texto fue previamente publicado en *Humanitas. Revista de Antropología y Cultura cristianas*, N° 83, año XXI, pp. 544-557. Se incluye en este volumen, con la venia de la autora y con el permiso del director de la Revista, Jaime Antúnez Aldunate. La primera parte del artículo es una adaptación del capítulo “*L’Utopie*” del libro de la autora: *Thomas More*, Marie-Claire Phélippeau, París: Gallimard, 2016, pp. 61-72.

de la locura de Erasmo, una obra sibilina, que procuraba burlarse y reformar, pero no pretendía tomarse en serio. Moro la llamó inicialmente *Nusquam*, “En ninguna parte”, y luego decide dar al título un carácter más enigmático introduciendo el griego en el mismo, como lo hiciera Erasmo con *Moriae Encomium*, utilizando dos palabras griegas, *morias* y *encomion*, que declina en latín, para divertirse dejando una ambigüedad. El neologismo *utopia* solo se comprende si se conoce el prefijo griego *u*, privativo, y la palabra griega *topos*, lugar. Se llega ciertamente al sentido de “en ninguna parte”, pero hay que ser algo más docto. Además, el prefijo *u* evoca fácilmente otro prefijo, *eu*, que significa “bueno”, como en “euforia” o “eugenismo”. La asociación parece natural: *utopía* igual *eutopía*, y la conclusión inscrita en la palabra misma: el buen lugar no se encuentra en ninguna parte. En ninguna parte, salvo en la imaginación de un escritor, como lo mostrara Platón en la *República* soñando en una sociedad perfecta.

II. HITLODEO Y SU ISLA

Ante la decadencia moral y los desórdenes que observa en Inglaterra, Moro se dedica a concebir un proyecto de república ideal. Encontrándose en Flandes, a veces desocupado entre dos negociaciones, emprende la tarea de anotar sus elucubraciones en el papel. Eso da lugar al Libro II de *Utopía*: un cierto Rafael Hitlodeo, compañero de Américo Vespucio, descubrió una isla desconocida, que habría abordado por azar en el curso de una expedición. Además de inspirarse en los relatos de los grandes navegantes, Moro prolonga su historia. Uno aprende así que al final de su cuarto y último viaje, en 1504, Vespucio dejó a 24 de sus hombres en un fortín, en alguna parte de la costa brasileña, y nunca supo nadie lo ocurrido con ellos. Rafael Hitlodeo pretende entonces ser uno de esos hombres y nos cuenta la continuación de la historia. Él y sus compañeros –dice– descubrieron la isla de *Utopía*, permaneciendo un tiempo en esa asombrosa república que les dio buena acogida –y se mostró ávida de sus conocimientos y del cristianismo– antes de regresar a Europa por Asia, llevando a cabo de este modo, antes de Magallanes, la primera vuelta al mundo de la historia.

Ciertamente, el Rafael de Tomás Moro es un personaje inventado, y su nombre improbable, Hitlodeo, que se puede decodificar en “el que dice tonterías”, atestigüa indirectamente la inverosimilitud del relato; pero el autor de *Utopía* desea hacer creer por mil medios que efectivamente se ha encontrado con el personaje, y más aún que no era el único que lo escuchó. Mezclando ficción y personajes existentes, Moro pone entonces en escena el encuentro entre su amigo Pedro Gilles y el viejo lobo de mar Rafael Hitlodeo. Sitúa la entrevista en Amberes, donde se encuentra precisamente en el momento en que escribe su relato. Todo parece vero-

símil. Inspirándose en los diálogos de Platón, Moro describe una discusión entre amigos, que se prolonga en un jardín, “sentados en unos bancos cubiertos de verde y fresca hierba”¹, lo que evoca a los peripatéticos del Liceo de Atenas. Como Sócrates en la *República*, Moro se convierte en personaje en su ficción: este divisa a su amigo Pedro Gilles conversando con un extranjero que le parece ser un marino: “un extranjero entrado en años. De semblante adusto y barba espesa, llevaba colgado al hombro, con cierto descuido, una capa”². Pedro Gilles presenta a Moro a ese Rafael Hitlodeo, quien afirma haberse encontrado, en otro hemisferio, con personas de una sabiduría asombrosa, que supieron, gracias a sus virtudes morales y a su sabiduría ejemplar, hacer reinar la felicidad y la paz en *Utopía*, su isla. Rafael es invitado a proseguir con sus descubrimientos. Y Moro desea distinguir entre ese relato “auténtico” y las narraciones de viajes “comerciales” de la época precisando: “Nuestro interés, en efecto, se cernía sobre una serie de temas importantes, que él se deleitaba a sus anchas en aclarar. Por supuesto que en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que ya han perdido actualidad. Escilas, Celenos feroces y Lestrigones devoradores de pueblos, y otras arpías de la misma especie se pueden encontrar en cualquier sitio. Lo difícil es dar con hombres que están sana y sabiamente gobernados. Ciertamente observé en estos pueblos muchas cosas mal dispuestas, pero no lo es menos que constaté no pocas cosas que podrían servir de ejemplo adecuado para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones”³.

Uno lo ve: ¡la novedad, la rareza, el tesoro encontrado por el navegante es la sabiduría de los hombres, que existiría finalmente en alguna parte! *Utopía* es esa isla soñada donde el dinero y la propiedad no existen, donde el oro es despreciado –sirve para hacer las cadenas de los esclavos y los orinales–, donde la tolerancia religiosa realmente se practica, donde reina la abundancia: lo contrario de Inglaterra, en suma. En *Utopía*, los habitantes viven en comunidad, a saber, en un comunismo total. Cada uno tiene derecho a practicar su religión siempre que sus convicciones no sean agresivas y su proselitismo se mantenga discreto. Nadie carece de nada, pero todo el mundo trabaja, repartiéndose entre todos los trabajos manuales, un poco a la manera de los kibutz. Hay bastante pocas leyes, y así cada uno las conoce. Como hay de todas maneras recalcitrantes, están previstos los castigos y pueden llegar hasta la esclavitud y la pena de muerte. Se admite en cambio el divorcio si la vida de las dos personas casadas llega a ser intolerable, como se admite la eutanasia: cuando un utopiense padece atrozmente y no tiene esperanza alguna de sanar, puede pedir morir y ser ayudado en eso. Los sacerdotes son elegidos y

¹ Tomás MORO, *Utopía*, Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 71.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 73.

“hay también sacerdotes mujeres, si bien no son muchas y solo viudas o de edad avanzada”⁴.

III. EL DORADO CON RESABIOS DE GULAG

En nuestros días, nos impresiona la modernidad de las soluciones sociales, por una parte, y por otra el rigor moral impuesto al individuo. Es por lo demás notable que, dependiendo de la edad del lector, *Utopía* aparezca hoy ya sea como un El Dorado o como un presidio. En calidad de moralista iluminado, Tomás Moro quiso mostrar que se podía asegurar la felicidad colectiva mediante esfuerzos consentidos por todos. El motor de esa máquina social en buen funcionamiento no es sino el placer. Es preciso volver a los filósofos griegos para percibir esa concepción del placer en el Renacimiento; no se trata del desenfreno de los sentidos, que termina volviéndose contra el hombre y lo hace ser enfermo o esclavo de sus pasiones; se trata de desarrollar la sabiduría del placer a la manera de los epicúreos, reconociendo que es el motor de todas las acciones humanas. Ciertamente, se puede deleitar los sentidos escuchando música, esparciendo perfumes, disfrutando cada día de una siesta después del almuerzo, pero hasta ahí llega la complacencia. Un placer más verdadero y más durable se encuentra en la saciedad, la alegría del estudio, la satisfacción de participar en el bien común, el respeto al otro, las fiestas comunes, los juegos en equipo... Cuando los utopienses afirman que el placer es la fuente de la felicidad y la finalidad de la existencia, el lector quiere ciertamente estar de acuerdo. ¿Pero cómo hacer para preservarlo y asegurar la felicidad de todos? Es ahí donde interviene el escudo moral.

En *Utopía* no hay tabernas ni casas de juego ni lupanares, ciertamente. El juego de ajedrez de los niños se llama el juego de los vicios y las virtudes. También los dados están prohibidos, ya que ganar gracias al azar y no gracias a la propia inteligencia y la propia virtud es cometer una ofensa contra la divinidad que rige todas las cosas. La libertad individual es puramente condicional. Uno está libre para sus pasatiempos en *Utopía*, pero estos solo tienen lugar entre las 17 y las 20 horas, después de ello todo el mundo se acuesta. Solo se trabaja seis horas diarias en *Utopía*, pero todos se levantan a las 5 de la mañana; todos se sirven juntos las comidas, durante las cuales se escuchan lecturas edificantes, como en los monasterios, y a veces los mayores ceden la palabra a los niños para poder responderles mejor e instruirlos. El Dorado anunciado tiene resabios de Gulag.

Pero *Utopía* no sería esa obra inagotable si nos detuviéramos ahí. *Utopía* es también un enigma por descifrar, afirmaciones contradichas

⁴ *Ibíd.*, p. 199.

por nombres extraños, enteramente creadas por el autor para negar la veracidad de lo que acaba de escribirse. Por ejemplo, el río más importante de la isla de *Utopía* se llama Anhidro, “el río sin agua”, y la capital, Amaurota, “la ciudad espejismo”, y recordemos que Hitlodeo, el narrador al que todos escuchan religiosamente, no es sino “alguien que dice tontearías”. Un estudio más fino de las figuras de estilo muestra incluso que el autor habla muy a menudo mediante litotes, procedimiento consistente en decir “no te odia en absoluto” para decir “te amo”, sin realmente afirmar esta declaración en todo caso. Los traductores de la *Utopía* latina no siempre supieron entregar todas esas sutilezas y ese ajuste fascinante de sentidos múltiples. ¿El objetivo de esos procedimientos? Sin duda, una magnífica diversión para el autor, que procuraba conducir a su lector en barco, señalándole al mismo tiempo indicios dispersos, como en un juego de pista. Tal vez también prudencia política: no se sabe, a fin de cuentas, quién lleva en el diálogo el pensamiento de Tomás Moro. El personaje de Moro interviene al final del relato de Hitlodeo, mostrándose escéptico y desengañado, falsamente desengañado –nos gustaría decir– por cuanto desde el comienzo ha aprobado al parecer esa exposición entusiasta que, desde el punto de vista moral, refleja la enseñanza que Tomás Moro no se ha cansado de expresar desde que tomó la pluma. También cuando él escribe “tengo que confesar que no puedo asentir a todo cuanto me expuso este docto varón”⁵, el lector tiene derecho a estar ligeramente decepcionado, por haber creído comprender que *La Utopía* era su modelo, como lo anunciaba el título completo: *De optimo republicae statu... La mejor forma de comunidad política...* El lector se consuela entonces pensando que el Moro del diálogo no es sino un personaje de ficción, que hace el papel del escéptico por prudencia ante el reino de Inglaterra. Sin embargo, la impresión de un final desengañado persiste con estas últimas palabras: “también diré que existen en la república de los utopienses muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero que no espero lo sean”⁶.

IV. FICCIÓN Y REALIDAD MEZCLADAS

La explicación puede encontrarse en la cronología de la redacción de la obra. El Libro I de *Utopía*, que refiere las circunstancias del encuentro entre el marino y los amigos en Amberes, fue escrito después del Libro II, dedicado enteramente al relato de la vida en la isla utópica por Rafael. La reflexión desengañada final del personaje Moro reflejaría entonces la impresión de alguien que despierta después de un sueño maravilloso y

⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁶ *Ibid.*, p. 210.

entonces se da cuenta de que el mundo de donde vuelve no es en definitiva más que un sueño. Al cerrar las páginas de *Utopía*, el lector de la época de Moro vuelve a la realidad, aquella que encuentra en el Libro I. Esa superchería en la redacción, o más bien esa idea brillante que tuvo Moro de presentar lo real del “aquí y ahora” en primer lugar, tiene el mérito de hacer aparecer el todo como el relato de hechos auténticos: el subalguacil de Londres, Tomás Moro, está en efecto como delegado en Flandes; el personaje de Pedro Gilles es precisamente el amigo amberino con el que se encuentra; Rafael, un marino en el puerto de Amberes: ¿qué puede ser más verosímil? Las coincidencias en las cuales quiere hacernos creer el Libro I son escasamente perturbadoras: el marino cuenta las discusiones que habrían tenido lugar durante una animada cena en casa del Cardenal Morton, fallecido hacía 15 años; pero Rafael es presentado como viejo, y la historia parece verosímil. Durante esa cena, habrían evocado la situación económica y social de la Inglaterra de la época, lo que no habría dejado de apasionar a ese viejo lobo de mar, que la habría comparado con lo que pudo observar en otras partes. Y es legítimo que Rafael haya sugerido soluciones, obtenidas en los distintos países que pudo recorrer gracias a su larga carrera de marino.

Además de tener este Libro I el rol de un espejo o papel de aluminio, que hace aparecer el Libro II como una solución soñada, los elementos autobiográficos permiten a Moro vender su ficción como para una verdadera narración de viaje. Se cuenta incluso que un sacerdote ingenuo creyó de tal manera en el relato que pidió ser nombrado obispo de *Utopía*. Llevando más lejos su esfuerzo de falsa apariencia, Tomás Moro se hace escribir cartas por sus amigos humanistas prestigiosos, Erasmo, Guillermo Budé, Jerónimo de Busleiden, Pedro Gilles, que validan el descubrimiento de *Utopía* y elogian su primera edición del relato, cartas que agrega de distintas maneras en las sucesivas ediciones de su pequeño libro, que obtiene un éxito fulgurante en toda Europa. La primera edición de *Utopía* sale en noviembre de 1516 de la imprenta de Thierry Martens, en Lovaina; la segunda, en París, en 1517; dos más, en 1518, del impresor Froben de Bâle, quien por fin hace un trabajo correcto, aprobado por Moro. Con todo, los lectores no esperaron la perfección de la impresión para entusiasmarse con ese pequeño libro del que Erasmo hacía publicidad en todas las direcciones.

V. LA RECEPCIÓN DE *UTOPIA*

Utopía, publicada en latín en 1516, solo se traduce más tarde a lengua vulgar, inicialmente al alemán (1524) y luego al italiano (1548), al francés (1550) y al inglés (1551). La traducción española solo se difundirá un siglo después, a partir de 1637.

Por cuanto el término “utopía” llegó a ser un nombre común, sabemos en qué medida fue considerable la repercusión de la obra. Una utopía es un género literario, pero el vocablo es también sinónimo de quimera. Sin embargo, el hecho de que Tomás Moro, a la manera de Platón, haya imaginado una forma de gobierno ideal va bastante más lejos. En él se revelan el pensador, el filósofo, el hombre político. Moro se convierte rápidamente en el paladín europeo de la igualdad republicana y la tolerancia religiosa, el reformador de las leyes, el que osó pensar en la supresión de la propiedad privada y el dinero. Se olvida a menudo que es un moralista exigente en la medida en que se tiene inclinación a creer que únicamente instituciones bien concebidas pueden garantizar la felicidad de la comunidad humana, y sin embargo Moro afirma que si la *Utopía* solo es un sueño es porque es imposible que la sociedad humana sea perfecta a menos que todos sean buenos.

A pesar de las últimas palabras desengañadas del libro, antes mencionadas, *Utopía* sigue siendo un libro muy optimista. Es realmente la obra de un humanista que desea reformar la sociedad basándose en la palabra antigua de Platón y Cicerón, revisada y adaptada al Renacimiento. Por su modernidad en relación con la religión, podría prefigurar la Reforma protestante, que nace de las decepciones ante la corrupción y la decadencia moral del clero. Es fácil advertir en los protestantes, luteranos, calvinistas u otros, ideas y prácticas defendidas por los utopianos: un culto relativamente sobrio, templos sin imágenes, sacerdotes casados, una doctrina mínima y liberal, un respeto por el individuo, del que se afirma el valor y la libertad frente a la divinidad. El traductor francés de la obra, André Prévost, llega a afirmar que *Utopía* es de alguna manera un “Manifiesto del humanismo cristiano”⁷.

En el curso de los 500 años que nos separan de su creación, *La Utopía* ha tenido una recepción variable y caótica. En el momento de su publicación se percibió inicialmente ya sea como una fantasía o como un relato de viaje auténtico. Hay quienes muy rápidamente se apropiaron de la obra, entendiéndola como un programa social aplicable como tal. Esto condujo principalmente al establecimiento de los *Pueblos Hospitales* de Vasco de Quiroga (1488-1565) en Michoacán y posteriormente a las *reducciones jesuitas* en Paraguay. En Francia se encuentra un jurista, René Choppin, que desde el siglo XVI procuró aplicar la *lex utopiensium*, enviando a todo su personal a trabajar en el campo periódicamente, imitando a los utopianos, que reparten su tiempo entre la vida urbana y el campo. Desgraciadamente, ese René Choppin al parecer no leyó que en *Utopía* la propiedad privada no existía. En vez de actuar como jefe de equipo, reforzó la vigilancia y las horas de trabajo de sus empleados con el fin de aumentar su ganancia personal. Mal entendida, *Utopía* pudo conducir a

⁷ André PRÉVOST, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Mame, 1969, p. 105.

abusos y fracasos. En cambio, es mayor su influencia en la literatura y la filosofía: François Rabelais, en su *Tercer Libro* (1546), describe la epopeya de Pantagruel, rey de *Utopía*, el que lleva a sus utopienses a colonizar Dipsodia. El gran pensador político Jean Bodin se inspira también en Moro para escribir su obra capital, *Los seis libros de la República* (1577). Así, *Utopía* estimula tanto la imaginación como la razón. Para el siglo XVI, además, todo lo que es utópico es generoso y entusiasta.

Las cosas evolucionan en el curso del siglo XVII, en que el término “utópico” más bien se emplea negativamente: así, el rey inglés Carlos I reprocha a sus opositores por defender “esa nueva *Utopía* de religión y de gobierno mediante la cual quieren transformar este Reino”⁸. Sin embargo, eso no impide que surja una gran cantidad de nuevas ficciones utópicas y positivas, como la *Civitas solis* (1604) de Tommaso Campanella o la *New Atlantis* (1627) de Francis Bacon, quien imagina una sociedad utópica magnificada por el progreso científico. Asimismo, cuando Luís de Camões utiliza el nombre “Taprobana” para designar su isla, simplemente está retomando el nombre antiguo de la isla de *Utopía*. La influencia de la obra de Moro en la esfera política es igualmente apreciable, especialmente en Inglaterra, donde Gerrard Winstanley, a continuación de Tomás Moro, denuncia los *enclosures* que privan a los pequeños campesinos de tierra de pastoreo. Pasando a la acción, Winstanley funda el grupo revolucionario de los Levellers, o Diggers, que se dedicarán a restablecer la propiedad común dentro de los pueblos despojados por los grandes propietarios de tierras.

En el siglo XVIII, si bien todavía se imita *Utopía*, no se reconoce a menudo como base válida para nuevas ideas. Jean-Jacques Rousseau podría indudablemente ser calificado como utopista, con su sueño de una nueva sociedad y de un “contrato social”, pero él rechaza su paternidad. Tal vez Rousseau estaba más preocupado del hombre individual que de la sociedad en su totalidad como para concordar con la filosofía de *Utopía*⁹. Voltaire solamente desprecia a Tomás Moro. Es tal vez en ese siglo de las Luces cuando *Utopía* fue menos comprendida a pesar de ser a menudo plagiada. Nicolás Gueudeville (1715) la tradujo con su estilo fantasioso e hizo de ella un panfleto contra la tiranía de la realeza. Thomas Rousseau (1780) transforma a Hitlodeo en un tribuno revolucionario, que se dirige a los utopienses en ardientes discursos.

En el siglo XIX, el sueño utopiense entra en la esfera política y adquiere los colores del socialismo. Se distingue un “socialismo utópico”, rechazado por Marx y Engels, y un “socialismo científico”, que no se contenta con echar las bases de ideales imposibles, proponiendo en cambio una

⁸ J. RUSHWORTH, *Historical Collections*, 1721, vol. IV, p. 727, citado por Hideo Tamura, “Utopia in 17th century England”, *Moreana* 64 (1980): 37-49, a 39 (mi traducción).

⁹ Es el análisis que hace Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris: Mouton, 1974, 4.

puesta en ejecución de las nuevas ideas políticas. Para Marx, *Utopía* es el cambio, es la revolución proletaria. Hasta la Primera Guerra Mundial, se ve cómo el ideal utópico asume al mismo tiempo formas políticas realistas y además se transmite a nuevas ficciones. Se puede decir que la guerra de 1914-18 marcará una detención dramática en la producción de nuevas utopías literarias. La ficción utópica, directamente inspirada en Moro, brilló a fines del siglo XIX y comienzos del XX, especialmente con William Morris (*News from Nowhere*, 1890) y H. G. Wells (*A Modern Utopia*, 1905), en que la fascinación con la ciencia y el progreso tecnológico sin límites produjo las primeras grandes obras de ciencia ficción. Es preciso constatar que después de la Primera Guerra Mundial, las distopías reemplazaron a las utopías felices. Recordemos el irónico y terrorífico *Brave New World* (1932) de Aldous Huxley o el sombrío *1984* (1948) de George Orwell.

Y sin embargo la *Utopía* de Moro sigue siendo traducida y estudiada. En el siglo XX se opusieron dos análisis, el de un programa comunista y el de una sociedad virtuosa, pero enclaustrada. Sin embargo, a partir de 1970 se distingue la afirmación de una obra literaria mayor, que además de su potencial ideológico tiene su propio enigma estilístico, su historiografía excepcional. Se advierte también que utopía es un modelo ecológico que sabe administrar y controlar su población, vivir en armonía con su medio ambiente y no agotar sus recursos. En esta imagen, las nuevas *Utopías* se han vuelto ecológicas, como *Ecotopía* (1975) de Ernest Callenbach, que explora cómo vivir en armonía con la naturaleza beneficiándose al mismo tiempo con el progreso moderno.

La nueva crítica literaria contribuyó con nuevos elementos de análisis, que permitieron descifrar de mejor manera el lugar del autor y el narrador de la obra, para llegar al escepticismo de uno y la falta de confiabilidad del otro. Así, ahora se estudian las figuras de la duda en el tejido de la obra, como lo muestra brevemente la primera parte de este artículo. ¿Será el nuevo escepticismo descubierto en *Utopía* reflejo de la carencia de certezas de nuestro mundo moderno?

La recepción diversa y caótica de *Utopía* a lo largo de estos últimos quinientos años atestigua su vitalidad excepcional, dejando asimismo un testimonio de la historia de las mentalidades de cada época, que de alguna manera la crearon de nuevo. Si las ideas de Tomás Moro en su pequeño libro de oro todavía hoy nos parecen interesantes, es conveniente regocijarnos por el hecho de que la descripción asombrosa de una sociedad que parece feliz todavía nos fascina, ya que el ideal nunca muere y *Utopía* de Tomás Moro sigue alimentando nuestros sueños de un mundo donde reinen con abundancia la alegría de vivir, la paz y la justicia.

