

El poder en la utopía de Moro

*Antonio Hermosa Andújar **

El primer acto de la utopía es su justificación, y la forma de ésta es la denuncia: la crítica radical de la sociedad de la que escapa. La perfección negativa del presente inglés supera de lejos, al decir de Moro, la perfección positiva de la propia ínsula utópica, incapaz de fiar a la inercia la gestión del futuro (en tanto para Inglaterra, al contrario, se sabe que en manos de dicho gestor su destino es su ocaso). Aquí, o mejor: en el mundo cristiano, pues Inglaterra no goza de bula al respecto, los reyes incumplen religiosamente sus deberes de proveer a la seguridad y al bienestar del pueblo con honestidad y eficacia, e igualmente desconocen la diferencia entre servidor y siervo, aunque, es verdad, en la mayor parte de las ocasiones no tienen motivo de hacerlo, pues su entorno pulula de parásitos cortesanos que acatan sin rechistar las órdenes de la vanidad y de la adulación cuando deben actuar, o los dictados de la tradición cuando deben pensar. También en el ámbito externo los reyes muestran idéntica reacción a seguir al mensaje evangélico, y de ahí su celo por guerrear una y otra vez con la esperanza de rebanar un trozo de territorio vecino en cada guerra. Y de ahí, también, las alianzas con los infieles en contra de los otros príncipes cristianos. Pero no sólo de reyes y de cortesanos vive una sociedad, y por lo tanto no sólo de la corte provienen los males de la misma. La estructura social cuenta con un sinfín de nobles derrochones —y basta uno para que el número sea intolerablemente alto— que viviendo en la ociosidad y el lujo viven de explotar el trabajo de quienes trabajan para ellos; de soldados que



IZTAPALAPA 41

ENERO-JUNIO DE 1997

pp. 83-98

* Profesor de la Universidad de Sevilla, España.

merodean en su interior en busca de botín, y en cuyas espadas relucen permanentemente las amenazas a la paz; de frailes ávidos y descreídos, pero con una fé inusitada en las riquezas como panacea de los males; etcétera, etcétera. Como si todo ello no bastara, en los últimos tiempos el sistema económico ha sido dañado, parecería, de manera irreversible. Desde que los cercamientos han privatizado parte de las tierras comunales, la agricultura ha sido dada en pasto a las ovejas, que sin miramientos devoran ahora incluso a los campesinos cuando tan sumisas habían sido siempre; la amplia tribu de ociosos —abades, nobles, ricos— ha visto aumentar sus posesiones, mientras el trabajo disminuye en el campo, arruinando a todos cuantos lo cultivan: pobreza, emigración y delincuencia constituyen el triste saldo de salidas profesionales que el nuevo orden económico impone a los viejos usuarios del antiguo, muchos de los cuales, en la miseria y sin lugar adónde ir, acabarán robando para comer y terminarán por ello arando de por vida el lúgubre espacio de las celdas que la nueva sociedad ha destinado para ellos, una sociedad especializada en “engendrar ladrones para luego castigarlos” (p. 83). A esas plagas se añaden sus efectos, como por ejemplo el aumento de precios que sigue a la carestía de víveres inherente al decaimiento de la agricultura, o bien la certeza del mantenimien-

to de los precios de bienes abundantes cuando se los posee en régimen de oligopolio, como es el caso de la lana, perteneciendo como pertenecen las ovejas al poco poblado clan de los más ricos (p. 82).

Toda esa feria del mal, y otras muchas manifestaciones de la misma cuyo detalle hemos ahorrado, es obra de dos prestidigitadores a los que Moro no vacila en identificar como culpables, y a quienes pretende erradicar para siempre de la comunidad: la propiedad privada y el dinero. Donde ambos existan desaparecerá la igualdad, vale decir: la justicia habrá perdido su principio, y por ende el Derecho su fin. Cabrá, es cierto, el recurso a ciertos paliativos ético-jurídicos, por cuya virtud el monarca temporalmente contendrá sus tentaciones absolutistas, y el pueblo su vocación de desobediencia, etcétera, pero una vez que se quite la venda, la herida se reabrirá en todo su vigor. Donde aquéllos existan podrá haber gran cantidad de bienes, incluso sobrantes, pero habrá también hambre —y la saga de sus violencias—, pues su circulación será restringida y su uso se concentrará en pocas y ricas manos; y sobrarán sin duda una serie de mercancías psicológicas, como el miedo, la inquietud, la ambición, de acreditado linaje antisocial, como también otra de mercancías axiológicas en la que aquéllas encuentran su raíz o su meta: la

nobleza, la magnificencia, el lujo o la grandeza (pp. 103-104 y 199-200). Por último, donde ambos imperen el trabajo consumirá esclavos, pues siendo pocos los que trabajan habrán de hacerlo más de lo necesario, sin contar con que el dinero se regala con la púrpura de lo vacuo, género ése en el que cabe toda una gama de enseres inútiles cuya fabricación consume una tasa altísima de energías productivas (p. 124 s).

Con todo, y pese a la radicalidad de las afirmaciones antevistas, Moro no ha concentrado en la propiedad privada y el dinero las fuentes del mal social. La trilogía se completa con otra, de exposición más desdibujada, pero más ramificada en sus manifestaciones y más generalizada en sus efectos: la naturaleza humana. Casi al final de su relato, el viajero portugués nos recuerda la existencia —es decir: los peligros— de la “humana fragilidad” (p. 191), en la cual cabe condensar, aun cuando Moro, siempre vago al respecto, nunca lo diga, esa serie de —démosles ya su futuro nombre— *pasiones* que ocasionalmente han ido salpicando el texto, como la envidia y la vanidad (p. 75), la avaricia, bien sola (p. 83), o bien en armonía con la parcialidad (p. 169), etcétera; pasiones que suponen siempre un desafío al orden social, y que si, de un lado, Moro parece restringirlas a “unos pocos” (p. 83), en lugar de generalizarlas como naturaleza humana, por el otro no son sino

mutaciones por las que se desarrolla y exterioriza el “orgullo”, éste sí constitutivo de la especie humana, el cual instala en cada sujeto una patología difícil de extirpar: “la vanagloria de superar a los demás por el boato de una riqueza superflua” (p. 130). Tenemos así ante nuestra vista el cuadro clínico completo del mal social, pero su contemplación nos lleva a advertir el error contenido en gran medida en el diagnóstico inicial: ahora, en efecto, nos es posible ver en los efectos de la propiedad privada y del dinero la acción del propietario rico, y en él a un individuo que exhibe su orgullo y las metástasis del mismo por el entero tejido de la comunidad. Pues, después de todo, por qué habría de ser el dinero malo en sí mismo, es decir, con independencia de una voluntad que determina su mal uso. En esta tesitura, empero, urge efectuar una doble puntualización; ante todo, la visión antropológica ofrecida explícitamente por Moro se inclina más hacia el optimismo que hacia su opuesto —al punto de considerar la “clemencia el sentimiento más humano de nuestra naturaleza” (*ibidem*). En el peor de los casos el hombre es, pues, un sujeto tendente tanto hacia el mal como hacia el bien, dualismo que en nada afecta su posibilidad de construir un orden social dominado por la razón y la justicia. La segunda puntualización se incluye precisamente en este contexto: ¿ha prescindido Moro

de los elementos antisociales del sujeto en su construcción del orden utópico, se ha desembarazado de medio individuo en la institución de la nueva sociedad? Lejos de eso, una porción sustancial de su grandeza consiste en haber operado con el sujeto en su cabal integridad, y en haber intentado combatir aquellos elementos, ya que no en su fuente, sí justamente en sus consecuencias. Al menos en eso *Utopía* es una sociedad realizable, y no necesariamente la “mascarada de una sociedad perfecta compuesta por hombres imperfectos” con que Molnar cataloga este género de productos (*El utopismo*, Buenos Aires, 1970, p. 7). Pasemos por tanto a examinar el orden social utopiano, justo el orden portador de los valores contrarios al reino del presente, donde la pasión es rey.

Utopía es una isla, de mediana extensión, en grado de proveer a quienes la habitan de la mayor parte de los productos indispensables para su subsistencia y bienestar. La población se distribuye prevalentemente en ciudades, amuralladas y —casi— cuadradas, equidistantes e isótropas, recostadas a orillas de los ríos respectivos, en cuya construcción no se han descuidado los desvelos higiénicos y sanitarios de sus residentes, o sus necesidades funcionales, y cuyo diseño responde a las preocupaciones estéticas o a las inquietudes igualitarias de los mismos. Del mismo modo, la con-

figuración y tamaño de las casas tienen como punto de referencia el acomodo de sus moradores. Son éstos los miembros de las familias gentilicias, las células constitutivas de la sociedad utopiana, en la cual los papeles están tan rígida y piramidalmente definidos —en la cúspide hay siempre un varón: el más anciano— como en su modelo romano, y que en conjunto son individuos pertenecientes a una casta feliz, en cuanto las necesidades básicas se hallan cubiertas hoy como previsiblemente lo estarán en el futuro. Las alimentarias las satisfacen en el mercado de su distrito —uno de los cuatro de cada ciudad—, más un depósito de aprovisionamiento, donde cada uno lleva cuanto le sobra y toma cuanto necesita, que una institución de intercambio de bienes y servicios; las educativas, en instituciones que dispensan una educación liberal a todos los niños aun siendo impartidas por los sacerdotes, que han redescubierto a los clásicos y cifran el conocimiento en la observación, la medición y la verificación empírica. Son el orgullo de los utopianos, corresponsables de su situación actual y el seguro de su mantenimiento futuro; y son también una muestra de su extraordinaria versatilidad, pues la incorporación de los clásicos al panteón de sus dioses epistemológicos da fé del ejercicio de discernimiento y asimilación de lo mejor del mundo viejo —a la par que su redescubrimiento y reutiliza-

ción por parte de dicho mundo daría fé de su concepción como distopía imperfecta. También las costumbres de los isleños favorecen la estabilidad y la reproducción orgánica de la comunidad; suprimiendo la ociosidad de su ámbito estimulan la abundancia, tanto como la supresión del dinero por la economía en el suyo, y las dos fuerzas concurren, merced a ésa su abolición de la pobreza y la mendicidad, a transformar la isla en una gran familia. A ello contribuye igualmente el reparto equitativo de la riqueza producida por el trabajo: por un trabajo tan ennoblecido en su valoración como, por ende, reducido en su cantidad, pues siendo una actividad digna son más quienes trabajan —sólo se libra de él la clase intelectual, y las subclases política y sacerdotal, extraídas de ella—, y al trabajar más personas se trabaja menos, con lo cual hay más tiempo libre para cada sujeto, que éste añadirá al reglamentado y común empleado en el trabajo, la comida y el reposo, y del cual dispondrá a su manera, siendo el estudio el pasatiempo que con mayor probabilidad se llevará la palma. El trabajo expresa la dimensión social y personal de cada individuo, y por eso todos aprenderán el trabajo agrícola, así como un oficio particular ajustado al gusto y capacidad de cada uno —por lo demás relativamente sencillo de adquirir, teniendo como tienen en casa quien les adiestre, pues “casi todos los niños son educados en la pro-

fesión de sus padres” (p. 122). Por tanto, es la utilidad del trabajo, de todos los trabajos que se practican, uno de los distintivos del país utópico, y un factor añadido al equilibrio del orden social. La desaparición de los trabajos improductivos es la desaparición de las castas ociosas, pero es también algo más: una de las encarnaciones del cambio de valores operado con la extirpación del dinero; ahora la utilidad humana del producto natural constituye la base de la valoración del mismo, razón por la cual el oro y la plata siempre valdrán menos que el augusto hierro, antaño tan despreciado; y ahora, por fin, el hombre será restituido en su trono natural, y valorado como la más sublime obra de la naturaleza. Si la distopía nos ofrecía el cadáver del hombre ante el paso marcial del dinero, *Utopía* nos ofrece el cadáver del dinero ante el paso triunfal del hombre. En la nueva sociedad, si para algo valen el oro y la plata es para nombrar lo bajo, como mancha del pecado —lo cual, dicho sea de paso, sirve para evitar engorrosas sospechas del pueblo hacia sus gobernantes (p. 139)—, o bien, en caso de guerra, para comprar fidelidades enemigas o, mejor aún, a esos sujetos que son vergüenza del género humano: los mercenarios. De hecho, si *Utopía* dispone de oro es por haberlo adquirido en el único comercio que practica, el comercio internacional; y si de hecho lo practica es porque no dispone de los

recursos suficientes para la realización del ideal autárquico —ideal, se entiende, en el contexto utópico, no por sí mismo (p. 148), pues incluso cabría ver en dicha necesidad otro vínculo más del presente con el pasado, de *Utopía* con el mundo circundante. Le sirve de medio para vender lo que le sobra y comprar lo poco que le falta, el oro y la plata, con los objetivos citados, entre ello.

Las breves pinceladas anteriores, aun no componiendo la imagen global del orden utopiano, sí bastan, creemos, para esbozar la idea de una sociedad distinta y distante de cualquiera de las contemporáneas. La singularidad de *Utopía* es tan radical que no sólo afecta al alma, sino también al cuerpo; es decir, comienza en lo físico, en la geografía: de ahí su caracterización como isla. Pero en esa criatura de la cabeza pensada con el corazón, el marco geográfico no ha de entenderse como sobreterminación natural de lo político, sino como el lógico primer paso de una obra enteramente racional. El accidente físico de la isla es ya una elección que presupone un doble conocimiento, el estrictamente geográfico y el geopolítico, pues se aviene plenamente al tipo de relaciones fijado por la nación utopiana con la sociedad internacional —y, a decir verdad, este último resultará mucho más capital de lo concebido por Moro a tenor del juego de significados

implicado en aquellas relaciones, según veremos después. Por otra parte, el emblema de la isla constituye un significado hallazgo de la razón, pues refuerza la idea de discontinuidad de *Utopía* con respecto al mundo que le precede o rodea. Y es que, en efecto, *Utopía* no sólo es una isla en el espacio: es, con idéntica o más fuerza, una isla en el tiempo. No que carezca absolutamente de pasado, pues por tener tiene hasta pasado geológico —antaño un istmo unía la actual isla al continente—, y de otro lado sus anales registran tanto las huellas de sus incultos y salvajes antepasados como de las chozas y tugurios en los que habitaban. Pero la *Utopía* actual perdió con el istmo el último rastro visible con la historia, con la ajena y con la propia: extrañas ambas a su actual constitución. A todo ello puso fin Utopo, el fundador de la dinastía, cuando diseñó *Utopía* —hasta el nombre es nuevo— de una vez por todas, desde la idea misma de crear una isla donde isla no había hasta el plano de Amaurota, la capital, cuyo patrón se repetiría tantas veces cuantas ciudades se construyeran.

De una vez por todas, decíamos: y para siempre, completamos. Tal es el lema temporal del racionalismo de Moro. La discontinuidad espacio-temporal de la isla no sólo rompe con la concepción lineal del tiempo sin adherirse a ninguna otra, cíclica o circular, sino que rompe con la idea misma de tiempo, por

cuanto éste se congela en las formas prístinas e inimitables de *Utopía* sin posibilidad —sin un golpe voraz de la fortuna, ese agente caprichoso o irregular de los cambios (p. 142)— de avanzar ni de retroceder siquiera dentro de sí misma; el tiempo en *Utopía* corre en el circuito cerrado de su estructura, gigantesca escultura de automatizados movimientos. Ahora bien, semejante supresión del tiempo, consecuencia innata de construir una cultura contra el presente cultural, constituye precisamente el pecado metodológico de Moro, y en él lleva la penitencia: el tiempo le hará pagar a la razón la comprensión de que la historia no pasa en vano. Pues, en efecto, si ésta rompe con su época al construir su cultura, su sociedad, ¿dónde va a buscar los materiales de la misma? Al quedarse sin contenidos propios la razón moriana hurga en la leyenda clásica —la griega sobre todo, en su civilización urbana y en las sombras gigantes de Platón y de Luciano, por citar dos magnos ejemplos—, pero también en las fuentes aún más antiguas de algunas culturas agrícolas, para extraer y apilar el material necesario a su objetivo. (Quizá el carácter sensible del mismo sirviera, junto a los otros cabos sueltos ya mencionados —el comercio exterior era uno de ellos— dejados por *Utopía* en el presente, para demostrarle a su autor que la razón no produce sólo fantasías ni siquiera cuando fantasea, y con ello mantener viva en él la llama de la espe-

ranza de una postrera reconciliación de la libertad con la historia —mostrando de paso, y sin querer, al compás de un retruécano que la tensión es tan connatural a la vida humana que aparece incluso en los productos explícitamente elaborados para diluirla al máximo). Al resultante de ese *collage* arqueológico la razón moderna de Moro sólo añadirá de suyo una tendencia formalizadora que hará cristalizar el todo en un damero: ciudades de similar tamaño y aspecto, equidistantes y coetáneas, idéntica estructura familiar, misma lengua y mismas leyes y costumbres, igual organización del trabajo y reglamentación del tiempo, etcétera, etcétera; en definitiva: reproducción mecánica de la sociedad. A vista de pájaro, ese cuadro de puntos, líneas y planos que plasman las intenciones de su autor ofrece la imagen de una sencilla geometría ingenua, un anhelo de geometrización del espacio social —en nada semejante, por cierto, a las aspiraciones científicas de los siglos XVIII y XIX— que riman con la creencia en un alma humana afín en su naturaleza a las perspectivas de un Simone Martini o a las composiciones de un Rafael. Digamos aquí por último, aun no siendo éste el lugar idóneo, que una cabal valoración del —geometrizzante— racionalismo moriano, con su inmanente supresión de la idea de tiempo, hubiera bastado por sí misma, sin necesidad de recurrir a otros elementos del sistema, como la concepción animis-

ta de la propiedad privada y del dinero, que los anatemiza como un mal por sí mismos sin exigir la presencia de una —mala— voluntad tras ellos, para haberse cuidado mucho de calificar de democrático el modelo de convivencia social a que da lugar (como ha hecho repetidamente Rodríguez Santidrián). El modelo democrático de convivencia no sólo prescinde de cualquier componente mágico; requiere situarse en el tiempo, la sede del hombre según demostrara Maquiavelo, y por tanto aceptar los cambios sociales como inherentes al funcionamiento y aun a la estabilidad del sistema; su tarea, entonces, no es congelar la existencia actual, sino reconocer su carácter mutante y prever en consecuencia los medios idóneos a imprimirle la justa dirección al movimiento (de ahí que la reproducción del sistema social democrático no sea nunca mecánico, directo, como el fijado por Moro); en esa función juega un papel crucial el pensamiento, tanto que para una democracia la crítica es inmanente a su subsistencia y por ello le rinde tributo reconociéndola como derecho inalienable, como un derecho individual inalienable. De donde deriva, por último, que la democracia eleva a piedra angular del sistema al individuo, ese sujeto de derechos al que casi por ningún lado reconocemos —sólo indirectamente: aprovechando su cuota de tiempo libre— en la *Utopía* de Moro.

Pasemos seguidamente al análisis del orden político utopiano. Cuando se le observa se ve no sólo rubricado el carácter urbano de la sociedad utopiana, sino inmediatamente reforzado por la prevalencia de las instituciones locales frente a las nacionales. De hecho, si de éstas no dijéramos nada habríamos dicho de ellas casi tanto como Moro, pues la función del Senado amaurótico —la única institución central, integrada por tres emisarios de cada ciudad— se agota en discutir ocasionalmente asuntos de importancia colectiva y en estipular anualmente un singular trueque: una vez determinado dónde ha habido superávit y dónde déficit fija la compensación que, sin contrapartida, la segunda recibirá de la primera. Eso sí, pese a sus limitadas competencias, sus decisiones tienen validez en todo el territorio de la isla.

El ciclo del poder local se inicia en las familias, treinta de las cuales eligen por un año a su juez, el filarca o sifogrante; diez de éstos, más sus correspondientes familias, aparecen presididos por un protofilarca o traniboro, cuyo mandato dura un año, aunque pueden ser reelegibles. Finalmente, los doscientos sifograntes de la ciudad eligen como príncipe a uno de los cuatro candidatos, tanto como distritos tiene la ciudad, elegidos por el pueblo. Ese príncipe será vitalicio, siempre y cuando sus intenciones no huelan a tiranía. Tales son las magis-

traturas unipersonales. El senado es la única institución colectiva y, por ley, la sola sede de discusión de los asuntos públicos. La integran los traniboros y el príncipe, más dos sifograntes. Su otra función prioritaria es judicial, pues constituye el órgano encargado de componer las controversias surgidas entre los ciudadanos, tanto en materia civil como, especialmente, penal (incluso cuando el proceso inculpador no parte de él, sino de la represión que los sacerdotes hacen de las costumbre de determinados ciudadanos [p. 191]), pues sociedad tan bien ordenada admite una justicia privada —la del marido sobre la mujer, la de los padres sobre los hijos—, recurriendo a la pública tan solo en caso de delito grave, cuya pena, de finalidad disuasoria, es genéricamente la esclavitud (en justo contrapeso también hay arbitrado un sistema de recompensas a recibir por los ciudadanos en premio a su virtud). Los utopianos se rigen por leyes —pocas, claras, es decir: más legalidad en las acciones, menos abogados—, para cuya vigencia Moro contempla dos procedimientos: su directa proclamación por el príncipe, o bien su ratificación ulterior por los sifograntes reunidos con sus respectivas familias (tesitura ésta en la que aquéllos adquirirían funciones reales, además de las simbólicas —inducir al trabajo frente a la pereza, ellos, precisamente ellos que, por ser lo que son, no trabajan: como

tampoco lo hacen los demás magistrados, extraídos, según dijimos, de la clase intelectual— que ya tenían). El punto de fuga de ese sintetizado haz de instituciones lo marca la felicidad de los individuos.

La contemplación del panorama institucional utopiano destacaría por lo llamativo más de las ausencias que de las presencias; ni una sola palabra sobre posibles conflictos entre los diversos poderes públicos, ni de algunos de ellos o del conjunto con los ciudadanos, etcétera, etcétera. Ahora bien, ni eso, ni el reconocimiento de una justicia privada ha de resultarnos extraño en una sociedad de sanas costumbres, pocas y claras leyes, bien ordenada, potenciada en sus funciones y compuesta por individuos que han desactivado de sus conductas el resorte del interés particular; después de todo, podría añadir un bienpensante, el ordenamiento jurídico contiene una serie de disposiciones normativas tendentes a configurarse en un verdadero juego de controles del poder: ese apunte de legalidad presente en la fijación del senado como foro de discusión exclusivo de los intereses de la comunidad, la ocasional ratificación popular de las leyes, el fin mismo del entramado constitucional. Y para los ciudadanos, la rigidez de las penas —la esclavitud, si bien no todos los esclavos fueron antes ciudadanos de *Utopía*— constituiría un logrado recurso disuasorio.

rio contra su violación, al dar rienda suelta a un desalmado orgullo, de las reglas de una sociedad basada en la buena fé, y que con tanto esmero los educó (p. 161). Si acaso, más nos debería chocar la rigidez de la primera de aquellas tres medidas, o toparnos con un esclavo, que las aludidas ausencias. Sólo que, entonces, quien respirara la tersa atmósfera utopiana sí podría considerar chocantes determinadas razones explicativas del funcionamiento o de la duración de determinadas instituciones, como también de la corrupción de los sacerdotes (p. 191); así, el uso de alargar algún día la discusión de los asuntos presentados en el senado en precaución de que algún senador sacrifique el interés general a su reputación (p. 121), o la salvedad relativa a un posible abuso (p. 119) del cargo de príncipe que acompaña el carácter vitalicio del mismo, proyectan una amenazadora sombra *realista* en neto contraste con la tendencia general del *utópico* espíritu utopiano (de modo similar a ese deseo que cunde en algunos de acudir a “la intriga y al soborno” [p. 167] para intentar acceder a los cargos públicos). Y sin embargo ambas instituciones funcionan así por dichos motivos: como, para más señas, no es nada difícil advertir la presencia de esclavos al observar el paisaje social. Y pues hemos llegado aquí, retengamos la mirada: la noria de las sorpresas no ha hecho sino empezar a girar.

El sol de *Utopía* no ha penetrado en los subterráneos de la sociedad, donde montan guardia los habitantes de la noche utopiana, no ha disuelto todos los prejuicios del antiguo régimen que, como excrescencias, se han adherido con inseparable soldadura al nuevo. Una sociedad que, pese a su ideal contemplativo de la vida, ha dignificado el trabajo y hecho de él una de sus señas de identidad no duda, de pronto, en reconocer la existencia de ciertos trabajos de suyo “sucios y molestos”, lo cual equivale a reconocer inmediatamente la existencia de una categoría de personas inmerecedoras de dicha condición por cuanto ocupadas en lo sucio y molesto, aquello que las blancas manos de los utopianos no pueden tocar sin mancharse. Con ellos, con siervos y criados, se incrementa el ajuar patrimonial del *pater familias*, el único individuo con personalidad diferenciada en la familia gentilicia característica de *Utopía* (pp. 130-132).

No queremos entrar aquí en la caustica de estos agujeros negros del firmamento utopiano; a nuestro propósito basta con poco más que descubrir su existencia, y a eso nos limitaremos por el momento. Descendiendo un peldaño más en el escalafón social se encuentran esos seres, los ateos, de apariencia humana —mas se sabe desde antiguo que las apariencias engañan. *Utopía*, faltaría más, es una sociedad de

creyentes, como las del mundo circundante, si bien con una diferencia capital a su favor: las diferentes religiones allí postulantes no se enfrentan entre sí a través de sus dioses ni de sus fieles, sino que una consolidada tolerancia ha separado la espada de la fé sin olvidarse de la fe. Repetimos: nada comparable a los países circundantes, donde con extremada facilidad los diversos credos son otras tantas maquinarias de guerra y las diversas liturgias otros tantos modos de ponerlas en funcionamiento. Pues bien, en esa tierra tolerante, Dios, que a un puñado de polvo infundió su divino soplo y lo transformó en hombre, debió en algún momento quedarse sin aliento, y emitir los últimos resoplidos —bien mirado, quizá siervos y criados provengan de ahí— bastante antes de que los montones de polvo se agotaran; el resultado está bien a la vista: y de aquellos polvos, estos lodos: los ateos ¿Y qué hacer y cómo tratar ese leño retorcido? Los utopianos, desde luego, en su justo y equitativo modo: como hombres, no por cierto; ¿cómo ciudadanos?: “tampoco”. “Piensan que si no fuera por el miedo destruirían todas sus instituciones” (p. 186). Así pues, los utopianos, siendo religiosos, piensan que no hay humanidad fuera de la religión; por ello se piensan lógicos cuando detienen la tolerancia en el umbral de lo religioso, excluyendo de la misma a los irreligiosos. El ateo, por lo mismo,

es la manifestación visible del núcleo esencialmente intolerante de la religión moriana, el fenómeno de la incapacidad de ésta para entender y gobernar el mundo. De hecho, al menos en la versión de Moro, la tolerancia no debe pagar ningún costoso tributo por existir: al fin y al cabo, la rica gama de la experiencia religiosa ha sido previamente reducida a una cierta uniformidad, por cuanto “las varias creencias y ritos están orientados a un mismo fin por caminos diferentes, es decir, a la adoración divina” (p. 193). Añádase a ello el gran eco obtenido por el mensaje de Cristo en la isla, cada vez más dueño de las creencias de sus moradores, y se obtendrá como resultado que la heterogeneidad religiosa presente en aquélla no es sino una suma de variaciones sobre un mismo tema.

El edén utopiano, como el bíblico, tiene pues su propio árbol del mal. Siervos, criados y ateos son la manzana del pecado que ha hecho perder a los utopianos, al morderla, la virtud de la igualdad. Por lo demás, conocida es la tentación “imperialista” de la manzana podrida, del mal, lo cual nos lleva a seguir explorando el cuerpo institucional de *Utopía*, a fin de determinar si se trata de un enquistado, pero simple, absceso perfectamente delimitado y extirpable, o si por el contrario es víctima de alguna grave enfermedad.

El ideal contemplativo de vida de la

sociedad utopiana adquiere peculiar resalte por la existencia en ella, pese a su dignificación del trabajo, de una clase intelectual cuyo trabajo es el *ocio*. El *trabajo* intelectual no se considera trabajo, sino directamente su opuesto. Ciertamente, dicha clase admite una cierta movilidad interna, en cuanto se renueva tanto perdiendo a aquellos de sus miembros que no han demostrado solvencia en su oficio, como admitiendo a otros que sí han demostrado tenerla. Mas en ambos casos el cambio de los factores no altera el producto: los primeros, en su actual situación, vuelven al trabajo; los segundos, dejan de trabajar: era ese dejar de trabajar, recuérdese, el privilegio otorgado a los sifogran-tes. De este modo, el homenaje de Moro a Platón está servido; los defectos del maestro pasan a engrosar los del alumno. A nosotros, con todo, no nos interesa profundizar esa conmovedora admiración, sino saber si tiene repercusiones, y cuáles, la existencia de una clase ociosa —en el sentido clásico, es decir, noble del término— minoritaria dentro de un orden social en el que la mayoría de sus miembros trabaja. De otro modo: si no trabajar significa la concesión de un privilegio, la jerarquía de valores entre el ocio y el trabajo estaría ya consagrada. ¿Es ésta la única consecuencia de semejantes doctrina? Intentaremos responder a tal interrogante dando un rodeo a través de la éti-

ca, lo cual, dicho sea de paso, significa en parte —en su parte más trascendente— hacerlo por la religión.

La ética moriana aspira a poner orden y armonía entre una tríada de conceptos que en la historia intelectual de Occidente habían tenido, y seguirán teniendo, los de un juego de dados. Se trata de formar un triángulo con la felicidad, la virtud y el placer (en realidad, mejor se trataría de un pentágono, pues se habrían de agregar los de naturaleza y razón, aun cuando éstos aparecen subsumidos casi por entero en el de virtud). El movimiento equilibrado de todos juntos formaría el círculo de la felicidad. Sintetizaremos al máximo ese conjunto de operaciones. ¿Cuándo somos felices? Desde luego, no con todo placer, pero sí ante el “bueno y honesto”. No buscar el placer es de locos, pero de los placeres sólo el antedicho lleva a la felicidad. Por dos vías, además: la primera comprende tanto la salud personal —síntesis suprema de los placeres corporales— como la simpatía hacia los demás, con quienes compartimos naturaleza, que nos induce a ayudarles en la obtención de un fin par al nuestro. La segunda, primera en importancia, es la vía del espíritu, consistente en “el amor y reverencia hacia la Majestad Divina”, es decir, en retribuirle en tal modo el gracioso gesto tenido para con el hombre dándole la existencia y poniéndose como base de su feli-

ciudad. Por mucho que cueste creerlo, con esto ya hemos cerrado el círculo antes citado, pues sucede que el hombre tiende hacia ello por su propia naturaleza, que de tal impulso el móvil es la virtud, y que obrando en tal modo, a saber, siguiendo sus dictados naturales, el hombre no hace sino conducirse por la razón. A fin de cuentas había sido el mismísimo Dios en persona quien le había "ordenado" así. Amando y reverenciando a Dios, que ha creado al hombre para que le ame y reverencie, el hombre es feliz en su grado supremo. Dios, un Narciso a quien gusta contemplarse en diferido, a través del hombre,

confirma pues la sustancia de la ética moriana. Prescindamos aquí, empero, de la naturaleza de esta ética incapaz de sacar los pies del tiesto religioso; del hecho de estar destinada a individuos a quienes antaño hemos visto guiarse por la razón en lugar de hacerlo por la fé (tanto que Moro ha llegado incluso a postular la eutanasia [p. 162]); de la ambigüedad metodológica inherente a todos sus conceptos fundamentales, ni uno solo definido con claridad y distinción; ninguno inmanente y ninguno autónomo respecto del otro; de la igualdad antropológica que presupone en una sociedad que había sancionado de



Benozzo Gozzoli. *La cabalgata de los Reyes*; detalle del Rey más joven y su paje, 1459. Fresco. Florencia, Palazzo Medici-Riccardi.

hecho y de derecho la desigualdad antropológica; del ideal intelectual que resume la existencia práctica del hombre; prescindamos asimismo de entrar en el análisis de algunos otros héroes de la vida ética, como el recuerdo amable de una vida honesta, etcétera. Centrémonos en cambio en averiguar en qué consiste ese amor y reverencia a Dios, y en una banalidad: en si todo el mundo está en grado de amarlo y reverenciarlo. También aquí las explicaciones brillan por su ausencia; a lo sumo nos tropezaremos con algunas proposiciones esparcidas aquí o allá, las cuales, no obstante, puestas en conexión pueden proporcionar cumplida respuesta a la cuestión anterior: una sola en la práctica aun si planteada en dos tiempos. Entre los placeres intelectuales, insiste Moro, ha de computarse “el entendimiento y el gozo que engendra la contemplación de la verdad” (p. 153). Bastante más allá leemos: “Consideran (los utopianos) que es como un culto grato al Señor la contemplación y goce de la naturaleza”. ¿Pueden todos los individuos contemplar la verdad y disfrutar tan específico goce; o rendir culto a Dios contemplando su obra, la naturaleza? La contestación, aun teniendo en cuenta las ambigüedades que la rodean, es bien patente: a menos que la verdad se ofrezca intuitivamente a todos, o por contemplar la naturaleza se entienda mirar el paisaje (y sentir lo bonito que es), no todos tienen acceso a las puertas

del paraíso. Pero si la verdad fuera intuitiva o contemplar la naturaleza, mirarla, por qué habría de exigirse observar, medir, y verificar empíricamente para hacer ciencia, y cómo creer un acto de culto el salir al campo, donde bastan los sentidos para obtener cuanto debería darnos la reflexión del entendimiento. Y sobre todo: ¿cómo se explicaría entonces la existencia, o necesidad, de una clase intelectual? De esa clase, en efecto, que cultiva la Filosofía: precisamente el saber mediante el cual “penetran los secretos de la naturaleza y creen percibir un deleite inefable”, y gracias al cual, además, “se granjean el favor de su Autor y Artífice supremo, (pp. 158-159). Así pues, la clase intelectual ocupa un lugar específico en la sociedad porque tiene una tarea específica que desempeñar: la producción del conocimiento. Sólo que la naturaleza intelectual de la ética moriana, identificando cierto tipo de conocimiento con el ejercicio de la virtud, restringe a los miembros de aquélla la posibilidad de alcanzar el placer específico que da derecho a la felicidad. Y como, además, esa ética se halla fundada en principios religiosos, sólo aquellos miembros están predestinados para el ejercicio de los deberes religiosos asignados a todos los hombres. Y como, según vimos, todas las magistraturas del Estado, las civiles cuanto las religiosas, son atribuidas a tales miembros el corolario quiere que también el poder político sea cosa

suya en exclusiva: su monopolio intelectual, ético y religioso acaba igualmente produciendo sus efectos en el orden público: el monopolio jurídico-político. Dominación y desigualdad: tal es la verdadera estructura de la sociedad de la libertad y la igualdad: de *Utopía*. Ahora podemos entender que cuando se asigna como fin del Estado la "verdadera felicidad" de los individuos (p. 127) lo que se proteja realmente sea el *status* de dominación de la mayoría por la minoría. Se quería la felicidad de los individuos, pero la naturaleza intelectual de la felicidad la restringe a la clase intelectual. Moro deja también su huella en la larga estela ética europea que establece dos tipos de bienes y placeres para dos tipos diferenciados de hombres (para todo lo anterior cf. pp. 145-159 y p. 189).

Echemos, por último, una ojeada a las relaciones de los utopianos con los demás pueblos. A las pacíficas, el comercio exterior, ya aludimos de pasada anteriormente, y tampoco aquí vamos a decir mucho más. A lo sumo, que el comportamiento de los isleños en las transacciones pone de relieve cómo su relación con aquéllos es la existente *grosso modo* entre el bien y el mal: de nuevo la división del género humano en dos especies morales, los utopianos frente a los demás. Pero en la guerra, en cambio, el dualismo anterior se relativiza, entrando en juego lo mejores y

los peores donde antes contendieran el bien y el mal. Y desde ahora adviértase que, de ser cierta nuestra lectura, el cambio no se produce al entrar en contacto la isla con el mundo, la atemporalidad con la historia, *Utopía* con la distopía, pues el contacto se había producido antaño de manera estructural, bien que reducida, por medio del comercio (y aun de manera episódica a través de viajes en ambos sentidos y en algún que otro género de intercambios, como cuando *Utopía* presta sus imparciales jueces a algún país vecino). Sin embargo, en esta modalidad de las relaciones internacionales los utopianos se comportarán en algunas de sus fases de manera distópica como los distopianos (cf. pp. 171-182).

En principio aquéllos abominan de la guerra. Se baten con denuedo por evitarla, y hasta paladean un regusto fúnebre en cada victoria. No obstante, hay comportamientos intolerables, como los que ponen en peligro la seguridad de tan pacífico pueblo; agravios insoportables, como los realizados a un pueblo ocasionalmente aliado lesionando sus intereses; injurias injustificables, como maltratar o dar muerte a un utopiano injustamente. Es decir: hay causas de guerra justa. En cualquiera de esos casos el Estado utopiano recurrirá al arma de la guerra como medio de sanción jurídica que repare tan graves ofensas, y no dará tregua al enemigo

hasta que la reparación haya sido completa. ¿Autolimitará su acción? Medios y fines responden no a ese interrogante. Y ya en este punto, la hipotética acción *jurídica* del Estado se convertiría en *política*, el *ius ad bellum* no se complementaría con ningún *ius in bello* —salvo en el acto humanitario de no ensañarse con los vencidos (p. 179)— o, por decirlo con otras palabras, se permutaría idealmente a Victoria por Maquiavelo: el Estado como único actor de la guerra, la concepción de la misma como instrumento de sanción de una ofensa grave y los dos límites expuestos, por el lema en la guerra todos los actos son lícitos, el fin justifica los medios (más la insistencia en la importancia que el progreso técnico, la instrucción militar y la estrategia tienen en la obtención de la victoria). En ese todo vale, caben perfectamente, como apunta Rodríguez Santidrián, “la mentira, la traición, el soborno, la guerra psicológica (que) son los recursos de Estado para coonestar la guerra” (p. 174, n. 90). No sólo: si bien se niegan a firmar tratados porque ya la naturaleza ha rociado con vínculos suficientes la planta humana (p. 169), no por ello, cuando su seguridad física corre peligro, dejan de recurrir a cualquier escudo para protegerse, llegando incluso a parapetarse tras tres filas de escudos humanos antes de poner el propio pie en el campo de batalla; el primero de ellos lo conforma el “pueblo bárbaro, feroz y salvaje” de los za-

poletas —¿habrá hecho la naturaleza alguna excepción con ellos, par a la de Dios con los ateos? Las tropas de las naciones defendidas y las de las otras naciones amigas configuran las barreras segunda y tercera antes de llegar a las propias. Así pues, un doble rasero, una doble moral, domina en última instancia la relación de los utopianos con los pueblos del entorno —y que en ese preciso momento son amigos. Una suerte de imperialismo moral les conmina a preferir su seguridad a la de los demás y les insta a defenderla a cualquier precio. Pero con ello no sólo rompen la cadena ética y religiosa que la naturaleza y Dios uncieron al cuello del género humano, sino que también recomponen la cadena fáctica que les liga al tiempo, a la historia y a ese pasado propio del que pretendieron renegar y que, real o virtualmente, sigue latiendo en su actual presente. De nuevo aquí, en suma, resurge la fuerza maligna del poder latente en el ámbito interno, con el triple agravante de que ahora, en las relaciones internacionales, la dominación sobre los demás pueblos se basa en la afirmación de la superioridad de la propia vida (p. 175), tiene lugar consciente y deliberadamente y se sustenta en instrumentos, como el oro, que fueron antaño considerados como la esencia de la distopía, es decir, la razón de ser para la construcción de *Utopía*.