

TOMAS MORO Y EL UTOPISMO POLITICO

El ejercicio utópico, la creación política en el reino de la quimera, ha sido desde siempre una de las más pertinaces aplicaciones de la mente humana. Incluso cabría pensar, por mor de esa misma querencia fantástica del discurso político, si en la actitud utópica no irá apuntada una dimensión de la *realidad* política, un plano ultraconsciente de lo político (1). En cualquier caso estamos en los comienzos de un análisis de lo político en términos de realidad, de una teoría *ontológica* de la política (2), y en esa teoría los elementos lógico-trascendentales tienen que ser reconsiderados desde un punto de vista, por así decirlo, *funcional*, o lo que es lo mismo, con vistas a su función en la estructura ontológica de la realidad política. Y en este sentido —y por lo que al utopismo respecta— reviste la *Utopía* de Moro tales caracteres que su exégesis se impone como introducción previa y como cauce metódico del tema.

1. En la *Utopía* de Moro se da, en efecto, lo que puede considerarse *lógica* de la construcción utópica en términos de paradigma: estructura hermética del cosmos político, dibujo exacto de las relaciones de convivencia en su trama jurídica, determinación absoluta de la naturaleza humana como *quantitas materiae*

(1) Más lejos apunta aún P. TILICH: *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Berlín, 1951, págs. 6 y sigs., quien con su habitual reducción teológica de lo político busca la raíz de lo utópico en la actitud escatológica de «espera» del hombre.

(2) Subrayo el término ontológico para precisar la tarea de una ciencia política así entendida como teoría de la realidad que le sirve de objeto en cuanto que tal. Algunas indicaciones sugestivas en este sentido ofrece L. FREUND: *Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese*. Berlín, 1955, págs. 33 y sigs.

y base de cálculo del sistema, elaboración política de un solo trazo por vía de fundación... (3). Mas no sólo esto. Pues la *Utopía* de Moro no es meramente una, en la larga teoría de las quimeras políticas, sino también, y estrictamente hablando, la primera en denunciar, desde el título, su irrealidad constitutiva. Tomás Moro, verdadero mago del léxico, acuña con el término toda una teoría para las políticas que tienen lugar en ninguna parte. Y de este modo son dos, en rigor, los problemas sistemáticos que el análisis de la *Utopía* de Moro plantea: de un lado, la teoría del ideal político de Utopía como orden *óptimo*, y la estimativa de este ideal, y de otro, la razón de ser del construirse utópicamente esta política, es decir, la explicación del déficit de realidad conscientemente atribuido a «la mejor de las repúblicas». Con raras excepciones, los estudiosos de Moro apenas si han prestado atención a este segundo aspecto. Su preocupación se ha centrado en el intento de filiar adecuadamente los contenidos político-ideales a que responden las instituciones de Utopía, dando, además, por supuesto, sin examen, el que expresan el ideario político del autor. La razón de este análisis limitado y, a lo que parece, escasamente agudo, ha de buscarse en el hecho de que una exégesis adecuada de la Utopía y del artilugio utópico de Moro requiere como indispensable presupuesto teórico una elaborada doctrina de la realidad política y, por ende, de la dimensión límite de esa realidad, cual es precisamente lo utópico. Será menester apuntar algo al respecto antes de entrar en el tema.

La ciencia política clásica está dominada por el problema rector de la justicia política. Es, por lo menos hasta Maquiavelo, una teoría acerca del poder justo, y busca esta determinación de justicia, en la imagen cósmica de la Naturaleza, en la condición propia del hombre, en el orden establecido por Dios o en otros presupuestos metafísicos. Pero en lo fundamental, se trata siempre de una estimativa, de un juicio valorativo frente al hecho del poder, mucho más que de un análisis del poder como fenómeno, y de la

(3) H. FREYER: *Die politische Insel*, Leipzig, 1936, pág. 26, habla en este sentido de una «geometría» de la utopía. Por su parte G. WIRSING: *Schritt aus dem Nicht. Perspektiven am Ende der Revolutionen*, Düsseldorf, 1951, pág. 92, observa en la construcción utópica una especie de «álgebra» de la sociedad, «una disolución de las relaciones de vida en matemática». V. también R. RUYER: *L'utopie et les utopies*, París, 1950, págs. 44 y siguientes.

estructura de la realidad social desde la que ese fenómeno se genera (4). Sin duda los postulados básicos que rigen esa estimativa han operado también como ideas políticas activas en la dialéctica del poder, pero esa conexión real de la integración ideológica del poder y de la lucha contra el poder no ha sido probablemente antes de Bacon (5) objeto de un análisis intencionado. Pero en la medida que el poder político en el mundo moderno se integra más y más por una justificación racional y emocional desde abajo, transformando en su propia energía la fuerza de las adhesiones que recluta, los postulados de justificación ideal de la autoridad y los esquemas de transformación de la sociedad que idealizan al mismo poder como instrumento de acción son, independientemente de toda estimativa, elementos de estructura de la realidad política (6). Y, desde este punto de vista, ingresa el problema de la utopía con pleno derecho en la problemática de esa realidad no sólo por una cuestión de límites, sino porque se erige en problema el «cómo» del desplazamiento utópico de la ideación política, y en tema, la acción o la reacción de esas formas quiméricas en la realidad que las subyace (7). Por la misma razón, resulta el estudio de la obra de Moro particularmente sugestivo, pues vistas de este modo las cosas, cobra la subrayada utopía de su *Utopía* un interés absolutamente actual.

2. En 1888 publicó uno de los máximos teóricos del marxismo, K. Kautsky, una obra llamada a hacerse clásica en la literatura sobre Moro (8). Que el pensamiento marxista, que rara vez

(4) En realidad tratase, sin más, del problema de la justicia, centrado en el del origen y el ejercicio del poder, pues el concepto de «justicia política» que aparece en el *Polycraticus* de Juan de SALISBURY se proyecta hacia el mundo político moderno, y sirve de eje a una obra tenida ahora por F. HEER: *Europäische Geistesgeschichte*, Zürich, 1953, pág. 119, por «la primera teoría del Estado de la Europa moderna».

(5) Me refiero a la teoría de los «idola» de F. BACON. Cf. H. BARTH: *Verdad e Ideología*, t. e., México, 1951, págs. 29 y sigs.

(6) Algo sobre el tema he apuntado en mi artículo «Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política», publicado en esta misma REVISTA, número 79, págs. 114 y sigs.

(7) Tal es el mérito que no se puede regatear a la obra ya clásica de K. MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, cualquiera que sea el margen de discrepancia respecto a las respuestas que propone.

(8) *Thomas Morus und seine Utopie* (3.^a ed., 1913), Berlín, 1947.

se aplica a una dedicación no «constructiva», descubriera un interés de ese orden en la *Utopía* de Moro podría explicarse, sin más, en vista del «comunismo» consagrado en esa obra como ideal político-social. Pero el verdadero centro de interés no está ahí, sino como en toda ortodoxia marxista, en Marx. El verdadero ángulo crítico del trabajo de Kautsky no es el comunismo de *Utopía*, sino la utopía de ese comunismo. Kautsky se sirve de la obra de Moro, ni más ni menos, que como expediente argumentativo para la corroboración de la teoría marxista de la utopía. Como tal ha sido ésta el producto de un grave giro del espíritu europeo que tiene por centro el entendimiento hegeliano de la realidad, es decir, el más alto exponente de una mentalidad que interpreta lo real como factura y gestión objetiva de la idea. Hegel había rebasado con esto, por todas las vertientes, toda reducción psicologista de la idea y manipulando las ideas como sustancias y las sustancias como ideas, llegaba a cancelar cualquiera distinción entre el mundo real y el universo lógico, haciendo de la realidad el sistema vivo del «logos». Marx alza su protesta contra lo que entiende ser la atribución al proceso mental, bajo el nombre de idea, de una función de demiurgo y devuelve el sistema de ideas al más modesto papel de simple reflejo mental de la realidad. Pero esta subversión de la dialéctica hegeliana, siendo de alcance decisivo, es tan sólo un golpe de Estado, una revolución palaciega en el santuario de esa filosofía. Transfiriendo el proceso dialéctico a la realidad —es decir, para Marx, al proceso real que se cumple entre la sociedad humana y la naturaleza inerte, en cuyo curso se gesta históricamente lo que llamamos «mundo» (9)— se deroga el cauce dialéctico, pero no la estructura dialéctica del proceso ni la construcción monística de la realidad y del devenir. Quiere decirse que con Marx también las ideas entran con una función objetiva, aunque refleja, en el proceso histórico, y lo hacen por modo tanto más irreductible al sujeto psíquico que las pone en circulación cuanto que Marx avanza sobre Hegel en la idea del hombre como puro órgano mental de la realidad absoluta que, para él, es la sociedad (10). Y por esta razón existe una teoría marxista de las

(9) Cf. J. HOMMES: *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, 1955, págs. 27-28.

(10) El hombre, para MARX, en cuanto que tal, en la dimensión suprema de su «humanitas», no es «ego», individuo, sino «gesellschaftliches Gattungswesen», es decir, «zoon politikon». V. K. ЛÖWИH: *Von Hegel zu*

ideas, o aún más exactamente, una teoría del papel reflejo de las ideas en el devenir de la sociedad, una teoría de la ideología y de la utopía. A pesar de las dificultades de interpretación que los textos de Marx y sus epígonos revisten en este punto, derivadas del juego lábil entre la utilización crítica y el empleo teorético del término ideología, no es difícil retener el cuerpo de la teoría.

Las ideas, no se cansa de decir Marx, no producen nada porque su función no es creadora, sino refleja. Reflejan el proceso de integración humanista de la Naturaleza y de la sociedad que se cumple dialécticamente en la Historia (11), y como en ese proceso la división del trabajo señala el momento de la negatividad (12), está todo el sistema de ideas que externamente lo preside, afectado, por modo decisivo, de esa negatividad. En tales condiciones el mundo de las ideas no sólo no se desvincula de la «praxis» a la que sirve el inteligir humano, sino que se articula como superestructura objetiva del mundo técnico y social creado por esa «praxis», y esto, sencillamente por el hecho de que «los mismos hombres que conforman las relaciones sociales relativamente a los modos materiales de producción, conforman también los principios, las ideas, las categorías relativamente a sus relaciones» (13). Así, pues, el mundo del «logos» se encuentra también en el mismo «fieri» que el mundo de las estructuras materiales de producción. Las ideas con ello son, constitutivamente, «productos históricos, perecederos, superables» (14). Marx, pues, ve la realidad, por modo heraclíteo, en un flujo permanente (15). «Vivimos

Nietzsche. *Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 3.^a edición, Stuttgart, 1953, págs. 337 y sigs., y mi trabajo «Genealogía del socialismo», en esta misma REVISTA, 77 (1954), págs. 84 y sigs.

(11) Apenas si ha sido observado que MARX expropia a su favor una vieja idea del repertorio romántico, concibiendo la «sociedad», en el grado más alto de su desarrollo, como «die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur» («Nationalökonomie und Philosophie», en K. MARX: *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, pág. 237). Esta reconciliación del hombre con la Naturaleza, este retorno a la comunión telúrica en el seno profundo del set, es un concepto específicamente romántico. Cf. R. HUCH: *Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall*, ed. Stuttgart, 1951, páginas 465-466.

(12) Cf. BARTH, ob. cit., págs. 114 y sigs.

(13) «Das Elend der Philosophie», en *Die Frühschriften*, cit., pág. 498.

(14) Ib.

(15) Hegel ha escrito en una ocasión: «... Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especu-

en medio de un permanente movimiento de desarrollo de las fuerzas productivas, de destrucción de relaciones sociales, de formación de ideas; inmóvil es tan sólo la abstracción del movimiento *mors immortalis* (16). Pero no es un movimiento ciego y sin sentido, no es una vana gesticulación histórica sin objetivo, sino un progreso regido por la ley de la realización en el mundo de la libertad perfecta del hombre como punto culminante de la humanidad y de acceso a la verdadera historia humana del hombre (17). Merced a esta «escatología» secularizada (18), Marx dispone de una base de enjuiciamiento crítico para la «verdad histórica», base que está determinada por el grado de correlación funcional entre la «superestructura» ideológica y la «realidad». En tanto que ese *novissimus dies* no se cumpla está todo el mundo ideal del hombre, para Marx, vencido por una intrínseca falsedad. Todo el pensamiento hasta ahí yerra, por cuanto que está condicionado y mediatizado por las relaciones de producción y el «punto de vista» de *clase* que esas relaciones determinan. Esta ley de desviación ideológica rige también en la estructura capitalista de la sociedad para el proletariado. También el proletariado piensa, falazmente, por cuanto que contempla los hechos a través del prisma del antagonismo de clase. Sólo que el proletariado, asegura Marx, piensa con un grado menor de desviación que la burguesía o cualquiera otra clase que la haya precedido porque lleva en sí el palpito del futuro (19). La verdad «histórica» no es, pues, absolutamente hablando, verdad. Es tan sólo una proposición que refleja correctamente la estructura de marcha de la sociedad en una configura-

lativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimiento abstracto... Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*» (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, t. e. W. Roces, México, 1955, t. I. pág. 258). Sobre esta fundamental dependencia de HEGEL y de MARX cf. J. MONNEROT: *Sociologie du communisme*, París, 2.^a edición, 1949. págs. 143 y sigs.

(16) *Das Elend der Philosophie*, cit., pág. 498.

(17) A. ETCHVERRY, S. J.: *Le conflict actuel des Humanismes*, París, 1955, págs. 162 y sigs. V. también BARTH, ob. cit., pág. 155.

(18) Sobre el conjunto de la literatura en torno a la interpretación «escatológica» de Marx, v. el preciso trabajo de HEINZ-DIETRICH WENDLANDH: «Christliche und kommunistische Hoffnung», en *Marxismusstudien*, Tübingen, 1954. págs. 214-243.

(19) TH. GEIGER: *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart. 1953. pág. 40.

ción dada de sus relaciones de base. Pero esto determina también el peculiar modo de falacidad de un ideal desconectado de esa determinación condicionante, de un modo de pensar que no está regido por su lugar en la historia, y que, en tal carácter, es justamente *utopía*. Utópico es todo pensamiento que desconoce la dialéctica real de la vida social a cambio de una afirmación absoluta y metahistórica de sus propios contenidos. Político es el pensamiento que se hace portador de los «intereses reales» que valen aquí, y ahora en el escenario histórico, de tal manera que el «principio verdadero de la vida» se hace coincidir con el «principio de vida de la revolución» (20).

En este punto es posible volver ya a la interpretación que Kautsky ofrece de la *Utopía* de Moro. La grandeza del genio de Moro reside, para Kautsky, en su visión comunista de la sociedad, y el utopismo de esta visión en su tesis sobreentendida de que una sociedad de ese tipo no podía desarrollarse por modo alguno a partir de la situación histórica real de la Inglaterra del siglo XVI, y, por lo mismo, el «optimun» político no podía situarse sino en *Utopía*. Moro, según Kautsky, no pudiendo recurrir ni a una clase ni a un partido como motor del desarrollo socialista ha tenido que concebir el orden político-social comunista como la obra revolucionaria de un príncipe, como una fundación de un régimen ideal. Para la Europa de su tiempo, en la que surgen los grandes Estados nacionales, los príncipes son, según Kautsky, el «elemento revolucionario». Mas, por otra parte, un hombre como Moro, que profesa en la política de su tiempo, no podía hacerse ninguna ilusión acerca de la posibilidad de la realización de su ideal político en esas condiciones. Moro «conoce demasiado bien a los príncipes de su tiempo». (21).

En rigor no puede censurarse a Kautsky el haber forzado la interpretación para presentar al régimen social que se describe en la *Utopía* como «comunismo». Otra cosa es su pretensión de situarlo en la genealogía del marxismo y, sobre todo, muy otra el que tal régimen fuera, en efecto, el ideal político de Santo Tomás Moro. Enfáticamente asegura el portavoz de *Utopía*, Hythlodeo, que dondequiera que exista la propiedad privada, *ubi omnes omnia pecuniis metiuntur*, no es posible conseguir que reinen la justicia

(20) «Die Heilige Familie», en *Die Frühschriften*, cit. pág. 320.

(21) Ob. cit., pág. 383.

ni la prosperidad (22). La propiedad privada concentra en la crítica utopiana todas las causas de la depravación del hombre, y su supresión se presenta como el remedio absoluto, como principio clave del orden social para la felicidad (23). El fin del dinero es el principio del fin de la pobreza: «... quin paupertas ipsa, quae sola pecuniis uisa est indigere, pecunia prorsus undique sublata, protemus etiam ipsa decresceret» (24). Es claro que todo esto es increíblemente ingenuo: ¡la pobreza, es decir, la necesidad de dinero! Una crítica de este estilo desconoce el más elemental análisis económico y opera, en consecuencia, con una noción «mágica» del dinero. Y, sin embargo —y este es un dato que conviene retener—, en la primera parte de la obra el lector encuentra una discusión acerca del comercio lanero que revela no sólo un profundo conocimiento de la realidad económica, sino que, además, trabaja con conceptos incorporados por la ciencia económica moderna (25). Por otra parte, determinados pasajes parecen apuntar a una explicación ideológica de la estimativa social (26), y hasta la idea de que el Estado se convierte en instrumento de ventaja económica está en alguno de ellos inequívocamente formulada (27). Pero con todo, el «comunismo» de *Utopía* y la «kommunistische Gesellschaft», de Marx, son imágenes políticas totales enteramente irreductibles la una a la otra, aunque se compongan de elementos, en alguna medida comunes. Existe una diferencia fundamental entre una imagen utópica que ha nacido de una acti-

(22) *Utopía*, ed. latina de M. Delcourt, París, 1936, pág. 95.

(23) *Ib.* pág. 205: «At homines deterrimi cum inexplebili cupiditate, quae fuerant omnibus suffectura, ea omnia inter se partuerint, quam longe tamen ab Utopiensium reipublicae felicitate absunt».

(24) *Ib.*, pág. 205.

(25) *Utopía*, pág. 63: «Quod si maxime increscat oium numerus, pretio nihil decrescit tamen; quod earum, si monopolium appellari non potest, quod non unus uendit, certe oligopolium est».

(26) Por ejemplo, el pasaje en que HYTHLODEO reprocha a los predicadores «quando mores suos homines ad Christi normam grauatim paterentur aptari, doctrinam eius uelut regulam plumbeam accommodauerunt ad mores...» (*Utopía*, pág. 93.)

(27) «Itaques omnes animo intuenti ac uersanti mihi, nihil, sic me amet deus, occurrit aliud quam quaedam conspiratio diuitem, de suis commodis reipublicae nomies tituloque tractantium. Haec machinamenta ubi semel diuites publico nomine, hoc est etiam pauperum, decreuerunt obseruari, iam leges fiunt». (*Utopía*, págs. 204-205.)

tud recelosa contra la puesta en marcha de las grandes estructuras concentracionarias del mundo moderno —la economía y la política— y otra imagen no menos utópica que presenta la fórmula comunista como el resultado y el desenlace histórico de esas mismas estructuras. Pues el «comunismo» de Hythlodeo —y es prudente guardarse de decir el de Moro, por lo que se dirá— está teñido de un patriarcalismo y hasta de un primitivismo en sus esquemas de relación y de vida, que le dejan en verdadera contrafigura del comunismo de Marx que se autodefine como la fórmula social que corresponde a la superación de la «naturaleza» por la «técnica». La estructura social de Utopía es fundamentalmente el resultado de un cálculo de sencillas instituciones políticas trazadas en vista de un «orden natural» (28) y no se asemeja en nada a la teoría de una sociedad que aparece como la resultante técnico-económica del desarrollo de las fuerzas de producción, es decir, como solución final de una visión profundamente materialista de la historia de la Humanidad. El comunismo utopiano desconoce la proletarianización del individuo, sencillamente porque éste no discurre ni se forja su ser en la unidad social macrocósmica, sino en el círculo patriarcal de la familia. Utopía, en cuanto orden político, es mucho más un «foedus» de familias para la defensa exterior y la satisfacción de las necesidades de carácter general que una sociedad política total (29). No hay nada en la Utopía de Moro que sugiera algo parecido a la sublimación metafísica del trabajo por la que el marxismo empalma con el «ethos» industrialista de la sociedad moderna (30). Por ningún lado apunta tampoco nada que

(28) Cf. THILO RAMM: *Die grossen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen*, Stuttgart, 1955, t. I, págs. 53-54.

(29) La familia es la institución clave de Utopía. No es estrictamente una comunidad parental aunque en su base descansa en la unidad de parentesco. Es la unidad política básica y al mismo tiempo de división del trabajo y de consumo. Abarca unas cuarenta personas; treinta familias constituyen una unidad de jurisdicción bajo la magistratura del «sifogrante», constando la ciudad de doscientas «sifograntías». Está calculada en tales proporciones para servir a la política de estabilización demográfica. Su importancia es, pues, decisiva, y el tipo de autoridad gerontocrática que en ella impera autoriza a considerar que en su base el orden político utopiano es patriarcal.

(30) Cf. ERNST MICHEL: *Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt*, 3.^a ed. Frankfurt a. M., 1953, págs. 112 y sigs. El mismo KAUTSKY considera el ascetismo y la frugalidad utopianos como extraños al socialismo

asemeje a lo que últimamente ha considerado J. Hommes el ingrediente decisivo y el supremo postulado antimetafísico del marxismo: la superación de la Naturaleza y del hombre por el «eros técnico» (31). No hay proletariado portador de una conciencia de clase, y esto hasta el extremo de que Utopía cuenta a la esclavitud entre sus instituciones (32). Finalmente, si es cierto que los utopianos «libenter audiunt quid ubique terrarum gerantur» (33), pero su interés no pasa de ahí: no parecen tener el menor empeño en exportar sus principios y sus instituciones. Su mentalidad política es, en muchos aspectos, la expresión de su insularidad.

Si fuese menester, finalmente, destacar con un par de notas precisas lo que en punto a mentalidad político-social separa en términos absolutos, el socialismo de Utopía del moderno socialismo revolucionario habría de subrayarse en primer término que aquél desconoce, enteramente, el moderno *pathos* revolucionario, es decir, la idea de una transformación básica de la vida humana por la puesta en ejecución de un esquema o *plan* total, idea que como Gehlen ha hecho notar, proyecta sobre el cálculo de las instituciones humanas la fe, exenta de toda justificación racional de la intrínseca verdad de los esquemas técnicos del pensar y de su eficacia absoluta para la construcción científica de las relaciones

moderno. En Utopía el que no trabaja no come (*Utopía*, págs. 112 y siguientes), pero la jornada es de seis horas y con ella basta puesto que no existen las muchas artes que sirven al lujo «ubi omnia pecuniis metimur» (*ib.*, pág. 116).

(31) *Ob. cit.*, pág. 368: «Darin vollzieht sich (por el marxismo) die Überhebung der in der Gesellschaft verkörperten technischen oder Produktivkraft über die gegenständliche Natur wie über die Einzelsubjektivität des Menschen». La técnica utopiana es tan elemental, por el contrario, que HYTHLODEO, aparte de la agricultura que es ocupación general, sólo puede mencionar oficios como tejedores, albañiles, forjadores, carpinteros, lo que le hace destacar que: «Neque enim aliud est opificium ullum, quod numerum aliquem dictu dignum occupet Illic» (*Utopía*, página 112). Sólo desde la *Nova Atlantis*, de BACON, se ha lanzado el utopismo hacia los paraísos de la técnica. Cf. O. KRAUS: *Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer*, Leipzig, 1926, páginas 8-9: «in Bacons *Nova Atlantis*, einer physikalisch-technischen Utopie hat er (el imperialismo técnico) seinen interessantesten Ausdruck gefunden».

(32) *Utopía*, págs. 159 y sigs. Cf. A. L. MORTON: *The English Utopia*, Londres, 1952, págs. 53 y sigs.

(33) *Utopía*, pág. 158.

humanas (34). El socialismo utopiano es profundamente «conservador» y no podía ser de otro modo, en cuanto imaginado por una mente política inglesa. Es un orden político-social establecido por *fundación*, estabilizado por todos los medios posibles, amurallado contra toda penetración ideológica del exterior y receloso ante la «machina legislatoria» el instrumento revolucionario por antonomasia (35). Pero, en segundo lugar, desconoce no menos el socialismo de Utopía la fundamental determinación metafísica del hombre por la sociedad que es la misma médula del marxismo. La idea de una organización social de la mente con la que el marxismo cancela la autonomía de la vida espiritual como algo que ha nacido «con» la división del trabajo, es enteramente extraña al humanismo personalista que parece querer realizarse en Utopía, donde el «comunismo» en la servidumbre material viene a presentarse como fórmula social óptima para promover la libertad y el cultivo del espíritu en lo que los utopianos ponen el ideal de su felicidad (36).

Pero con el examen del comunismo de Utopía ni empieza ni concluye la exégesis del pensamiento político de Moro. Kautsky, como la mayor parte de los comentaristas, han dado por resuelta o no se han planteado siquiera la cuestión de si el orden político que describe el fantástico viajero de Utopía, Hythlodeo, es real y efectivamente el ideal político de Moro, el autor de la obra. Pero últimamente Gerhard Moebus (37) sobre la base de una interpretación apuntada, pero no sistemáticamente desarrollada en

(34) V. ARNOLD GEHLEN: *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Tübinga, 1949, págs. 21 y sigs.

(35) Un utopiano convertido al cristianismo fué condenado al exilio por sostener en público que su religión era la única verdadera. La pena había sido establecida por Utopos al fundar la República para todo proselitismo conducido con violencia o intolerancia. El mínimum dogmático exigible a toda religión fué, asimismo, fijado por el fundador: la creencia en la inmortalidad del alma y en la Providencia que rige el mundo (Utopía, página 188). Utopía no concluye tratados: «Foedera, quae reliquae inter se gentes toties ineunt, frangunt ac renouant, ipsi nulla cum gente feriunt» (Ib., pág. 168). Contra la exhuberancia de leyes y el tabulismo v. el largo pasaje, págs. 166 y sigs.

(36) Ib., pág. 120.

(37) *Politik des Heiligen. Geist und Gessetz der Utopia des Thomas Morus*, Berlín, 1953, págs. 60 y sigs.

trabajos anteriores (38), ha puesto en claro que hay que distinguir, habida cuenta de que la *Utopía* es un diálogo, entre las opiniones de uno y otro interlocutor, distinción tanto más importante cuanto que uno de ellos se designa Moro, es decir, personifica al autor (39). Se comprende que este punto sea del mayor interés por lo que toca a la interpretación del pensamiento político de Moro, pero su examen debe ser dejado para más adelante, porque está implicado en toda la estructura de la obra. De momento, y por lo que independientemente del comunismo de Utopía haya de decirse sobre el supuesto «comunismo de Moro», baste esta indicación: Moro ha rechazado el comunismo *dentro* de la obra y lo ha condenado expresamente después (40).

3. En la literatura sobre la *Utopía* promovió un giro importante el trabajo aparecido en 1922 como introducción a una traducción alemana de la obra de Moro, de Hermann Oncken (41). También Oncken pone en relación el orden social de Utopía con la «sociedad sin clases» de Marx, subrayando determinados pasajes afines a la crítica marxista del capitalismo, tal como, por ejem-

(38) F. BRIE: «Machtpolitik und Krieg in der Utopie des Tomas More», en *Hist. Jahrb.*, vol. 61 (1941), y «Thomas More der Heitere», en *Eng. Studien*, vol. 71 (1936), cit., MÖBUS; R. W. CHAMBERS: *Thomas Moore*, Londres, 1935.

(39) MÖBUS, ob. cit., pág. 62.

(40) V. *Utopía*, págs. 97-98: «At mihi (para «Moro» el personaje que dialoga con Hytholodeo el viajero de Utopía) inquam, contra uidetur, ibi nunquam comode uiui posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto suppetat copia rerum, quolibet ab labore subducente se; utpote quem neque sui quaestus urget ratio, et alienae industria fiducia reedit segnem? At quum stimulentur inopia, nec quod quisquam ferit nactus, id pro suo tueril ulla possit lege, an non necesse est perpetua caede ac seditione laboretur? sublata praesertim auctoritate ac reuerentia magistratuum; cui quis esse locus possit apud homines tales, quos inter nullum discrimen est, ne comminisci quidem queo.» Sobre la base de este pasaje consideraba ya G. ADLER: *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus* (1899), páginas 179 que MORO, tenía por ideal social al comunismo, pero al mismo tiempo lo estimaba irrealizable. Cf. RAMM, ob. cit., pág. 50. En 1534 publica MORO contra TYNDALL y el comunismo su *Dialogue of Comfort against Tribulation*.

(41) TOMAS MORUS: *Utopía*, int. a la t. a. de G. RITTER en «Klassiker der Politik», t. I, Berlín, 1922, y del mismo, «Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in d. Staatslehre» (1922), recogido en *Nation und Geschichte*, Berlín, 1935.

plo, a la teoría de la plusvalía o a la idea del Estado como instrumento de clase (42). Pero su exégesis contiene también reparos importantes que impiden ver en *Utopía*, sin más, la prefiguración de la sociedad marxista, como son la existencia de la esclavitud y la utilización de mano de obra extranjera, adquirida a vil precio y que vive en régimen de servidumbre pública. Desde este punto de vista Oncken encuentra en la *Utopía* mucho más el lustre cultural de la antigua polis sostenido sobre la base de una casta de esclavos (43). Pero a este respecto la interpretación de Oncken es exagerada. La existencia de la esclavitud en *Utopía* no significa que el trabajo material, y en su conjunto la satisfacción de las necesidades corran en *Utopía* a cargo de una casta de esclavos. En orden a los principios la estimación de los utopianos más bien condena la esclavitud: no se somete a esclavitud a los prisioneros de guerra (salvo si se trata de agresores) ni a los hijos de esclavos, e incluso los vendidos como esclavos en otro país son libres en *Utopía* (44). En la práctica, la esclavitud cumple en *Utopía* dos finalidades, la represión de determinados delitos de orden infamante o de suma gravedad (45), y el liberar a los ciudadanos de las tareas de orden más servil (46). Pero, por lo demás, el peso del trabajo como función social básica para la satisfacción de las necesidades recae sobre todos los utopianos (47), y si bien es verdad que la «élite» intelectual goza de ciertos privilegios no está por entero dispensada del trabajo o prefiere no usar de la dispensa legal; tampoco es una casta cerrada ni se destaca en la comunidad por hábitos de vida vicarios (48). Es un *ordine literatorum* dentro del cual se seleccionan las magistraturas públicas.

(42) *Loc. cit.*, pág. 27.

(43) *Ib.*, pág. 30.

(44) *Utopía*, pág. 159.

(45) *Ib.*, pág. 164: «Sed fere grauisissima quaeque scelera seruitutis incommodum puniantur; id siquidem et sceleratis non minus triste et reipublicae magis commodum arbitrantur, quam si mactiste et reipublicae magis commodum arbitrantur, quam si mactare noxios et protenus amoliri festinent».

(46) Cf. MORTON, *ob. cit.*, págs. 55 y sigs.

(47) *Utopía*, pág. 112: «Syphograntorum praecipuume ac prope unicum negotium est, curare ac prospicere ne quisquam desideat otiosus».

(48) *Ib.*, pág. 117: «... contraque non rarerent usus uenit, ut mechanicus quispiam subcisuias illas horas tam gnauiter Impendant literatorum classem proeuehatur».

Pero el peso de la interpretación de Oncken no recae sobre la modalidad del orden social utopiano, sino sobre su construcción como unidad política de acción de estilo moderno y sobre los rasgos que, en su opinión, dibujan un tipo de Estado que actúa —sobre todo frente al exterior— bajo los estímulos de concurrencia política y económica característicos de la época moderna. El punto de flexión para esa interpretación lo constituye el examen de la política exterior de Utopía, de su concepción de la guerra, de su expansión colonial, aspectos que la interpretación usual ha descuidado por completo o relega a un papel secundario. Es en buena parte comprensible que en la Alemania de 1922 un investigador inteligente, releando a Moro, subrayara en la interpretación de la *Utopía* ciertos pasajes que parecían anticipar algunas de las líneas de acción que —no es el caso de discutir con qué razón— se han atribuido a la política inglesa de poder. Pues para ello ofrece *Utopía* una base no menos amplia que para la interpretación comunista. Los utopianos practican una política de inversiones en el exterior que les permite obtener créditos cuantiosos y cada vez más altos (49) y comprenden la guerra según una ideología asombrosamente «moderna»: la actitud pacifista se compensa por una preparación militar muy cuidada y no obsta a una política de «liberación» de los pueblos oprimidos bajo el yugo de un tirano (50). Su estrategia se edifica sobre principios tan refinados como el de la superioridad de la «astucia» sobre la fuerza, pues sólo el hombre, entre todos los animales, es capaz de imponerse a una fuerza superior con el ingenio (51), lo que justifica la apología de medios de lucha que buscan la corrupción sistemática del enemigo, poniendo precio a la cabeza de los jefes adversarios —«ingentia pollicentur praemia, si quis principem aduersarium sustulerit» (52)— y aun ofreciendo doblar la recompensa ofrecida para el que los entregue con vida, lo que da lugar a sembrar la desconfianza y el recelo recíproco en las filas enemigas» «... sibi inuicem ipsi neque fidentes satis neque fidi sint, maximoque in metu et non minore

(49) *Utopía*, pág. 183.

(50) *Ib.*, pág. 171: «... aut populum quempiam tyrannide pressum miserati (quod humanitatis gratia faciunt) suis uiribus tyranni iugo et seruitute liberent».

(51) *Ib.*, pág. 173.

(52) *Ib.*, pág. 174.

periculo uersentur» (53). Esta política es posible por la superioridad moral del pueblo que no conoce el dinero y que puede ofrecer inmensas cantidades del oro que en el interior se aplica a los usos más viles, y las tierras de su propiedad en el exterior. Una perfidia ingenua les hace sugestivo el sembrar la discordia en el adversario, animando en el hermano del príncipe enemigo o en cualquiera de los nobles la esperanza de apoderarse del poder: «fratre principis aut aliquo e nobilibus in spem potiundi regni perducto» (54), y excitar a los pueblos vecinos a entrar en la guerra exhumando alguno de esos viejos títulos «quales nunquam regibus se-sunt» (55) con lo que procuran no quedarse solos frente al enemigo aun a costa de hacer correr el dinero a raudales. No hay precio que les parezca demasiado elevado para conseguir enviar al campo de batalla los mayores contingentes aliados y el menor número posible de utopianos: «ciues parcissime» (56). Los términos en que se describe el empleo en masa de mercenarios, a los que nadie puede ofrecer mayor soldada que Utopía, y hasta el deje cínico con que se observa que cabe hacerles, impunemente, las mayores promesas, pues rara vez les cabe la oportunidad de reclamar su cumplimiento (57) expresan bien claramente un amoralismo metódico en el arte de hacer la guerra. Su táctica se rige por los mismos principios. Los jóvenes guerreros utopianos están conjurados para liquidar la contienda por el procedimiento expeditivo del asesinato del jefe enemigo (58); se procura a toda costa evitar las hostilidades sobre el suelo propio, y para el peor de los casos, cuando ha sido adversa la suerte de las armas, se tiene preparada una tropa de reserva para asestar un golpe decisivo al invasor entregado a la a la embriaguez de la victoria (59).

El examen de la política exterior de Utopía permite a Oncken descubrir tras la figura ideal de un comunismo agrario primitivista atenuada por la base material esclavista los rasgos muy acusados de un Estado autoritario como instrumento de una política de poder, a la que caracterizan muchas de las notas que han de ser pro-

(53) Ib., pág. 175.

(54) Ib., ib.

(55) Ib., pág. 175.

(56) Ib., pág. 176.

(57) Ib., págs. 177-178.

(58) Ib., pág. 180.

(59) Ib., págs. 180-181.

pías del moderno imperialismo capitalista (60). El fondo de la política utopiana se revela para Oncken en una cierta contraposición y al mismo tiempo en un cierto paralelismo con la política continental de poder, que ha encontrado su expresión en la obra coetánea de Maquiavelo. Para Oncken, tanto Maquiavelo como Moro, construyen la moderna estrategia del poder contemplando como sólo objetivo la expansión del propio poder, pero este único objetivo, esta común «razón de Estado» queda afectada decisivamente en las motivaciones ideológicas, por las circunstancias muy distintas de Italia y de Inglaterra en las primeras décadas del siglo XVI, de tal manera que mientras Maquiavelo dibuja el programa de una política libre de toda cobertura moral porque sirve al fin supremo de la unidad nacional, Moro, teniendo a la vista la seguridad insular del espacio político inglés, traza las líneas de acción de una política imperialista que es obligado encubrir mediante la pantalla de una ideología de corte humanitarista (61). Moro queda así, emplazado ante Maquiavelo, sin otro matiz diferencial que el que, en opinión de Oncken separa a todos los teóricos de la fuerza en el Continente, del imperialismo anglosajón, a saber: que mientras aquéllos hacen la apología del poder y de la «razón de Estado» aduciendo las condiciones reales de la existencia política, éste necesita buscar una motivación ética, la cual, sin embargo, es tan sólo la cobertura de un realismo político no menos consecuente que el de aquéllos, y hasta en el fondo más peligroso desde el punto de vista moral.

De este modo queda, a primera vista, la filosofía política defendida en la *Utopía*, sujeta a una contradicción, al parecer insoluble: de un lado está la construcción del orden político interno inspirada en la más alta motivación ética, de otro, la acción política exterior constituida sobre un sistema, el de la ganancia, que aparece moralmente condenado en el interior (62). Solventar esta contradicción es dar con la clave del imperialismo inglés y también con la clave del artilugio utópico de Moro. Ahora bien, esa contradicción es inherente a lo que ha dado en llamarse el imperialismo liberal inglés, y la necesidad de una cobertura ideológica es, ni más ni menos, producto de la necesidad de ajustar la poli-

(60) Ob. cit., pág. 37.

(61) Ob. cit., pág. 40.

(62) Ib., pág. 36.

tica exterior a las motivaciones hechas valer en la justificación del orden político interno. En otros términos, las premisas filosóficas que se hacen valer para justificar el «optimum» político de Utopía y que se extienden hasta la justificación «humanitarista» y «liberal» de la política exterior utopiana, deben ser transferidas a la política exterior real, creando así un frente ideológico unitario para la política inglesa y habilitando una plataforma adecuada para intervenir con éxito en la concurrencia europea. Los intereses reales de la política exterior quedan, pues, en primera línea, pero las motivaciones ideológicas propias de la política interior se anteponen como causas de legitimación y justificación de aquella política. Esta transferencia de premisas ideales intenta verificarla Oncken llamando la atención sobre las distintas circunstancias en que los dos libros de la *Utopía* se escribieron. Tomando por base una carta de Erasmo a Ulrico de Hütten, en la que asegura que la segunda parte —en la que se describe el orden social de Utopía— la escribió Moro antes que la primera, sospecha Oncken que entre una y otra, al regresar de Flandes en 1516 se había abierto ante Moro la perspectiva de una carrera política. Esta oportunidad debió de matizar hasta tal punto su pensamiento político que le movió a escribir el largo preámbulo que constituye el primer libro como una exposición crítica de la anacrónica política continental de Enrique VIII frente a la que se alza un programa político exterior consecuente con un programa interior de política social. Y así, «lo que puede parecernos hoy un primer manifiesto del comunismo ha de ser comprendido desde el punto de vista de entonces como el programa de un hombre que por aquellos días podía llegar a ser un Ministro inglés» (63).

No puede menos de reconocerse a la interpretación de Oncken el mérito de haber destacado algunos aspectos de la teoría política de Utopía, que no habían sido tenidos en cuenta hasta la publicación de su trabajo, y que, efectivamente, no pueden ser dejados de lado en una exégesis cumplida de la obra. Su influencia en este sentido ha sido notable, y es difícil hoy día estudiar la obra de Moro sin discutir el punto de vista de Oncken (64). Mas, sin em-

(63) Ob. cit., pág. 24.

(64) Una influencia acusada se encuentra en la interpretación de M. FREUND: «Zur Deutung der Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatsräson in England», en *Historisches Zeitschrift*, 142 (1930). Cf. MOEBUS, ob. cit., págs. 42 y sigs. También al estudio de

bargo, se tiene la impresión de que no ya la obra, sino el pensamiento, la actividad política y hasta lo más profundo de la personalidad humana de Tomás Moro han sido sacrificados al servicio de una hipótesis demasiado brillante y no exenta de intención política. La tesis de Oncken está, en primer lugar, presidida por una concepción de la política como un dominio transpersonal y objetivo, como un campo donde rige una legalidad natural que ninguna actitud ética de orden personal puede quebrantar, hasta el extremo de quedar comprometido por ella un hombre, de la alta significación del mártir católico, aunque al propio tiempo Canciller inglés, Tomás Moro. «Es característico de este modo de pensar —escribe Moebus— que con ayuda de expresiones tales como «demonio del poder», «antinomia de la política», «eterno misterio de los poderes históricos», convierte el acaecer histórico en algo mítico y anónimo, el carecer de sentido para el verdadero misterio de la Historia, la personalidad» (65). La interpretación de Oncken deja en una tensión incancelable el «ideal» y la «vida» —como vocación política— de Tomás Moro, pero es lo cierto que la clave y el sentido de esa vida han sido, hasta con el más alto sacrificio, determinados por el ideal. ¿Por qué la política y la teoría política de Moro, siendo su vocación, tienen que ser entendidas como la negación de lo más hondo de su ser? (66). Y. por

G. RITTER en *Die Dämonie der Macht* (1.^a ed. con el título «Machtstaat und Utopie», Munich, 1940), 6.^a ed., Munich, 1948, del que seguidamente me ocupo, se ha reprochado «el ser mero desarrollo de la tesis de Oncken».

(65) Ob. cit., págs. 50-51.

(66) Ante el requerimiento que se hace a MORO en el palacio del Arzobispo primado de Inglaterra de jurar el *bill* aprobado por el Parlamento de 30 de marzo de 1534, reconociendo la regularidad del matrimonio de Ana Bolena con Enrique VIII y la condición de hija legítima de Isabel, razona su negativa con estas palabras que descubren tanto al jurista meticuloso, como al hombre de una talla moral y religiosa excepcional: «Después de haber leído en silencio y confrontado la fórmula del juramento con el texto de la ley, he de decir que, con mi decisión, no trato de impugnar defecto legal alguno ni a la ley ni a su autor, cualquiera que sea; ni siquiera a la fórmula de juramento o cualquiera que sobre ella haya prescrito el suyo; tampoco trato de hacer un reproche de conciencia a nadie; simplemente, en lo que a mí toca, con toda buena fe, entiendo que si pudiera rehusar jurar obediencia a la ley de sucesión, no podría, sin exponer mi alma a la eterna perdición, prestar el juramento en los términos de la fórmula que se me presenta» (cit. P. GRUNEMAUM-BALLIN, prólogo a la t. f. de la *Utopía*, París, 1935, págs. 28-29).

otra parte, una extrapolación no menos significativa lleva a Oncken a adoptar como hilo hermenéutico una «geopolítica» demasiado elemental, pero que opera al modo de un sistema de leyes naturales, pues se recibe la impresión, como hace notar también Moebus, de que la sugestión ideológica de la insularidad de Inglaterra llega a ser tal que no parece sino que la *Utopía* sólo es concebible pensando políticamente desde Londres y no desde Basilea, desde París o desde Florencia (67).

Mas lo fundamental es esto. La idea de que la política exterior inglesa por las mismas exigencias de su orden político interno y de las motivaciones ideológicas que en éste se han hecho valer, precisa de una justificación liberal-humanitarista, había sido enunciada por Schumpeter en sus artículos sobre la sociología de los imperialismos, en 1919 (68). Para Schumpeter este específico condicionamiento, que ha caracterizado durante mucho tiempo la política exterior británica frente a la de los Estados del Continente, no es anterior a la «Glorious Revolution» de 1688. Bajo los Tudor y los Estuardo ha imperado en Inglaterra el mismo tipo de monarquía absoluta que en el Continente, y se han actuado las tendencias imperialistas del mismo modo que en la mayor parte de los demás países. Los *cavaliers* constituyen en torno a la Corona una aristocracia político-militar que persigue los intereses políticos mediante guerras de agresión. Pero la minoría política que se alza con el poder después de la ejecución de Carlos I, del régimen de Cromwell y de los sucesos de 1688, instaura un sistema de libertades en el que, aun tratándose de una política de clase, depende la clase gobernante del electorado y de la opinión pública, por lo menos tanto como en el Continente depende del Monarca. La política exterior tiene que desechar las motivaciones usuales en el absolutismo continental poniendo en su lugar otras más acordes con «actitudes de candidatos». En estas condiciones, si cabe hablar con respecto a Inglaterra de una «diplomacia secreta» en el sentido de una organización-profesional al servicio de la política exterior, no es posible hacerlo en el sentido de que esta política sea decidida, al modo continental, en el seno del ga-

(67) Ob. cit., pág. 50.

(68) «Zur Soziologie des Imperialismen», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 46 (1919), recogido en *Aufsätze zur Soziologie*, Tubinga, 1953.

binete político del Monarca, y, por lo tanto, sin justificar públicamente sus decisiones (69). La opinión pública se convierte así en instancia suprema del poder y la política exterior tiene que acomodarse en sus motivaciones a esta peculiar politización, una de cuyas exigencias fundamentales es la de no intervenir militarmente sino cuando los intereses generales del país estén seria e inmediatamente amenazados (70).

Cualquiera que sea la opinión en que se tenga una tesis, según la cual el balance imperialista de la política exterior británica ha sido obtenido a base de motivaciones anti-imperialistas y pacifistas, es lo cierto que al tiempo de dar Moro expresión utópica a su «programa político» faltaban todos los supuestos para una elaboración ideológica de esa índole, según se desprende de los límites históricos que el mismo Schumpeter fija al giro democrático de la política exterior inglesa. Así, pues, Oncken ha proyectado sobre la interpretación de la *Utopía* un estilo ideológico del imperialismo inglés posterior casi en dos siglos a la concepción de la obra, la cual, si ha de ser entendida como el «programa político de un hombre que por entonces podía ser Ministro» vendría a ser tan clarividente como políticamente inoportuna. Y, en rigor, ¿cómo puede ser tenido por programa político una obra que exige una interpretación tan cuidada como la de Oncken para descubrir que efectivamente lo es? ¿Cómo puede presentarse a modo de paradigma una estrategia política que, en definitiva, descansa sobre la superabundancia del oro como valuta internacional cuando la Inglaterra del siglo XVI no podía en absoluto competir en ese orden con España, ni siquiera mucho más tarde con Francia? (71). Una indicación más, por último: la *Utopía* se imprimió en latín y en Lovaina en 1516, y aunque su éxito debió de ser notable puesto que Erasmo cuidó de una segunda y tercera ediciones en 1517 y 1518, no fué editada ni una sola vez en Inglaterra en el siglo XVI ni traducida al inglés antes de 1551 por Robynson. Si las *English Works* de Moro lo revelan como uno de los forjadores de

(69) Loc. cit., pág. 83 y sigs.

(70) Ib., pág. 86.

(71) Cf. W. CUNNINGHAM: *An Essay on Western Civilisation in its economic aspects*, 5.^a imp. Cambridge, 1923, vol. II, págs. 190 y siguientes. E. F. HELKSCHER: *La época mercantilista*, t. e., México, 1943, páginas 626 y sigs.

la prosa inglesa, se hace tanto más increíble la falta de difusión en el medio adecuado de lo que Oncken tiene por programa de gobierno (72).

4. Por muy utópica que sea esta *Utopía* de Moro parece haber sido su destino el servir de escabel a políticas nada utópicas. Como «padre del socialismo utópico» era llevado de la mano de la interpretación marxista de Kautsky a visionario de la sociedad comunista; como teórico del naciente imperialismo británico fué empujado por la exégesis de Oncken hasta convertirlo en un predecesor de Disraeli. La historia de los secuestros de la *Utopía*, empero, no concluye aquí. Pues Moro fué también, por lo visto, el «Santo del humanismo», «la más perfecta vida humanista de que se tiene memoria» (73), y su *Utopía* no pudo ser sino la «utopía de un humanista» (74).

Asociada a este multívoco «ismo», en cuya disputa andan hoy más enzarzadas que nunca las ideologías y filosofías más dispares, la interpretación de la *Utopía* ha incurrido en los riesgos más insólitos. La clave humanista se complica de modo singular en el caso de Moro por la necesidad de hurtarla a las contradicciones dimanantes de la compleja postulación ideal de la obra y de la extraordinaria y alta personalidad religiosa del autor. Un humanismo consecuente se ve forzado a llegar, en este caso, hasta el extremo de unir por una común hilaza hemenéutica el «comunismo» de *Utopía* con el «comunismo» platónico, pero no puede detenerse con seguridad en ese renacimiento de la «polis» ideal, pues es preciso cohonestarlo con las nacientes estructuras económicas del mundo moderno que caen bajo la crítica de Hythlodeo, así como con los rasgos de «imperialismo» de la política exterior utopiana tras los que asoma la faz de soberbia del moderno «demonio del poder»; la idea religiosa de la «polis», es decir, el culto a los dioses de la ciudad tiene que acoger el nuevo ideal de la «Christianitas erasmiana» y la política de «tolerancia» religiosa, y,

(72) Cf. M. DELCOURT, int. a la ed. cit. de *Utopía*, págs. 24-25. Por otra parte, durante algún tiempo se pensó que la primera parte era obra de ERASMO. Cf. A. RENAUDET, *Etudes érasmiennes*, París, 1939, pág. 78.

(73) G. TOFFANIN: *Historia del humanismo*, t. e. Buenos Aires, 1953, páginas 404-405.

(74) P. MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 2.^a ed., París, 1951, págs. 141 y sigs.

¡todavía más!, tiene que habilitar la explicación del holocausto del Santo católico, el cual no habría muerto como «mártir del dogma católico», sino como defensor de las libertades eclesiásticas, como enemigo de la sumisión de la Iglesia bajo las tiranías políticas de la época moderna (75) es decir, como mártir de la idea del Derecho. Debiera bastar el solo enunciado de estas dificultades para comprender que una interpretación cabal de la *Utopía* es tan poco asequible desde el prisma de Erasmo como puede serlo desde los de Maquiavelo o Marx. Ninguna de las interpretaciones humanistas consigue no ya despejar todo el campo de objeciones, sino ni siquiera dotar con enteriza humanidad el humanismo de Moro. Cada caracterización en este orden va seguida de un pero, de un añadido, de una reserva. Humanista, pero al mismo tiempo inglés, dice Mesnard (76); humanista, pero un humanista que está por modo activo en la vida; asceta, pero no místico ni contemplativo, asegura Freyer (77); humanista, pero entendido el humanismo como la actitud ilimitadamente optimista de una nueva clase social que veía abierto el mundo ante ella, y así, comunista, pero tan sólo en grado de aproximación al ideal de la «alta fase de la sociedad» anunciada por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, indica Morton (78); erasmiano, pero, al mismo tiempo, impregnado del ideal monástico, pues su *Utopía* es un Estado ideal pagano que bebe en Platón, en Epicuro, en Erasmo, mas también en el utopismo monástico del joaquinismo franciscano, sostiene Heer (79).

En este mareniágnum de interpretaciones dislocadas la respuesta a la cuestión que se antepone por necesidad lógica a la filiación de Moro, a saber, la respuesta a la cuestión de si la *Utopía* es propiamente tal o expresión utópica de un pensamiento político real, o más aún política, queda, en general, omitida. Pero la «ideologización» de una utopía es siempre como la premisa lógica de su ulterior «politización». El utopismo humanista de Moro no podía escapar a esta suerte, y un primer intento en este sentido lo representa el capítulo que, bajo la rúbrica «Morus, als Ideologe

(75) G. RITTER, ob. cit., pág. 214-215.

(76) Ob. cit., págs. 143 y 144.

(77) *Die politische Insel*, cit. pág. 93.

(78) *The English Utopia*, cit., págs. 39-46.

(79) *Europäische Geistesgeschichte*, cit., pág. 415.

des english-insularen Wohlfahrtsstaaten», le dedica G. Ritter en su obra *Die Dämonie der Macht*.

Ritter parte de una matización insistente del «humanismo del Norte de los Alpes» frente a las tendencias peculiares del humanismo del Sur, del movimiento renacentista italiano. Aquí el culto a la antigüedad habría terminado por resolverse en un verdadero «neopaganismo» en el que hay que buscar los supuestos espirituales de concepción del poder y de la política, que encuentra en Maquiavelo su más alto expositor; allí, por el contrario, el retorno a lo antiguo se cifra mucho más en una repristinización de la pureza evangélica y ascética del cristianismo primitivo, en un impulso apasionado de interiorización religiosa que viene a estimular un anhelo de reforma purificadora de las estructuras y de los cánones de vida de la Iglesia. La renaciente «humanitas christiana» va a encontrar en Erasmo su definidor más conspicuo, pues Erasmo, sin desconocer en el orden dogmático el pecado original, pone toda su fe en una «renascentia» que no ha de demorarse hasta la conclusión de la obra trascendental salvadora, sino que puede cumplirse paulatinamente en el *saeculum* por una progresiva conformación de la convivencia por las doctrinas de Cristo (80). La enseñanza de Cristo, como mensaje acerca de la condición y del destino del hombre encierra la absoluta verdad, pero sin discrepancia de fondo con lo que acerca de esa condición y ese destino ha llegado a conocerse por la razón natural, es decir, por la filosofía clásica como su máximo exponente. El humanismo erasmiano habría venido, de este modo, a prolongar el gran proceso de racionalización que se inicia en la Escolástica medieval y que permitió una cristianización de los conceptos capitales de la filosofía aristotélica (81). Consecuentemente, mientras que el renacimiento pagano sobre el fondo de su concepción pesimista del hombre va a resolverse políticamente en una teoría amoral del poder, este otro humanismo, regido por su imagen optimista y benévola del hombre, se traduce en una idea política hostil a toda violencia, a toda servidumbre del espíritu por la fuerza, a todo cuanto socialmente tienda a enfrentar en vez de buscar la conciliación del hombre con el hombre. La *tranquillitas mundi* se constituye en el fin supremo de la política entre los Estados y la

(80) Ob. cit., pág. 54.

(81) Ib., pág. 55.

«paz» en el bien común de los pueblos. Erasmo se alza, consecuentemente, contra las desviaciones de la recta doctrina cristiana que buscan una canonización de la guerra bajo el concepto de «guerra justa». El erasmismo, en opinión de Ritter, se caracteriza por un moralismo político sin concesiones: la justicia constituye el principio supremo de la vida política mientras que la tiranía es la negación de la idea moral del hombre. En esto concuerdan la revelación y la filosofía gentil de la antigüedad (82). Como concepción política este maximalismo apenas si ejerció influencia alguna sobre la teoría de las grandes monarquías nacionales, pero, en cambio, vino a traducir el ideal político de los pequeños Estados europeos, deseosos de poder vivir en paz y al margen de la concurrencia de las nacientes grandes potencias (83). Como visión de la realidad política, tal patriarcalismo suponía, empero, pura y simplemente *utopismo*. «Pero el hombre al que Europa debe los conceptos y el nuevo género de literatura política de la *Utopía*, el canciller Tomás Moro no fué, a pesar de ello, un utopista» (84).

Las dificultades para cabal entendimiento de la *Utopía* de Moro resultan, según Ritter, de la interpenetración constante en el curso de la obra, de los puntos de vista propios del radicalismo humanista de corte erasmiano con los propios del hombre de acción de política, sujeto a la necesidad de medir políticamente las palabras tanto como las obras. Es cierto que Moro no estaba aún al servicio de la Corte al tiempo de concebir su obra, pero su carrera política había comenzado ya, y, por lo tanto, «aunque podía exponer sus ideas políticas sin reservas oficiales, estaba sumamente atento a las corrientes de la política interior y no menos preocupado con los problemas políticos de su país para poder discurrir sobre los temas políticos generales al modo de Erasmo; al modo de un escritor cosmopolita que podía desarrollar sus teorías de espaldas a los datos de la realidad» (85). Con Erasmo coincide Hythlodeo, el viajero de *Utopía*, en la crítica de la oligarquía feudal, pero mientras Erasmo se mantiene en el viejo estilo didascálico de los «Espejos de príncipes» medievales, Hythlodeo concluye

(82) *Ib.*, págs. 55-56.

(83) *Ib.*, pág. 57.

(84) *Ib.*, pág. 58.

(85) *Ib.*, *ib.*

una crítica que va mucho más allá de la tabla de deberes del príncipe hacia su pueblo, resolviéndose en una crítica de alcance general de la estructura feudal de la sociedad. La injusticia de la sociedad feudal y de sus instituciones arrastra consigo y envuelve en la misma injusticia a los príncipes y es la causa de la brutalidad de la acción de gobierno en el interior y del amoralismo sin freno que preside la política de poder en el exterior. La respuesta óptima frente a este reino de la injusticia había sido ya formulada por Platón: suprimir la propiedad privada, establecer un orden comunista en la sociedad. Mas esta no es la respuesta política, y por ello Tomás Moro pone esa república ideal en el único sitio en que puede estar: en ninguna parte, en Utopía (86). La utopización del Estado ideal es la prueba de que Moro, a pesar de las actitudes extremosas de su Hythlodeo no quiere ser comprendido como un ideólogo quimérico, como un fanático y ciego revolucionario. Su ideal político responde a un desdoblamiento de lo más hondo de su personalidad dominada, de un lado, por la profunda religiosidad católica, pero animada, de otro, por el impulso humanista de espiritualización del reino mundano del hombre. La Utopía es, en cuanto orden ideal, el producto de una rara armonía no siempre lograda, entre el más prístino sentido cristiano de la vida y el espíritu clásico de la antigüedad, entre la forma de vida de las primeras comunidades cristianas y la *polis* griega (87). Pero Moro ha presentado este ideal frente a la realidad histórica de su tiempo como instrumento crítico, puesto que, como forma de vida realizable, lo ha llevado hasta tales exigencias y le ha impuesto rasgos tan grotescos, que el lector no podía tener sino por locura la pretensión de actualizarlo políticamente. Desde ese punto de vista aparece Moro, el político, resignado ante la realidad, pero no absolutamente: al hilo de la sátira va dibujándose el plan de aspiraciones políticas realizables que entran en un orden moralmente valioso por aproximación, dejando de lado lo que pertenece al reino apolítico de utopía. A tales aspiraciones pertenece, en primer lugar, la exaltación política del estamento letrado, la idea de «élite» justificada por la superioridad intelectual y el grado de exigencia moral de una minoría que no respalda intereses de clase; en segundo lugar, el reconocimiento

(86) Ib., págs. 68-70.

(87) Ib., págs. 71 y sigs.

de los derechos de libertad del pueblo frente al arbitrio y la tiranía de los poderosos y, al mismo tiempo, una política de bienestar y de distribución justa de la riqueza, la idea social del Derecho; finalmente, en lo que toca a la política exterior, Utopía es una isla, y esta constante geopolítica define el modo y las exigencias de su concurrencia con los demás Estados: limitación del Derecho de gentes a la estricta esfera del sistema de Estados europeos, dejando el espacio allende los límites geográficos de Europa bajo la ley del puro Derecho natural y de la justa sanción de la guerra (88). La concepción política de Moro respondería así a la idea profundamente jurídica de que la lucha por el poder es lucha dentro de los límites del Derecho vigente en el área de concurrencia. A la alta superioridad ética de los principios rigen la *Christianitas*, corresponde un Derecho público cristiano orientado en todas sus normas hacia una «humanización» de la guerra, hacia el intento de someter también a la guerra a un «sistema racional de humanidad política» (89); más allá del área de vida de los pueblos de la civilización cristiana, en la inmensidad del océano y en las tierras de Ultramar habitadas por gentes de inferior nivel moral, aparece la guerra no sólo como «muy justa», sino como «exigida por la voluntad de la Naturaleza» (90). La *Utopía* de Moro debe tenerse, por uno de los escritos que inician la serie de todos aquéllos por los que el imperialismo británico ha tratado, a través de los siglos, de encontrar su justificación jurídica (91).

Con esto llegamos al punto culminante de la reducción «política» del «humanismo» de Moro. El autor de la *Utopía* es ciertamente cristiano y humanista, pero la verdadera comprensión de su actitud no puede lograrse por el camino de las genealogías meramente filosóficas. Es preciso penetrar en las exigencias objetivas de la real antinomia de la política, del «demonio del poder» que Moro vislumbraba y a las que la preocupación moralista de su pensamiento y su comprensión racional de la naturaleza humana no pudieron sobreponerse (92). De este modo se transforma el uto-

(88) Ib., pág. 80.

(89) Ib., pág. 83.

(90) Ib., pág. 80.

(91) Ib., pág. 79.

(92) Ib. ap., pág. 215.

pismo humanista en una política humanitaria, es decir, en una política presidida en todas sus esferas de acción por una pretensión altamente moralizadora, pero en la que la rígida legalidad natural de la realidad política en cuanto que tal, se impone y vence por doquier al poético velo de la ideología moral que la recubre (93).

5. La lucha en torno a la interpretación de la Utopía es uno más entre los debates ideológicos que sirven hoy a la aguda beligerancia política de la historia de las ideas. Sobre la fronda de interpretaciones polémicas un análisis atento permite descubrir la grave medida en que la reducción historicista a que es tan sensible nuestra mentalidad contemporánea sirve inconscientemente al propósito de proyectar hacia atrás la controversia política del presente elevando sus motivos de tensión a constantes polémicas absolutas. En rigor, no merecería la pena esforzarse en este caso en depurar la interpretación de las inevitables desviaciones que ello lleva consigo, puesto que Moro, desde ese punto de vista no es comparable en influencia a ninguno de los grandes profetas de las ideologías en disputa, si no fuera porque aquel proceder lleva consigo la preterición de un problema del máximo rango teórico que en la *Utopía* ha sido por primera vez planteado y desarrollado con rara originalidad. La necesidad de «despolitizar» la exégesis de la Utopía es una exigencia que condiciona la posibilidad de descubrir el pensamiento teórico político de su autor, es decir, de un pensamiento que recae sobre la estructura de la realidad política en cuanto que tal, antes que sobre lo que aquél pudo haber tenido por políticamente deseable. La anteposición lógica del problema del utopismo político al de la tendencia ideológica que pueda apuntar como ideal político la quimera de Moro queda justificada desde el momento en que el término *utopía* ha sido acuñado por nuestro autor con la inequívoca intención de subrayar la condición de una idea que se hace valer políticamente sin justificación relativa a un «topos» concreto, sino, además, porque ese mismo término en su sentido actual, es decir, subrayando el déficit de real posibilidad que en esas condiciones asiste a una idea

(93) *Ib.*, págs. 88-89.

política ha sido utilizado polémicamente por su creador (94). El destacar este aspecto puede, pues, tener alguna importancia en el orden estrictamente teórico, en vista de que, según hemos tenido ocasión de comprobar, la crítica de la desviación utópica del pensamiento político supone como previa la construcción teórica acerca del modo de realidad de lo político.

Hasta cierto punto una cierta «despolitización» de la *Utopía* ha sido conseguida por F. Battaglia en su ensayo sobre Moro (95). Battaglia encuentra en la obra ante todo una crítica de la práctica política que va asociada a las condiciones de poder del Estado moderno y a la «razón de Estado». La *Utopía* vendría a estar frente a toda motivación puramente política del poder, frente a toda afirmación de una justificación política exenta de límite moral. Y al mismo tiempo que una crítica de la política en tales condiciones vendría a ser también, según Battaglia, la *Utopía* una crítica de las condiciones de la naciente economía moderna con su razón pura de la ganancia, con su pretensión de justificación inmanente y también libre de todo freno moral de la exigencia económica, crítica que se resuelve en uno y otro caso en la afirmación positiva de la moral cristiana. La crítica singularmente aguda que hace de la interpretación de Ritter es positiva en lo que toca al falso antimachiavelismo que se esconde tras la política moralizadora, pero ni siquiera bajo la forma de una «política cristiana» se libra Battaglia de la reducción a pensamiento político de lo que, en primer término, tiene que ser visto como una teoría de límites entre el ámbito real y el dominio fantástico de lo político.

Un muy reciente trabajo de Karlheinz Schmidthüs (96), singularmente valioso porque domina las vertientes más hondas de la personalidad de Moro, se inclina hacia una interpretación de la *Utopía* muy similar a la de Battaglia. Coincide con éste en

(94) Claramente en la apostilla final que el interlocutor «Moro» pone al final de la obra a la exposición del narrador de *Utopía*: «... ita facile confiteor permulta esse in Utopiensium republica, quae in nostris ciuitatibus optarim uerius quam sperarim» (ob. cit., pág. 208). Aún de modo más elocuente en el escrito antiluterano *In Lutherum* cuando reprocha al herejiarca su opinión de que la primitiva Iglesia desconocía el sacramento del Orden, asegurando que una religión sin sacerdocio no ha podido verla Lutero más que en *Utopía*. (Ref. M. DELCOURT, cit., pág. 23, nota 1.)

(95) *Saggi sull'utopia di Tommaso Moro*, Bolonia, 1949.

(96) «Thomas Morus: Staatsmann und Martyrer», en *Der Weg aus dem Ghetto* (varios), Colonia, 1955, págs. 113-151.

apreciar que Moro entra en polémica contra lo que después habría de llamarse la «política moderna» ligada a los conceptos de «soberanía» y «razón de Estado» y a la idea de la ley como instrumento sin límite moral de la autocracia de los príncipes. En segundo lugar, está también la protesta contra la «economía moderna», es decir, contra la destrucción de las viejas formas de economía comunitaria por la constitución de los grandes latifundios y la aparición de tendencias monopolísticas en los grandes terratenientes como estrato previo a la nueva clase de capitalistas que terminarían por hacer de Inglaterra el país capitalista *par excellence* y el modelo ideal para la crítica marxista (97). Pero en tercer lugar añade Schmidthüs un último objetivo polémico que anticiparía la crítica, a partir de la exigencia de la libertad de la Iglesia contra la posterior y, por completo actual, tendencia del poder político a penetrar en el dominio del espíritu. Moro habría acertado a ver bajo el prisma de los problemas de su tiempo las fuerzas y las tendencias que estaban llamadas a engendrar el caos de la época moderna.

Pero ha sido Gerhard Moebus, en un estudio reciente, quien ha logrado colocar todos los problemas de la hermenéutica de *Utopía* bajo una nueva luz que destaca el verdadero fondo teórico político del pensamiento de Moro. Esta contribución, que puede tenerse por decisiva, parte de la tesis de que la Utopía como Estado ideal *no es* el ideal político de Moro. La *Utopía* es un diálogo sostenido entre un personaje de fantasía, Rafael Hythlodeo, y el propio Tomás Moro, designado en la obra por su nombre y que habla en primera persona. Moebus encuentra tan arbitrario el atribuir a Tomás Moro cuanto expresa Hythlodeo como lo sería en el *Gorgias* platónico atribuir a Platón las afirmaciones de Gorgias o Kalikles en lugar de las de Sócrates (98). El pensamiento de Moro debe deducirse de lo que él mismo deja dicho en la obra, lo que para Moebus es tan importante como cuanto expone su interlocutor. El análisis de las opiniones del Moro que dialoga en la *Utopía* permite llegar a la conclusión de que éste se atiene a la realidad política como una realidad humana, esto es, como modo de actividad de un ser que no es, por naturaleza, abierta y exclu-

(97) Loc. cit., págs. 144-145.

(98) *Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der topia des Thomas Morus*, cit., pág. 62.

sivamente bueno ni malo. La política discurre en torno a hechos y sobre una realidad que no tiene término de perfección por pertenecer esencialmente a un ser como el hombre que no es un ente perfecto (99). El término *utopía*, construido para designar la visión del orden político perfecto, da a entender claramente que tal Estado ideal no existe en parte alguna, fuera de la fantasía de Hythlodeo, cuyo nombre significa, también por algo, soñador o iluso. La quimera política de Hythlodeo adscribe al ser humano propiedades naturales que no se dan en la condición histórica del hombre, con lo que su Estado utópico es una pura especulación filosófica. En tal medida personifica Hythlodeo el filósofo puro, el ideal precristiano del sabio y su ideal político es, consecuentemente, la *Civitas philosophica* (100). Muy al contrario, el cristiano y político Moro no puede atenerse como ideal a un tal Estado, que no cabe sobre la tierra. La contraposición decisiva que se despliega como hilo dialéctico a todo lo largo de la obra es la contraposición entre la mentalidad precristiana con su antropología optimista y su teoría de la virtud natural y la mentalidad cristiana con su antropología del pecado y su teoría de la virtud sobrenatural (101). Este contraste de fondo aparece engarzado de tal forma en la obra, que su resolución del lado de la tesis cristiana y la consecuente utopización de la quimera del Estado ideal no resulta tan sólo de las posiciones de Moro, sino también de las contradicciones intrínsecas del pensamiento de Hythlodeo. La premisa básica que éste establece para la justificación del orden comunista de Utopía no es un hecho social, la propiedad o el dinero, sino una deficiencia moral, la *superbia*: «omnium princeps parensque pestium». La condición óptima de Utopía como orden político deja de lado esa inclinación cardinal, aunque sus efectos reaparecen por doquier y determinan la generalización absoluta de los recursos de coacción. Pero la posibilidad de construir un Estado para el cristiano está afectada, tanto por la inclinación pecaminosa como por su remedio trascendental: la gracia. Un orden político que deje de lado esta base condicionante no tiene realidad para el cristiano: es utopía.

Para Moebus el yerro común de las interpretaciones de la

(99) Ib., pág. 66.

(100) Ib., pág. 71.

(101) Ib., págs. 70-71.

obra descansa en la confusión de las dos mentalidades que discurren en ella, lo que lleva consigo el desconocimiento de la función irónica de la figura de Hythlodeo. Hay un doble juego irónico. Por una parte, está la ironía de que desde un punto de vista no cristiano se formulen juicios y aspiraciones que concurren y llegan a confirmar las verdades cristianas. Moro seguiría aquí la vía abierta por la *Querella pacis* de Erasmo. Pero de otro está la ironía de conducir hasta sus últimas consecuencias la antropología de la virtud natural en la ficción del orden político perfecto. La ficción es aquí de contenido, no meramente de posibilidad. La ficción está en que los utopianos que encuentran irracional el matar animales, no encuentran tal tener esclavos que los maten; el que en caso de guerra los utopianos consigan todas las ventajas por la corrupción del adversario, el que exista adulterio y el que se castigue con la esclavitud, y en caso de reiteración con la muerte. La premisa racional se troca así, en los esquemas de ordenación político-social, en una negación de la razón; la premisa de la bondad, en una institucionalización política del mal (102).

La monografía de Moebus supone una aproximación considerable a lo que puede ser el planteamiento correcto del problema de la *Utopía*. Según se viene diciendo radica éste no tanto en dar con el pensamiento político de Moro penetrando a través de su expresión utópica, como en el dar razón política de la condición utópica del Estado ideal de Hythlodeo. Esta nota, a primera vista adjetiva, ha sido subrayada por Tomás Moro una y otra vez. El *ou-topos* de la Utopía luce no sólo en el título, sino que, como mostrara ya Dermenghem, toda la obra de Moro está destacando de continuo los rasgos fantásticos de la construcción. «Amaurota», la capital de Utopía, puede traducirse por la «ciudad fantasma», situada junto a un río, el «Anydris», que literalmente enuncia «sin agua», gobernada por «Ademus», el príncipe «sin pueblo» y poblada por los «alaopolitas» los «ciudadanos sin ciudad», como los «acorianos», el pueblo vecino, son los que no tienen país (103). El mismo nombre del viajero y apologista de Utopía, Hythlodeo, puede traducirse como el que trae las quimeras. Es posible que con ello Moro intentara exclusivamente destacar el

(102) *Ib.*, págs. 73 y sigs.

(103) *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, París, 1927, págs. 104 y sigs.

mundo fantástico de su creación política, pero es posible también que todo ello sirva al propósito de plantear no tanto la crítica de una realidad política en concreto como la crítica de un fenómeno político, de un hecho con el que de continuo lucha el hombre político: la utopización o quimerización de la realidad sobre la que opera el planteamiento de la realización política no en término de realidad, sino en términos de utopía. Moebus ha visto fundamentalmente el anti-utopismo del cristiano, y en definitiva Santo, Tomás Moro. Pero hay también razones para pensar —y el propio Moebus ha destacado algunas— en el anti-utopismo del político y a la postre Canciller inglés Tomás Moro. De ser esto así, la *Utopía* no sería tan sólo una crítica cristiana de los paraísos políticos sobre la tierra, sino también una crítica política de la razón utópica.

Moro discurre desde la atmósfera espiritual de las quimeras modernas que brotan en cascada en el otoño de la Edad Media. Su entorno cultural está determinado por la aspiración general a realizar el hombre en cuanto ente de libertad y espíritu en este mundo. El orto del mundo moderno está indisolublemente ligado a una enérgica afirmación de la vida que descansa en un sentimiento soberbiamente optimista del hombre. «Es costumbre practicada por los reyes y príncipes de la tierra, cuando han fundado una ciudad magnífica y digna de fama, colocar en medio de ella, como culminación de la construcción, la propia efigie a fin de que pueda ser vista y admirada. No de otro modo vemos que hizo Dios, príncipe de todo, quien después de haber construído todo el mecanismo del mundo, en medio de él, como la última de todas sus criaturas, puso al hombre formado a su imagen y semejanza» (104). Con estas palabras de Pico de la Mirandola se afirma la nueva «humanitas» haciendo reposar sobre su destino trascendental una confianza inédita hasta entonces en el señorío sobre

(104) PICO DE LA MIRANDOLA: *Heptaplus*, ed. E. Garin, Florencia, 1942, págs. 300-302: «Est autem plerumque consuetudo a regibus usurpata et principibus terrae, ut si forte magnificam et nobilem civitatem condiderint, iam urbe absoluta, imaginem suam in medio illius visendam omnibus septandamque constituent. Haud aliter principem omnium Deum fecisse videmus, qui tota mundi machina constructa postremum omnium hominem in medio illius statuit ad imaginem suam et similitudinem formatum». La referencia a PICO es tanto más pertinente cuanto que el primer trabajo de MORO es una traducción de aquél.

el mundo. El «renacimiento» del hombre lleva consigo, con necesidad histórica, el advenimiento a un mundo verdaderamente humano. Mas es a partir de esa actitud, extremándola hasta su límite delirante, como se forja la mentalidad utopista moderna en sus formas más culteranas y aristocráticas como en las más fantásticas, míticas y plebeyas. No es cuestión de entrar en la proliferación de formas que la idea del «reino del hombre» (105) adopta en el mundo moderno desde la primera verdadera protesta contra el cristianismo católico que levanta Wyclif en la Inglaterra del siglo XIV con su idea de una religión «espiritual» movida por el puro amor a Cristo, sin sacramentos ni culto, ligada a los movimientos de la religiosidad popular de la baja Edad Media que la preceden (106) y en connivencia con el fanatismo de las sectas comunistas de John Ball y Tyler, que la siguen hasta el «espiritualismo» quáquero de Fox que la culmina, a las que continúan la vía del mito del renacimiento de la *polis* y que desde Petrarca, Valla y el cosmopolitismo humanista del Renacimiento italiano hasta el mismísimo Hegel ven en el Estado el sueño último del mundo de la razón, la arquitectura política de la *Civitas philosophica*. Moro está en el centro de una de las más importantes corrientes humanistas que nutren esa onda utópica, y, en cierta medida, él mismo es un exponente de ese medio cultural. Y, sin embargo, la autenticidad de su entendimiento cristiano de la vida que le liga a la mejor tradición de la mística inglesa (107), le separa tanto de ese medio como la seriedad de su vocación y preocupación políticas le aleja del difuso esteticismo político de los más de sus amigos humanistas. A la postre, el más caracterizado de ellos, Erasmo, vinculado a él por íntima amistad, da la medida de tan distinto temple humano cuando a la hora de su ejecución no tiene más que una palabra para lamentar que Moro se hubiera mezclado en un peligroso asunto en vez de dejar las cuestiones teológicas para los teólogos (108).

El humanismo es a *nativitate* utopista. La fe en la realización de la esencia del hombre en la tierra se resuelve necesariamente

(105) Cf. W. NIGG: *Das ewige Reich*, 2.^a ed. Zurich, 1954.

(106) Cf. H. GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlín, 1935.

(107) Cf. K. SCHMIDTHUS, loc. cit., págs. 136 y sigs.

(108) V. J. HUIZINGA: *Erasmo*, t. e., Barcelona, 1946, págs. 255-256.

en un sueño político (109). Desde el siglo XV, como ha puesto de relieve Nigg, se reactiva la vieja religiosidad *quiliástica* con su anhelo por la realización del reino de Dios sobre la tierra ligándose a aspiraciones sociales de signo de revolucionario ilimitado, y esta recíproca penetración de exigencias sociales en la disputa teológica y de legitimación religiosa del anhelo revolucionario, señala uno de los momentos decisivos en el nacimiento del mundo moderno (110). Un siglo más tarde las capas burguesas de la sociedad que surgen al amparo de la concentración del poder en el Estado absoluto y con ellas los primeros «intelectuales» unidos en la oposición a los privilegios tradicionales y a los criterios de selección social del mundo feudal, ligan también una nueva «religiosidad» al nuevo sentimiento político, una nueva religiosidad o, mejor dicho, una «cuasi-religión» (111) en la que el sentido de lo trascendental se vierte por completo del lado de realización de los valores «puramente humanos» del hombre. Así como sobre la turbulenta heterodoxia de los movimientos plebeyos se alza una utopía que desde los albigenses y bogomilas de la baja Edad Media hasta los taboritas y hussitas del siglo XV persigue a través de una idealización de las primeras comunidades cristianas, un reino comunista del amor, así también la pasión intelectual y la *devotio speculativa* del humanismo moderno, se resuelven utópicamente en una idealización de la antigua *polis* y estimulan las quimeras modernas a base de un reino del *logos* con su nueva aristocracia de «elegidos» para el cultivo del espíritu —y el poder— y su estructura social comunista para el buen orden de las necesidades serviles.

La obra de Moro es, sencillamente, la respuesta tajantemente negativa a estos primeros *clercs* ilusionados y a sus ilusiones humanistas, por parte de quien comparte sus mismos hábitos intelectuales, pero al mismo tiempo ha descubierto las bases reales que condicionan el mundo político moderno y sus estructuras: la tendencia a la expansión territorial y a la concentración política del poder, y la creciente significación de las tensiones económico-so-

(109) V. H. FREYER: *Die politische Insel*, cit. págs. 88 y sigs.

(110) Cf. W. NIGG: *Das ewige Reich*, 2.^a ed., Zurich, 1954, págs. 133 y siguientes.

(111) Cf. A. VON MARTIN: «Bürgertum und Humanismus», en *Geist und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1948, págs. 152 y sigs.

ciales en la convivencia política y en la concurrencia de los Estados. Es uno de los hechos más grandiosos de la historia del pensamiento político, un hecho que prueba que este pensamiento sigue un curso que se articula sobre una trama real y no es meramente una seriación caprichosa de especulaciones de gabinete, el que dos hombres de genio, ignorándose recíprocamente, hayan descubierto casi a un mismo tiempo la contextura de la realidad política moderna al constituirse sobre el eje de la sola razón natural y sobre la desnuda dinámica del conflicto de intereses. Pues no cabe duda a este respecto. El capítulo de la *Utopía* de Tomás Moro —*de re militari*— acerca del modo de conducir la guerra y la competencia internacional por los utopianos, podría intercalarse entre los *Il Principe* de Maquiavelo, como estrategia política de un principado insular, sin que padeciera, en absoluto, el sistema de la política pura del pensador florentino. Es un mérito que no puede regatearse a las interpretaciones «inglesas» de Moro el haber puesto esto sobre el tapete, bien que desgraciadamente, a costa de un total falseamiento del significado político de la *Utopía*. Pues todo lo que hay de coincidencia en la visión de esa realidad lo hay de discrepancia en la actitud o el objetivo que uno y otro, Maquiavelo y Moro, persiguen poniendo de manifiesto las condiciones reales de la política como lucha en torno al poder. Maquiavelo, «precursor solitario del nacionalismo italiano» (112), desnuda ante los ojos de los poderosos de su pueblo la faz de un mundo político que tiene por principio y por término el poder, queriendo servir de guía al que, de entre ellos, albergue el propósito de colocar a Italia en condiciones eficaces de competencia con los primeros grandes Estados nacionales. El santo cristiano autor de la *Utopía* quiere, por el contrario, poniendo bajo la luz esa misma realidad, despejar de ilusos el campo político, enseñar la dislocación política que amenaza al que sólo hace gimnasia de la razón o estética del espíritu, creyendo establecer programas de gobierno, y esto no tan sólo por el bien de la política, sino, al mismo tiempo, por el bien de la inteligencia. La tesis que se enhebra desde la primera a la última página del libro consiste, en último término, en esto: todo plan de orden político calculado con vistas *de optimo rei publicae*

(112) H. KOHN: *Historia del nacionalismo*, t. e. México-Buenos Aires, 1949, pág. 117.

es inexorablemente *Utopía* (113). Un plan de este tipo no es irrealizable porque pueda estar fuera de las posibilidades de realización que asistan a un grupo humano en una situación dada. Esto puede ser cuestión de tiempo. Es irrealizable en cuanto *optimum*, es decir, en cuanto que adoptando una misma estimativa de la perfección de la convivencia para la idealización *ex ante* y la ejecución *ex post*, una utopía no se realiza más que en figura que encubre la real y efectiva frustración de un ideal (114). La *Utopía* de Moro, lejos de ser el «Estado ideal» del «Santo del humanismo» es esa misma utopía realizada (115) o la contraprueba de la irrealidad del humanismo como idea política; significa, ni más ni menos, que así como el «reino de Dios» no es un reino de este mundo, tampoco lo es el «reino humano del hombre». La *Utopía* es la crítica según la «razón política» de todas las utopías, libro absoluta y temáticamente *anti-utópico*.

La corroboración de esta tesis requiere, naturalmente, un análisis muy atento de la compleja construcción de la obra y de las posiciones que en controversia un tanto solapada se definen en ella. En general se ha concedido excesiva importancia al detalle de que el primer libro fuera escrito con posterioridad al segundo.

(113) En sus cursos de Derecho Político de la Universidad de Madrid, el profesor Javier Conde ha insistido temáticamente sobre el hecho de que el autor del vocablo «utopía», o sea, Moro, es el que dió certeramente el sentido del vocablo en el subtítulo de su obra *De optimo reipublicae statu*. En efecto, para Conde la utopía es precisamente una idea política que postula un *optimum* de orden político. En cuanto *optimum* de orden no se realiza en «ningún lugar» —«no hay tal lugar» (utopía)— pero pretende ser realizable «en cualquier parte». En eso consiste la dimensión utópica para Conde.

(114) Una idea similar acerca de la frustración de las utopías realizadas se encuentra en BERDJAEV: *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar* (t. a., hay también t. e.), Darmstadt, 1952, págs. 198 y sigs. Para BERDJAEV las utopías se realizan, pero bajo inevitables condiciones de desfiguración. Como en el caso de TILLICH, en sus reflexiones sobre el utopismo, llega BERDJAEV a resultados aprovechables desde presupuestos teológico-metafísicos inaceptables. Por lo demás tiene a MORO, sin más, por uno entre tantos utopistas.

(115) Si hemos de creer a L. BAUDIN: *L'Empire socialiste des Inca*, París, 1928, la *Utopía* de MORO estaba ya realizada en la organización político-social del antiguo Perú. Procediendo imaginativamente MORO se habría aproximado mucho más a la realidad que MORELLY, que en su *Basilíade* asegura que se inspiraba en el reino inca.

No hay ninguna razón para establecer, sobre esa sola base, la estimación de que esté esa primera parte supeditada lógicamente a la segunda hasta el punto de que tenga que ser entendida desde ella; en último término ha de regir la interpretación, la sistemática formal que el autor ha querido dar a la obra y no otra. Tampoco un examen biográfico permite descubrir en la vida de Tomás Moro entre uno y otro momento ningún acontecimiento de alcance tal que permita hablar de un giro significativo respecto a su actitud ante la política. Tales explicaciones resultan un tanto artificiales y, de cualquier manera, no encauzan adecuadamente la comprensión en profundidad de las tesis desenvueltas en la obra. Antes por el contrario, cabe decir que la atención más bien superficial que, salvo excepciones, se ha prestado a la primera parte, ha menoscabado las posibilidades del análisis. Reducir el marco del discurso político de la *Utopía* a la simple descripción de las instituciones y de las formas de vida del Estado ideal que ocupa la segunda parte, es renunciar a las claves más interesantes de la construcción.

El planteamiento del «argumento» utópico está en la arquitectura de la obra, ligado lógicamente a la discusión que suscita Pedro Gilles (115 bis) al manifestar su extrañeza de que un hombre de saberes tan profundos y de conocimientos tan vastos acerca de los hombres y de los pueblos como Rafael Hythlodeo no esté al servicio de ningún príncipe. El tema pertenece al repertorio de los grandes clásicos e incide sobre una situación típica del mundo político del *logos*, de la peculiar contextura de la realidad política en la cultura de Occidente. Por lo mismo que desde los griegos la política ha sido para el europeo la composición de la convivencia que traduce la concepción racional del mundo y de la vida a la que refiere el sentido de la existencia, pertenece a los presupuestos mismos de nuestra civilización el tema y la tensión entre «inteligencia» y «política». El primado lógico de la inteligencia en la creación de las grandes pautas ideales del convivir tiene que articularse adecuadamente a través de un ajuste político muy difícil, con las posibilidades de manipulación humana que están re-

(115 bis) *Utopía*, págs. 51 y sigs. PEDRO GILLES es el tercero de los personajes del diálogo. No es un ente de ficción como HYTHLODEO, sino el secretario de la municipalidad de Amberes, íntimo amigo de ERASMO y de MORO y a cuyo cuidado estuvo la edición príncipe de la *Utopía*.

feridas al principio de la realización política que es, de suyo, la realidad supralógica a la que llamamos *poder*. Como, por así decirlo, el *tempo* de la concepción y la lógica interna de la construcción política en el plano ideal difieren, en términos absolutos, de la estrategia operatoria y del cálculo de resistencias que rigen la creación política desde el poder, el enunciado de una «verdad» política teoréticamente fundada no es, de necesidad, el enunciado de un postulado político absolutamente justificado. En estas condiciones queda frente a la «inteligencia» un horizonte impurificado y un cauce, a veces tortuoso, para la articulación efectiva de lo que, en términos puros de razón luce como una evidencia. Lo que Tomás Moro plantea al hilo de la sugerencia de Gilles es un análisis de la inteligencia política. Y este análisis descansa sobre la caracterización de dos tipos de inteligencia que definen dos polaridades de la razón política.

De un lado está Hythlodeo, un hombre que más bien parece un puro espíritu sostenido en el mundo por la frágil estructura corpórea del organismo; un hombre desligado de todo interés práctico, liberado de toda cotidianidad porque a diferencia de los demás, de los hombres que no son fantasmas, sino de carne y hueso, ha distribuido en plena juventud su fortuna entre sus parientes y amigos, pero esto ni siquiera por un impulso de santificación sino, ante todo, por un gesto soberbio de señorío sobre sí mismo; a fin de que el prójimo, cumplida esa liberalidad, no tenga razón de exigirle el que se convierta para su bien en esclavo de un rey (116); un hombre liberado por modo tan inaudito de todos los lazos de dependencia en el entorno inmediato, se libera también del cerco vital del espacio político: Hythlodeo es «cosmopolita», un curioso del mundo, un viajero incansable que «nauigavit quidem non ut Palinurus, sed ut Vlyses: imo, uelut Plato» (116 bis), y que, como la misma inquietud humana, ha cruzado todos los equinoccios y bebido en todas las culturas desde las clásicas a las culturas vírgenes del Nuevo Mundo acompañando a Vespucio en sus correrías. La inteligencia política es aquí un puro corolario de la personalidad, de la pura «humanitas»; no está aplicada a un *topos* concreto porque para este hombre la vía para lle-

(116). *Utopía*, pág. 52: «... neque id exigere atque expectare praeterea, ut memet eorum causa regibus in seruitium dedam».

(116 bis) *Ib.*, pág. 47.

gar a lo supremo es la misma en todas partes (117), ni está emocionalmente apegado a una tierra de vivos y muertos, porque «al que no tiene sepultura el cielo le cubre» (118). Con la personificación de Hythlodeo ha conseguido Tomás Moro un torso genial del sentimiento humanista del hombre, un retrato con pinceladas maestras del paradigma humano de la naciente intelectualidad moderna, la cual al hilo del tema de la dignidad y excelencia del hombre ha ido buscando a través de Petrarca, de Ficino, del *De dignitate hominis* de Gianozzo Manetti, de Pico, de Bovilo y tantos otros más (119), el conferir figura humana y corporeizar su nueva tabla de valores, su aristocracia espiritual. Y lo que esos trazos destacan ante todo es la flexión capital del espíritu moderno, la flexión de toda estimativa hacia el principio absoluto de la personalidad, giro que se da con mayor fuerza que ningún otro en Erasmo, alcanzando hasta las capas más hondas de la vocación religiosa, pues no en vano es Erasmo, antes que Lutero, el primero en remitir a la conciencia los contenidos de la certeza tras-trascendental (120). También el mundo político del humanismo o, más exactamente, la perspectiva ideal de su composición política gira en torno al mismo eje de la personalidad, pues rige también respecto a ella el mismo impulso a sacar la esencia y la verdad de sí mismo, que en decir de Hegel, era el impulso decisivo por el que estos hombres se sentían gobernados (121). Y, en consecuencia, la realidad política regida por la *mediocritas*, por el esquema casi animal de la fuerza y de la sumisión y el hábito casi humano de la intriga y el fraude, queda ante ellos como una jungla repulsiva que pone en riesgo de perdición la nueva santa humanidad del hombre. Tal es la razón por la cual este Hythlodeo,

(117) «Undique ad superos tantundem esse uiae», cit. *Utopía*, pág. 48 es un dicho atribuido a Anaxágoras.

(118) Ib. ib. De la *Farsalia* de LUCANO.

(119) TOFFANIN, ob. cit., págs. 282 y sigs.; B. GROETHUYSEN: *Antropología filosófica*, t. e., Buenos Aires, 1951, págs. 165 y sigs.; E. CASIRER: *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, t. e., Buenos Aires, 1951, págs. 112 y sigs.; W. WEINSTOCK: *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1953, págs. 174 y sigs.

(120) Sobre el «adogmatismo» de ERASMO, cf. J. LORTZ: *Wie kam es zur Reformation*, Einhiedeln, 1950, págs. 60 y sigs., y del mismo, *Die Reformation in Deutschland*, Friburgo, 1948, t. I, págs. 128 y sigs.

(121) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. e., cit., t. III, página 167.

en el que el discurso político pasa antes por el mito virgiliano de la Edad de Oro que por la áspera materialidad del poder, no tenga más que un *no inexorable* que brota de lo más hondo de su concepción del mundo y de la vida, para la realidad política cotidiana, sencillamente porque tiene por suprema ambición la intangibilidad de su vida como plan de la realización de su ser (122). Ni siquiera por generosidad de espíritu, que la tiene, puede exigírsele el que se interne en el laberinto de la política, pues, puesto a cuidar de la locura de los otros corre buen riesgo de concluir tan loco como ellos (123), ni menos por servicio a la verdad que habría de cumplir en el reino de la mentira, ya que ignorando si puede convenir a un filósofo el mentir, está bien seguro de que no le conviene a él (124). Una vez más este «mi», que expresa la radicalización personalista de toda estimativa, este «mi» existencialista, destaca el principio inexorable de la ideación política, para el hombre de Utopía, el hombre que no hubiera salido de la mejor y más venturosa de las repúblicas a no ser para revelar su existencia (125).

El hombre que le da la réplica es el propio Tomás Moro. Asombra la escasa atención que la literatura sobre la *Utopía* ha prestado a este personaje de la obra para filiar el pensamiento real de Moro, siendo así que ha sido cuidado con la minuciosidad y el esmero de un autorretrato. Moro, el personaje, desde las primeras líneas de la obra ingresa en escena como *político*, enviado a Flandes por Enrique VIII, moviéndose en el cuadro de las conferencias internacionales, entre diplomáticos y juristas de primera fila. ¿Qué otra cosa podría significar todo ello sino la presentación en dos trazos de un protagonista de la gran política con su mirada atenta a la realidad? El oficio político, la política como vocación es el tema de Moro. Pero este tema está desenvuelto desde la «inteligencia» y no como apología del poder. Moro quiere defender contra la idealización política de la inteligencia pura la realización de la inteligencia política. La polémica, llevada con la cordialidad de un diálogo platónico, se plantea así entre el haz de razones que esgrime el filósofo puro para quien, supuesto que no ama las

(122) *Utopía*, pág. 52: «Atqui nunc sic uiuo ut volo...».

(122) *Ib.*, pág. 92.

(124) *Ib.*, pág. 92.

(125) *Ib.*, pág. 98.

riquezas ni el poder, no hay más que política de ideas, y la argumentación política que postula el servicio de las ideas al bienestar común, y aun a costa del bien privado del sabio. La tesis de Moro es que las ideas no sirven políticamente por sí solas, sino que precisa actuarlas en el servicio del Estado, en el ámbito real de la política, y esto por una sola razón: «nempe a principe bonorum malorumque omnium torrens in totum populum, uelut a perenni quodam fonte promanat» (126). Con ello apunta Tomás Moro hacia la clave misma de la configuración moderna de la política; toda política, en la medida que sea real y efectivamente tal, implica una actitud relativamente al poder: integra poder y se cumple en función del poder, «fuente de la que mana de continuo sobre el pueblo todo bien y todo mal». De esta manera incide Moro, ciertamente con Maquiavelo, en la imagen real de la política; también Maquiavelo ha discurrido políticamente contra aquellos muchos que han visto en su imaginación principados y repúblicas que jamás existieron en la realidad (127). Pero Maquiavelo representa la política «inteligente», que es tanto como decir el servilismo político de la inteligencia, la exaltación del poder al primado de los fines políticos, en tanto que Moro representa la «inteligencia política» en la que aún los postulados ideales retienen la esencia de lo político y buscan su realización a través de los medios y dentro de las limitaciones técnicas de la política, en cuanto que realidad. De este modo irrumpe Tomás Moro por una vía media en la que de un lado quedan los idealizadores y del otro los arbitristas; la vía de un pensamiento que construye desde las posibilidades concretas de la realidad. La expresión precisa de este entendimiento político despunta frente a la objeción de Hythlodeo de que el filósofo no puede imponer su autoridad en los cónclaves políticos, en los consejos del príncipe donde la dialéctica no sirve a la verdad, sino que es esclava del poder: por mala que sea una causa siempre habrá alguno que, por espíritu de contradicción, por prurito de originalidad, por adular al príncipe, sabrá encontrar el medio y la argucia para defenderla (128). Moro admite que Hythlodeo tiene razón; tiene la razón del teórico puro que decide sobre esquemas dialécticos li-

(126) *Ib.*, pág. 53.

(127) *Il Principe*, cap. XV.

(128) *Utopía*, pág. 86.

gados a premisas absolutas y que se vencen siempre del lado de los objetivos máximos de los postulados, en tal manera que estimula propósitos y propugna consejos que resbalan sin acción sobre mentes conformadas para la manipulación de una realidad de horizonte mucho más angosto. Es, sobre todo, el léxico la expresión plástica de la mentalidad, pues el repertorio de palabras de un hombre define las dimensiones de su mundo: el inusitado lenguaje del filósofo, la *philosophia scholastica*, tan placentera en el diálogo íntimo, carece de eficacia en los consejos del príncipe donde se tratan los temas más graves con la mayor autoridad: «ubi res magnae magna auctoritate aguntur» (129). El «filósofo» cree con esta concesión entregado al «político»: «non esse pud principes locum philosophiae». Es entonces cuando el sagaz Moro precisa su noción de la inteligencia política: se trata de otra filosofía, de una «*philosophia civilior*», de una filosofía que conoce el teatro del mundo y se acomoda gozosa a su papel en la fábula, pues no es cuestión de interrumpir a Plauto con Séneca, no es cuestión de deformar el espectáculo imponiéndole elementos extraños a su específica contextura: en los asuntos públicos, en las deliberaciones políticas, si no es posible destruir completamente las falsas opiniones y corregir los prejuicios inveterados, esto no autoriza para desertar de la política, para desinteresarse del Estado y abandonar la nave de la república en la tempestad so pretexto de que no se puede dominar el viento: «non in ideo tamen deserenda respública est, et in tempestate naus destituenda quoniam uentos inhibere non possis» (130). Es preciso renunciar a una argumentación y a un lenguaje insólitos y fuera de lugar, es preciso desviar la singladura, seguir el curso oblicuo —*obliquo ductu*— para acercarse, hasta donde se pueda, a buen término. La política tiene buen término, pero no término absoluto: si no puede realizarse absolutamente el bien se puede al menos disminuir el mal en lo posible. Lo demás queda para cuando sean los hombres todos y del todo buenos, para lo que aun resta un buen número de años: «... quod aliquot abhinc annos adhuc non expecto» (131).

Moro da ahí la premisa de su actitud ante la política, y con

(129) Ib., pág. 91.

(130) Ib., pág. 92.

(131) Ib., ib.

ella la clave de la *Utopía*. Mientras que Maquiavelo ha dado por toda justificación del amoralismo político la condición perversa de la naturaleza humana, Moro ha tomado al hombre —como ha visto Moebus— en su estricta medida ética: llamado al bien, pero desfalleciente. Y esta rectificación de la imagen optimista del hombre que empapa todo el humanismo y de la imagen negativa que ha servido de justificación a todas las formas de despotismo es el nervio de la política de Moro: utópica es la política del bien absoluto, la política *de optimo rei publicae*. Lo que separa a Moro de Maquiavelo es que para éste no hay lugar para un tema del bien en la política, no en el sentido tópico del antimachiavelismo corriente que diaboliza su política (132), sino sencillamente porque el poder se impone al mal contando con sus armas y hasta usando de ellas; para Moro, en cambio, el bien es el tema supremo y la vocación absoluta del hombre, pero el cauce de esa vocación no es la política. El *obliquio ductu* de Moro descansa en la fundamental dualidad cristiana del orden del hombre, en la dualidad de Iglesia y Estado que impone sus límites naturales al bien asequible a la política, y que en cambio se cancela tanto del lado de Maquiavelo como de la ética humanista de la perfección, tanto del lado de la *civitas politica* con su construcción de la convivencia sobre el escueto quicio del poder, como del lado de la *civitas philosophica* con su construcción política sobre el absoluto principio del espíritu. De esa fundamental dualidad da razón Moro no sólo con su obra y con su vida. Da razón también Santo Tomás Moro con su muerte.

6. La discusión en torno a la dignidad de la inteligencia en la política sirve de obertura a la crítica de la mentalidad utópica. Esta crítica está como incoada en esa discusión, pero no alcanza a desenvolverse plenamente hasta que Hythlodeo no formula la exigencia maximalista: la supresión de la propiedad privada determina un giro óptimo en los fundamentos del orden político. El *obliquio ductu* de Moro aparece dialécticamente superado si en efecto cabe suprimir de raíz los estímulos egoístas que condicionan la estructura social y, consecuentemente, la configuración política que trata de moderarlos y componerlos en un orden de com-

(132) Cf. B. CROCE: *Ética e Política*, 3.^a ed. Bari, 1945, págs. 252 y siguientes.

promiso. El *optimum* político según Hythlodeo no podrá alcanzarse jamás fuera de las bases sentadas ya por Platón: la igualdad de las condiciones de vida, la supresión de la propiedad privada: «Siquidem facile praevidit homo prudentissimus (Platón) unam atque unicam illam esse viam posit observari, ubi sua sunt singulorum propria» (133). La mente utópica introduce de este modo en la discusión política un postulado que disloca el tipo de realidad sobre el que esa discusión se planteaba. El político es sacado de su terreno en tanto que su estimativa no alcanza más allá del horizonte propio de la realidad que manipula. Frente a la posibilidad utópica, el político tiene que renunciar al diálogo, no le cabe en la cabeza, no la puede imaginar: «... ne comminisci quidem queo» (134). La realidad que él tiene a mano se le desmorona: ¿cómo puede haber abundancia donde falta todo estímulo para el trabajo?, ¿cómo puede reinar el orden donde no se puede recurrir a la protección de la ley para conservar lo propio?, ¿cómo puede acatarse una autoridad donde no hay margen para la distinción entre los hombres? (135). La respuesta de Hythlodeo a estas observaciones es la descripción del orden social y político de Utopía, la racionalización de la quimera política, la presentación en su esquema formal de un orden político, abstracción hecha de una realidad de fondo. A diferencia del primer libro de la *Utopía*, el segundo no es un diálogo. Esto es sumamente significativo. Un intercambio de ideas supone un ámbito común de realidad entre los interlocutores, pero la introducción del postulado comunista en la construcción política ha dislocado el condominio lógico de la realidad. Hythlodeo hace enmudecer a Moro cuando, en vista de sus objeciones, le asegura que no tiene idea de un tal orden político: «imago rei aut nulla succurrit aut falsa» (136). La imagen es el producto de una afirmación puramente filosófica frente a la política; brota de la controversia entre la política moral y la moral apolítica, entre el político que discurre oblicuamente a través del mundo real y humano para alcanzar las posibilidades morales relativas a la situación y el maximalista, el idealizador absoluto, el «portador de quimeras» que discurre en el plano de las ideas como

(133) *Utopía*, pág. 96.

(134) *Ib.*, pág. 98.

(135) *Ib.*, págs. 97-98.

(136) *Ib.*, pág. 98.

formas puras de realidad; es el desenlace, como dice el autor, «*nec minus salutaris quam festivus*», de la controversia entre una visión ligada a las formas agudas e irregulares pero llenas de vida del «cosmos» político y una fantasía que se enseñoorea sobre las formas absolutas y puras que cristalizan en la intemporalidad ideal del Universo utópico.

Pero esta dislocación dialéctica no queda sin respuesta. Lo que ocurre es que la respuesta crítica va como solapada en la misma exposición. El cuidado que Moro se ha tomado para dejar bien sentada la actitud de Hythlodeo ante el mundo, su concepción de la vida, su sentido de la «humanitas», sirve a la clave irónica de la obra. Pues la *Utopía* de Moro es obra de clave, como Maeztu decía que lo eran el *Quijote* y *Hamlet*. La ironía estriba en que Utopía podrá ser la mejor de las repúblicas para cualquiera menos precisamente para Hythlodeo: la idea, la humanidad que estimula la creación política del idealizador se frustra irremisiblemente en el esquema institucional de Utopía. El hombre que ama vivir según le place, el señor de sí mismo, mal puede encontrar la felicidad en esa isla paradisiaca en la que hasta el más leve gesto vital está regulado con la minuciosidad de un mecanismo; el espíritu inquieto y curioso mal puede encontrar satisfacción en esta Utopía con sus cincuenta y cuatro ciudades absolutamente iguales hasta el extremo de que quien conoce una las conoce todas: «*urbium qui unam norit, omnes nouerit*» (137); el viajero que ha cruzado todos los mares, mal puede ser feliz en su reclusión utopiana, verdadera cárcel para el yo abierto al infinito del humanista, donde las lenguas, las costumbres, la organización, las leyes, todo en una palabra, es perfectamente idéntico: «*lingua, moribus, institutis, legibus prorsus iisdem*» (138). En la mejor de las repúblicas todo el mundo tiene que trabajar la tierra con sus manos, y también, por tanto, el letrado, hombre de urbe, porque el humanismo es planta que florece en la ciudad tan burgués como la ciudad misma (139). El hombre que persigue el señorío sobre la naturaleza, la transformación de la vida merced a sus saberes y a sus técnicas, encuentra ahora la felicidad en un mundo rústico, donde no encuentra oficios más notables que los manuales: albañiles, carpin-

(137) *Ib.*, pág. 106.

(138) *Ib.*, pág. 103.

(139) Cf. F. HEER: *Aufgang Europas*, Viena, 1949, pág. 551.

teros, herreros, etc. (140). Cuando se llega a leer que en Utopía todo está tan bien organizado que hasta por el buen cuidado y conservación de los edificios es raro el que tengan que buscarse emplazamientos para edificios de nueva planta: «At apud Utopiensis, compositis rebus omnibus et constituta republica, rarissime accidit uti noua collocandis aedibus area deligatur» (141), se entra de lleno en la caricatura. Es cierto que todo el cuadro institucional sirve a una ideología: liberar a todos los ciudadanos de las servidumbres materiales, favorecer la libertad y el cultivo del espíritu (142). Pero ¿cómo se consigue? La posibilidad de cultivar el espíritu hasta el nivel humanista está deferida tan sólo a una minoría: los que no están dotados adecuadamente tienen que dedicar sus ratos de ocio a seguir trabajando a su albedrío, lo que también aprovecha a la comunidad (143). La posibilidad de la libertad en el sentimiento de la verdad está condicionada a la seguridad común: cuando un utopiano convertido al cristianismo predica en público que tiene por falsas todas las demás religiones, es condenado al exilio (144).

La caricatura no concluye aquí. El pueblo donde reina la libertad reconoce como institución legal la esclavitud; el pacífico pueblo de Utopía tiene por justa causa de guerra la simple posesión por otro pueblo de un suelo que no cultive, en tanto que impide su disfrute y posesión a los demás, violentando la ley natural (145). Sobre la base de esta sola doctrina, el pacífico Estado de Utopía de haber estado en alguna parte en el siglo XVI a la hora de las grandes expansiones trascontinentales de las potencias europeas, en el siglo XIX en la hora del imperialismo colonial o en nuestro siglo de concurrencia por el espacio vital habría estado en guerra de continuo. El ideal absoluto de justicia va asociado necesariamente en el alma humana a una liberación de la humanidad irredenta, y no ha habido ninguna gran revolución de tal pretensión y alcance ideológicos que se haya contenido dentro de los límites estrictos del espacio político donde brota. Así tiende

(140) *Utopía*, pág. 112.

(141) *Ib.*, pág. 118.

(142) *Ib.*, pág. 120.

(143) *Ib.*, pág. 114.

(144) *Ib.*, pág. 186.

(145) Cf. F. CASPARI: «Sir Thomas More and justum bellum», en *Ethics* (julio, 1946).

inexorablemente a la guerra. Pero es en el modo de conducir la guerra a que se aplica la inteligencia en Utopía, donde Moro consigue los efectos irónicos más sobresalientes. El ideal humanista que está en la base del programa se resuelve en la lucha dentro del pluriverso político en una inteligencia perversa que encuentra su superioridad en todas las formas de astucia y de fraude, de intriga y de asechanza. También aquí la política impone su dura legalidad, y, lo que es más grave, en nombre de una idea absoluta del hombre legitima medios que pugnan contra la moral natural.

La Utopía de Moro es así la crítica inmanente de toda política construída sobre postulados absolutos de felicidad humana. El hilo de esta crítica conduce desde el planteamiento óptimo a la realización política en términos de negatividad de las premisas. Las utopías se realizan: «todas las grandes revoluciones —escribe Berdjajev— muestran que son justamente las utopías radicales las que se realizan, mientras que las ideologías más moderadas, que parecían más realistas y prácticas se derrumban y no desempeñan ningún papel» (146). Pero «todas estas realizaciones —añade— han sido otros tantos fracasos y han acabado por desembocar en un régimen que no correspondía a lo que implicaba la utopía» (147). La *Utopía* de Moro encierra el teorema que enuncia esta ley del curso político: el sistema de valores que aniquila la postulación absoluta de una ideología maximalista, está en función de lo absoluto de la ideología; el sistema de valores que realiza, está en función de la relatividad del mundo político real. Y así en la utopía el «no tener lugar» responde más que a una negación de la realidad a la positiva realidad de una negación: su proceso creador se vence inexorablemente del lado de formas en que se frustran sus premisas ideales y del lado de premisas justificadoras de esa frustración. Sólo en cuanto absoluto ideal la utopía no concluye nunca.

JESÚS FUBYO

(146) *Libertad y esclavitud del hombre*, t. e., Buenos Aires, 1955, página 255.

(147) *Ib.*, pág. 256.

