

# La Utopía de Moro, humor y profecía del humanismo cristiano

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

*Prof. Emérito Universidad Santiago de Compostela*

SUMARIO. 1. La Utopía en su contexto originario: el disfrute de lo utópico. — 2. La punta de la crítica. — 3. La llamada de la ilusión. — 4. Utopía y realidad. — 5. La Utopía en la historia.

La Utopía, se ha dicho muchas veces, es de algún modo el propio Moro. Y como el autor, el libro está también entregado al conflicto de las interpretaciones. Las hay de todo tipo. Desde anunciadora de la revolución marxista, según Kautsky<sup>1</sup>, hasta reproducción ideal del cristianismo primitivo; exaltada por unos como magnífica crítica de los abusos sociales, hay quien la consideró como “tal vez uno de los libros más malvados que se hayan escrito nunca”<sup>2</sup>. Es claro que se precisa cautela y serenidad, siempre dispuestos a reconocer que seguirá siendo una “obra abierta”, cuya mayor grandeza no está en lograr unanimidades sino en “dar que pensar”... y buscar. En todo caso, hace falta acercarse a ella por pasos contados<sup>3</sup>.

## 1. LA UTOPIÍA EN SU CONTEXTO ORIGINARIO: EL DISFRUTE DE LO UTÓPICO

Los libros no tienen solo su destino, sino también su camino. Y aquí los comienzos son decisivos para ajustar la comprensión.

---

1. *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart 1888: no se puede leer a Moro sin amarlo, dice en la Introducción (p. iii).

2. John Ruskin, citado por P. Ackroyd, *Tomás Moro*, Barcelona 2003, 256-57.

3. Este trabajo forma parte, con ligeras modificaciones, de un amplio prólogo a la traducción gallega de esta obra clásica: Tomás Moro, *Utopía*, Prólogo de Andrés Torres Queiruga, Traducción de Helena de Carlos, Clásicos do Pensamento Universal, Núm. 17, edit. por Universidade de Santiago de Compostela – Fundación BBVA, Santiago 2011, pág. 9-56.

Hace falta tomar nota de que *Utopía* fue escrita en la primera gran etapa de Moro, antes de la polémica con los protestantes y antes del drama final. Pertenece, pues, a su más claro fervor humanista, cuando el humor tenía aún mucho de juego genial, capaz de moverse ágil entre las ilusionantes posibilidades de un Humanismo en plena efervescencia y las duras realidades que, persistiendo como abusos del pasado, se oponían a la renovación, cultural, política y religiosa. Tal fue el contexto del comienzo y de la primera recepción.

La obra tuvo un nacimiento rápido, pero una gestación larga. Aparece en 1515, aunque seguirá con revisiones y correcciones hasta la versión definitiva en 1518. Todo indica que la idea había nacido antes, en 1509, en un intercambio de ideas e ideales con Erasmo: este escribe rápidamente en la casa del amigo su “Elogio de la Locura” (*Moriae encomium*), que, según dijo, había concebido en el viaje de Italia a Inglaterra. En la dedicatoria indica expresamente su deuda, empezando ya por el mismo título: “la idea me la inspiró tu apellido”, tan parecido a la palabra *moria* (“locura” en griego). En pago, incita a Moro para que en el mismo tono también él, más metido en los avatares políticos, avive la imaginación, hable de los nuevos ideales y ponga en solfa los abusos.

André Prévost<sup>4</sup> insiste en la importancia de este proceso, que apunta a una intensa fermentación en la que los abusos del presente van reaccionando con las incitaciones culturales del pasado y las premoniciones de un nuevo futuro. Y aquí aparece la primera clave que deberá ser completada, pero que no puede faltar en ninguna interpretación posterior. La Utopía es ante todo el fecundo juego de un humor responsable, que se inspira en las amplias lecturas del pasado para poder criticar los graves defectos del presente. Lo hace sonriendo y sin perder la compostura, diciendo sin decir y afirmando mediante negaciones (las famosas litotes). De ahí el genial invento del título, creando una palabra que hará historia: *u-topía*, del griego *ou*, “no” y *topos*, “lugar”; es decir, el lugar que no es lugar. Jugó con expresarlo también en latín: *nusquama*, que viene de *nusquam*, “en ninguna parte”. El título completo es: *De optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia, libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus* (“La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, tan saludable como festivo”). Una edición posterior añadirá todavía: “...compuesto por

---

4. O. c., 84-88.

el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, Ciudadano y *sheriff* de la muy noble ciudad de Londres”<sup>5</sup>.

Y después, toda una fiesta de nombres que no son nombres: *Utopos*, rey de ninguna parte; *Amaurato*, ciudad de la niebla, que se ve y no se ve, que es Londres pues tiene muchos parecidos, pero que no es Londres pues es imposible hacerlas coincidir; *Anydro*, río sin agua; *morósofos*, sabios necios; *nefeloquetes*, nacidos de las nubes; *macarenses*, los felices... Hoy, en una cultura que ha olvidado el griego y el latín, pueden por veces resultar oscuros;; pero para aquellos humanistas eran perfectamente transparentes y tenían que representar un gozo impagable. Se da incluso el caso de que, en una carta, Guillermo Budé, el gran amigo francés, inventa un precioso y complementario nombre de la propia cosecha: *Udepotía*, el país de nunca jamás. J. Churton Collins, uno de los primeros editores modernos, tiene razón cuando remata su prólogo indicando que estas cartas, tan conscientes del juego irónico, “pueden ser vistas casi como una parte de la maquinaria de la ficción”<sup>6</sup>.

Para la gente del común la filología no era tan clara, pero sí la narración, toda ella rebosante de una fantasía que enganchaba con el nuevo ambiente de los descubrimientos geográficos y con las claras alusiones a las circunstancias y abusos del presente. Todo lo hace asimilable y con gracia Rafael Hithlodeo, el narrador portugués descubridor de Utopía, compañero de Americo Vespucci, conocedor del griego y filósofo por libre (también el suyo, otro nombre que no es: “Rafael” alude al ángel de Tobías que cura, pero “Hithlodeo” al cabo “habla mucho sin decir nada”)<sup>7</sup>. La trama no ofrece dificultades: el camino, el encuentro, la descripción son transparentes (acerca de los razonamientos diremos luego).

Igual que el de Erasmo, también este libro nace fuera, en el extranjero. Moro, de 37 años, está en una misión de negocios comerciales y diplomáticos en Flandes. Tiene la suerte de unos días libres en Amberes y allí, en un ambiente cosmopolita, con navegantes que hablaban de los nuevos paraísos de las Américas, en la casa del huma-

5. Uso la traducción de P. Rodríguez Santidrián: Tomás Moro, *Utopia*, Madrid 1984, que seguiré en general. Señalo las páginas en el texto.

6. *Sir Thomas More's Utopia*, Oxford 1904 (uso la reimpresión de 1964), lii.

7. Aunque, acaso no sin su punto de razón, Eugenio Imaz, *Utopías del Renacimiento. Moro-Campanella-Bacon*, México (1941; uso la ed. 1973), traduce: “hábil narrador”... siempre la ambigüedad. Colin Starnes, *The New Republic. A Commentary on Book I of More's Utopia Showing its Relation to Plato's Republic*, Waterloo, Ontario 1990, insiste en su paralelo con el retrato de Sócrates y alude igualmente al sutil juego con la cultura humanista (p. viii y 3).

nista Pedro Giles (Pieter Gillis, Petrus Aegidius), escribe la primera redacción de lo que es la segunda parte del libro actual. De vuelta en Londres, escribirá en 1516 lo que hoy es el primer libro, cuyo manuscrito manda a Erasmo. Las divisiones secundarias de la obra son provisionarias, irregulares y nada exactas; no proceden del autor sino de Pedro Giles. Y, como también había sucedido con Erasmo, es muy probable que de entrada el propósito de Moro fuera revolver el ambiente, provocar la risa o la sonrisa, dejando que el ridículo y la ironía hicieran su camino, minando prejuicios y propiciando reformas.

Un *primer nivel de interpretación* debe buscarse aquí. La mejor prueba, al tiempo que la mejor clave, está justamente en las reacciones primeras, en el círculo de los amigos y eruditos. Por eso hacen muy bien la mayor parte de los traductores y editores de seguir la tradición de ofrecer junto con el texto del libro las cartas comentarios. En ellas brillan con toda frescura la chispa de la alusión, el reflejarse de espejos entre lo real y la fantasía, la “serísima” preocupación por dar realismo burlesco a la narración lamentando las preguntas que se olvidaron de hacerle a Hithlodeo: longitud del puente, situación de la isla, dificultades no resueltas... No faltaron los que, menos eruditos o más ignorantes, tomaran todo a la letra. Y seguro que Moro, desde su gloria, seguirá observando con ojos algo burlones algunas de las actuales preocupaciones eruditas, sin excluir tal vez las relativas a la misma existencia del narrador, acaso tan fantástico cómo muchas de las noticias de Américo Vespucci, de quien dijo ser compañero...

De hecho, en los primeros tiempos esta interpretación abierta fue la que estuvo en el primer plano. Tenemos una buena prueba en el agudo prólogo que escribió Francisco de Quevedo, aunque la ya relativa distancia hace perceptible la nota crítica. Traduce por su cuenta el título: “no hay tal lugar”; comprende bien el juego del humor: “quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos los reprehende”; y concluye: “escribió poco, y dixo mucho”<sup>8</sup>.

Aquí, en esta amplia indeterminación del primero y más espontáneo propósito nace la permanente fascinación del libro. Hoy nos falta un elemento entonces muy influyente: las ilusiones y fantasías despertadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo, en las que toma pie a narración. Pero cuando la obra se lee con la “segunda

---

8. El texto íntegro puede verse en:

[http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Moro\\_Tomas/TomasMoro\\_Utopia.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Moro_Tomas/TomasMoro_Utopia.htm). Sobre la ocupación de Quevedo con Moro, cf. F. López Estrada, *Tomás Moro en España*, cit., 84-92.

ingenuidad” de la verdadera madurez crítica, siguen resonando en todos nosotros las ilusiones de los grandes “sueños diurnos” que nos habitan, donde el dinero no manada en la vida y todos somos iguales, donde los viejos y los enfermos están atendidos, donde las guerras apenas existen... y las que hay son fáciles de vencer, donde nos podemos reír de los vestidos, alhajas y oropeles de los nobles y de los clérigos, donde el trabajo no ahoga y las familias son ordenadas y armónicas (olvidemos el excesivo patriarcalismo), donde los gobernantes sirven y no explotan... Justo, la “utopía” escondida en lo más hondo de todos nosotros, raíz inagotable de las críticas más justas y evidentes de todo aquello que en la sociedad no debería ser.

Moro era muy consciente de la eficacia de este recurso. En carta a Pedro Giles lo expresa con elegante exactitud mediante un auténtico *modus tollendo ponens*, digno de su humor más fino: “Y no voy a negar que si llego a decidir escribir acerca de la república, y me hubiese venido a la mente un cuento semejante, quizás no me alejaría mucho de esa ficción con la que la verdad, como bañada en miel, va entrando suavemente en los espíritus”.

Por esta razón y por alguna que aún diré, incluso me atrevería a aconsejar a quien se acerque por primera vez la esta obra germinal, que siga la cronología real de su redacción, empezando la lectura por el libro segundo. Así podrá entregarse, sin demasiadas reservas, a la magia de la narración directa y espontánea.

## 2. LA PUNTA DE LA CRÍTICA

Pero Tomás Moro era realista, conocía demasiado bien las complicaciones de los funcionamientos político-sociales y estaba muy personalmente preocupado por una sociedad más justa en lo interior y más pacífica en lo exterior, como para que su humor quedara en simple juego intrascendente. Había en él una lúcida visión crítica y una clara intención de reforma posible. Como si no hubiese quedado satisfecho con la aventura utópica o temiese que lo irreal creciera hasta ahogar la referencia a lo real, decidió escribir un largo y muy meditado prólogo. Tan largo y tan meditado, que se convirtió en lo que para nosotros llegó como el libro primero. De nuevo el humor: un prólogo que es un libro y un libro que son dos libros.

El resultado fue un espléndido *tour de force*, no solo como recurso literario, sino y sobre todo, como complemento del discurso, que, de

modo indirecto pero eficaz, pone en relieve imborrable la intención crítica. De por sí, el recurso engancha con una experiencia muy común a todo autor que remata una obra donde intenta abrir caminos: por un lado, surge casi siempre la sensación de haber dicho más de lo que se había pensado y, por otro, la seguridad de que quedó algo importante por decir. El prólogo puede entonces resultar más lúcido y maduro que el propio texto. Es bien conocido el caso de Hegel en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*. No sé si alguna vez se hizo esta aproximación, pero creo que el de Tomás Moro no resulta menos genial, por lo menos como recurso; y, en cualquier caso, constituye un impagable pórtico hermenéutico para comprender la obra.

Literariamente, logra lo case imposible: lleva a Inglaterra un discurso que se hace en Flandes y permite participar en presente en un diálogo que tuvo lugar en el pasado. Hithlodeo habla ahora, pero cuenta que ya había estado en Inglaterra, con el Cardenal John Morton, arzobispo de Canterbury, precisamente en el palacio donde, protegido y educado, había vivido Moro de los 12 a los 14 años (1490-1492): “me parecía estar de nuevo en mi patria y revivir los tiempos de mi infancia, cuando hablabas del Cardenal en cuya casa me eduqué de niño” (93). Expone los argumentos de entonces, pero da pie a ser interrogado e interpelado ahora. Fantasea sobre Utopía, pero hace un análisis despiadadamente realista de Inglaterra.

El primer libro, que es segundo, se convierte así en clave fundamental para interpretar el segundo, que era primero. Porque ahora, también para este, aparece en toda evidencia la durísima gravedad de la situación y, en definitiva, la intención de la obra por buscarle remedio. Cosa que comporta dos graves cuestiones<sup>9</sup>. Por un lado, ¿tiene arreglo la situación, es posible la sociedad justa y pacífica, la sociedad perfecta? Por otro, el problema más concreto: ¿qué puede hacer el filósofo, qué puede hacer el humanista... qué puede hacer Moro?

Esta segunda pregunta viene ya de Platón. Él lo intentó en Siracusa, tratando de ayudar con sus consejos de filósofo a realizar la sociedad ideal que pinta en la República. El fracaso no invalidó sin más la importancia de la cuestión ni paralizó su reflexión, que continuó en el *Político* y en las *Leyes*<sup>10</sup>. Aquí se plantean de nue-

9. Para lo que sigue me ayudaron mucho las lúcidas reflexiones D. Herz, *Thomas Morus zur Einführung, unter Mitarbeit von Veronika Weinberger*, Hamburg 1999, 41-111.

10. De la íntima dialéctica que aquí se insinúa, dice cosas interesantes Y. Imaz, *L. c.*, 25-27. Para el desarrollo real en Platón, cf. la síntesis de George Sabine, *Historia de la teoría política*, México-Buenos Aires-Madrid 1945, 38-74.

vo, y Moro reparte las opiniones entre los tres participantes en el diálogo.

Rafael Hithlodeo opta decidido por la negativa: entrar en ese rol le complicaría la vida; los reyes piensan en la guerra y no escuchan los consejos del filósofo; sus consejeros son parásitos que solo adulan para el propio provecho; además, los reyes para escuchar deberían ser verdaderos filósofos, pero “a las cortes de los reyes no tiene acceso la filosofía” (100).

Pedro Giles va por la afirmativa: con tu sabiduría y experiencia “ese es el camino para llegar a ser feliz tú, y en el que podrías ser útil tanto a la sociedad como a los ciudadanos” (74).

Moro es más cauto, interroga, arguye y sugiere a Rafael: ser generoso es propio de un filósofo, y con tu experiencia y tu asesoramiento podrías ayudar mucho a mejorar la sociedad, porque “un príncipe es como un manantial perenne del que brotan los bienes y los males del pueblo” (75). Y a la objeción de que no hay lugar para la filosofía, contesta que no lo hay para la escolástica (típico rechazo e incluso burla de los humanistas), “pero existe otra filosofía más humana (*civilior*) [...]. Esta es la filosofía de que te has de servir” (100; modifíco algo la traducción).

De todos modos, lo que confiere dramatismo y trascendencia a la discusión teórica es la durísima crítica que Hithlodeo –en definitiva, el Moro real a través de él– hace de la terrible situación social, legal y política en los primeros tiempos de la monarquía de los Tudor. La ficción literaria permite hablar sin tapaderas. En puntos muy importantes, el análisis resulta de una modernidad sorprendente. Dos siglos antes de Cesare Beccaria critica la crueldad y desproporción del sistema de castigos, defendiendo el carácter educador e insistiendo en la necesidad de eliminar el crimen no al criminal. Con el mismo robo hay que ser comprensivo: al fin los ladrones son producto de la codicia de los ricos. Sobre todo va a la raíz buscando las causas en la desigualdad social, en los sangrantes abusos de los nobles, que ponen las tierras al servicio de sus lujos, convirtiéndolas en pasto para el ganado lanar, llevando la miseria y la muerte para los labradores. Con la síntesis genial: las ovejas acaban comiendo a los hombres <sup>11</sup>.

Hithlodeo no se reprime en el análisis crítico: toda una cohorte de gente sin trabajo viviendo a costa de los pobres, lujo desenfrenado de

---

11. “Las ovejas –contesté– vuestras ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas” (80).

los pocos, oligopolios, arreglo de precios, represión legal... Y sobre todo, va a la raíz última del mal, que sitúa en la propiedad personal: “de todos modos, mi querido Moro, voy a decirte lo que siento. Creo que donde hay propiedad privada y donde todo se mide por el dinero, difícilmente se logrará que la cosa pública se administre con justicia y se viva con prosperidad” (103). Bien lo había visto Platón: “Hombre de rara inteligencia, pronto llegó a la conclusión de que no había sino un camino para salvar la república; la aplicación del principio de la igualdad de bienes. Ahora bien, la igualdad es imposible, a mi juicio, mientras en un Estado siga en vigor la propiedad privada” (103). Se comprende que esta visión, aun hoy digna de ser leída y meditada, haya suscitado el entusiasmo de Kautsky y le ganase a la *Utopía* el respeto de la crítica marxista.

La propuesta es clara y decidida, pero no hay ingenuidad. Moro, el interlocutor, comprende, pero pone el contrapunto: le parece que “[j]amás conocerán los hombres el bienestar bajo un régimen de comunidad de bienes” (105), porque se perdería el estímulo del trabajo y además desaparecería el respeto a la autoridad. En la respuesta de Hithlodeo salta clara la articulación honda del libro: la solución está en *Utopía*: “No me extraña que pienses así [...]. No puedes hacerte idea de lo que se trata, o la tienes equivocada. Si hubieras estado en *Utopía* como yo he estado, si hubieses observado en persona las costumbres y las instituciones de los utopianos, entonces no tendrías dificultad en confesar que en ninguna otra parte has conocido república mejor organizada” (105).

Y Moro entra en el juego, abriendo la puerta a la ilusión: “¿Por qué, entonces –dije yo a Rafael– no nos describes esa isla maravillosa. Por favor, descríbenos, no brevemente, sino con todo detenimiento cuanto sabes sobre los campos, los ríos, las ciudades, los hombres, las costumbres, las leyes. En fin, todo cuanto creas que es interesante, en la seguridad de que los todo aquello que desconocemos” (106).

### 3. LA LLAMADA DE LA ILUSIÓN

Los abusos y el desarreglo son evidentes. *Utopía* es la respuesta... que no existe en ninguna parte, pero que es real en su llamada y que carga de energía nuestras saudades más hondas. La *Utopía* es la *eutopía* (en inglés suenan igual: ¿otra nota del humor moriano?) que recoge en sí la más radical protesta contra la “distopía” real.



Creo que, aunque no siempre suficientemente atendida, aquí reside la clave más auténtica para interpretar el libro. Si no se tiene en cuenta, se juzgan por el mismo patrón las dos partes, pasando por alto que la primera está adoquinada de argumentos duros y transparentes como guijarros, mientras que la segunda opera con la fluida materia de los sueños y la frágil consistencia de los deseos, apuntando direcciones y tanteando caminos acaso posibles. Hace falta recordar además que el libro está escrito antes de la crisis, es decir, antes de la dura polémica protestante, vista por Moro como radical amenaza de anarquía, y antes también del crudelísimo choque final con el rey. Entonces todavía era posible la inocencia del discurso simbólico: el juego libre de la utopía, que debe ser juzgado conforme a las propias leyes.

Se ha insistido, por ejemplo, hasta el hartazgo en las contradicciones de ciertas propuestas de la *Utopía* con las convicciones religiosas de Moro. Tales, la admisión –aunque cuidadosamente delimitada– del divorcio y de la eutanasia, e incluso el hecho de tomar un claro hedonismo como principio ético. André Prévost trata de suavizar el contraste, mostrando con generosa sabiduría socio-histórica que, contra las apariencias, “Moro permanece fiel a sí mismo”<sup>12</sup>. Sin negar tal recurso, resulta más sencillo y esclarecedor ver en esas propuestas la dinámica humanista de una época que, descubriendo nuevas posibilidades humanas, ejerce el gozo iniciático de explorarlas. Tienen algo de “variaciones imaginativas” en busca husserliana de la verdadera “esencia” de lo social. En concreto, no resulta difícil percibir que en ellas se anuncia la apertura a una ética más autónoma, apoyada en una nueva y naciente racionalidad, con propuestas que, de hecho, se impusieron ampliamente en la cultura secular y que aún hoy dan que pensar para una teología que admite la autonomía de la ética.

De manera parecida, conviene examinar en esta dirección las propuestas del gobierno práctico. Lo que en ellas aparece es, igual que en la moral, la nueva conciencia de la autonomía de lo político. Por el mismo tiempo, aunque no se conocen, Maquiavelo lo muestra en *El Príncipe* (1514), pero lo hace mediante la disociación radical entre ética y política. Moro no llega a la disociación, pero ejerce ya la distinción: él está “construyendo” racionalmente una sociedad posible, con principios generosos, aunque, como dejó claro al final del primer libro, sea ya muy consciente de que cómo tales no sostienen el

---

12. *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Madrid 1972, 93-94; cf. 95-117.

desafío literal de una traducción práctica. Pero marcan direcciones e insinúan caminos.

En este sentido, George Sabine desde el estricto rigor de la teoría política ve bien el aspecto de “sátira”, y está en su derecho cuando acentúa el lado caduco de las propuestas concretas, que para él acaban siendo “la futilidad de una aspiración moral que no puede reconciliarse con la brutalidad de los hechos”<sup>13</sup>. Con todo, creo más fecunda la orientación de Joaquim Machado de Araújo, cuando insiste, remitiendo también a André Prévost, en el carácter de “mayéutica utópica”<sup>14</sup>. La mayéutica –concepto socrático que por cierto me es muy querido– apunta bien a ese proceso sugestivo de la obra utópica, que, como tan largamente analizó Ernst Bloch, ayuda a dar a luz latencias, posibilidades y potencias, no definidas todavía, pero que por eso mismo abren puertas de futuro. Moro lo dice agudamente en una carta a Giles: puedo decir alguna mentira (objetiva, literaria: *potius mendacium dicam...*), pero no pretendo engañar (en el terreno moral: *...quam mentiar*)<sup>15</sup>.

La ficción es un recurso que no ignora sus límites y deja ampliamente abierto el final de la obra. Sabe que no puede aceptar todo: “Al terminar de hablar Rafael, me vinieron a la mente no pocas reflexiones sobre cosas que me parecían absurdas en sus leyes e instituciones” (200). Pero el reconocimiento de la imposibilidad de la realización no anula el significado dinámico y creativo del deseo: “Entretanto, del mismo modo que no puedo asentir a todo lo que se dijo, teniendo en cuenta de todos modos que se trata de un hombre eruditísimo más allá de toda discusión y muy experto en los asuntos humanos, debo confesar también que existen en la república de los utopianos muchas cosas que desearía, aunque no lo espero, que hubiese en nuestras ciudades”<sup>16</sup>.

Inmediatamente antes había dado fin al diálogo de los amigos, dejándolo abierto y en suspenso, entregado al trabajo de la interpretación inacabable: “cogiéndolo de la mano lo llevo a cenar, no sin antes decirle que habría para nosotros otro tiempo para pensar más hondamente acerca de estas mismas cosas y para charlar con él más

13. *Historia de la teoría política*, México-Buenos Aires-Madrid 1945, 322-323.

14. *Tomás More e a Utopía*, Porto 2006, 57. 82. 85. 179.

15. Alude a una conocida distinción tradicional.

16. Modifico la traducción de este texto difícil: “Interea quemadmodum haud possum omnibus assentiri quæ dicta sunt, alioqui ab homine citra controversiam eruditissimo simul & rerum humanarum peritissimo, ita facile confiteor permulta esse in Utopiensium republica, quæ in nostris ciuitatibus optarim uerius, quam sperarim”.

despacio. Y ojalá que esto acontezca alguna vez”. No aconteció nunca, pero está aconteciendo siempre: cada vez que alguien se acerca con ánimo inquieto y preocupación humana a esta obra germinal.

#### 4. UTOPIA Y REALIDAD

Y aquí aparece la pregunta que había quedado en suspenso: ¿en qué medida es posible el cambio y hasta donde cabe pensar la posibilidad de una sociedad perfecta?

Como toda obra genial, la *Utopía* no nació en el vacío ni pretendió empezar todo *da capo*. Si atendemos al fondo último, lo que hizo fue dar figura concreta y dirección eficaz a un universal humano: a la tendencia de ese animal utópico que somos, que, por no estar nunca satisfecho con el presente, está siempre buscando el cambio para lo nuevo y mejor. De ahí la fascinación que no cesa. Atendiendo a la historia expresa, contribuyeron importantes motivos concretos, pues detrás había ya una larga tradición, por lo demás bien estudiada<sup>17</sup>.

La *República* de Platón aparece expresamente evocada en repetidas ocasiones y de algún modo ofrece la estructura fundamental: en realidad toda “idea” platónica es una utopía que las realidades concretas aspiran a imitar. San Agustín con la *Ciudad de Dios* es otra referencia, no tan expresa pero con seguridad muy eficaz, pues, como sabemos, Moro, siendo aun estudiante, la explicó en público en varias lecciones, de las que por desgracia no se conservó el texto.

Envolviéndolo todo, hay dos hechos de carácter, digamos, más atmosférico. El primero, es sin duda el ideal cristiano, con la llamada a la justicia y a la fraternidad, tal como, de manera idealizada por el recuerdo, aparecía en la comunidad primitiva: “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común: vendían sus bienes y propiedades, y los repartían entre ellos, conforme a las necesidades de cada uno”<sup>18</sup>. Visión que cobraba mayor viveza para uno Tomás Moro que había vivido con los cartujos, entonces una isla de verdadero cris-

17. Remito a las excelentes síntesis que en la entrada *Utopie* ofrecen la *Encyclopaedia Universalis*, por Henri Desroche, Joseph Gabel, Antoine Picon y al *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, 510-530, por U. Dierse. La primera, más sistemática; la segunda, con una enorme información más analítica.

18. *Hechos de los Apóstoles* 2, 44-45.

tianismo, de los que se dijo que “nunca fueron reformados porque nunca habían sido corrompidos”<sup>19</sup>. El segundo hecho era el ambiente provocado por el descubrimiento de América, el *Mundus novus*, que entonces exaltaba la fantasía general y que aún en la Ilustración seguiría alimentando la fantasía del “buen salvaje”.

De todos modos –atendiendo al sentido realista que siempre demostró y que no deja de reflejarse incluso en el libro– resulta evidente que Moro no cuenta con la posibilidad de realizar en la tierra una sociedad perfecta. Ni siquiera en Platón había esa pretensión, tanto por el fracaso en Siracusa cómo por la imposibilidad estructural de que los objetos concretos puedan jamás superar el *chorismós* para alcanzar la perfección de la idea. El cristianismo, fuera de pequeños grupos quiliastas (que esperaban un “reino” perfecto de mil años sobre la tierra) y de algunos representantes del movimiento *joaquinita*<sup>20</sup>, fue siempre de un realismo austero: en la misma idealización de la comunidad primitiva, el Nuevo Testamento no ocultó nunca ni los problemas ni las divisiones ni los conflictos. La *Ciudad de Dios* de san Agustín era solo una promesa escatológica, al otro lado de la historia, aunque trabajando internamente la “Ciudad del demonio” para hacer que se acerque algo más a ser una verdadera ciudad de los hombres. En cuanto a las fantasías americanas, ya queda aludida la reserva de Moro en el diálogo, seguramente convencido de que el buen salvaje no era tan salvaje pero tampoco tan bueno: humano con problemas humanos.

Pero, repito, la renuncia al todo no equivale a un no a lo posible. Y, con toda evidencia, Tomás Moro cuando escribe el libro quiere lograr algo: no la perfección pero sí el mejoramiento. Hombre de humor, no lo podía ser de extremismos: el *sola fides* y la “predestinación” de Lutero lo asustaban; sobre todo, porque –según pensaba– fomentarían la inacción irresponsable e incluso el caos social. André Prévost, analizando las diferencias entre la *Utopía* y la Reforma, indica: “la Utopía era una especie de proyección sobre el futuro de lo que sería un mundo dirigido por las concepciones morales y sociales de un humanista auténtico. Ofrecía el mito y el tipo de lo que sería este mundo, si estuviera en la mano del hombre

---

19. P. Ackroyd, O. c., 144. Y recuérdese aún la admiración de Moro cuándo en la Torre ve salir un grupo de ellos para el martirio (*Un hombre solo: Cartas desde la Torre (1534-1535)*, Madrid, 1988, 79, con la excelente información de A. de Silva, p. 161-162, nota 79).

20. H. de Lubac, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 tomos, Madrid 1989, alude de pasada a Moro sin incluirlo.

desarrollar correctamente sus virtualidades”<sup>21</sup>. Por eso Moro resulta gradual y matizado.

Lo que tiene más claro, como lo demuestra ya la despiadada crítica de Hithlodeo, es lo que no quiere. Cosa muy importante, pues, contra lo que podría parecer, el *no* es siempre el recurso de más inmediata eficacia. Lo sabemos bien por los análisis de la “dialéctica negativa” hechos por la Escuela de Fráncfort: no se necesita una figura perfecta de lo que se busca, para saber con seguridad lo que “no debe ser”. Pero Moro avanza más: como había visto ya Quevedo –quien critica lo que se hace, reprende de lo que no se hace–, a través de lo negativo busca ante todo mover y promover lo positivo. Por eso justamente recurre al género utópico: en él, más que la figura dibujada e incluso que las recetas concretas, lo que cuenta son los principios y las direcciones.

La meta primera y general consiste, sin duda, en la búsqueda de la felicidad para todos. Para su logro, esquematizando mucho, cabe afirmar que Moro se apoya en dos principios fundamentales, que recogen tanto el poso de la tradición cristiana como la energía del humanismo: el respeto a la ley divina inscrita en la creación, tal como aparece ya dentro de la misma crítica de Hitholodeo, por un lado; y, por otro, el esfuerzo de la nueva racionalidad como medio para reorganizar la convivencia, las instituciones y la política.

Desde ahí adquiere fuerza, en primer lugar, la crítica del absolutismo –tan bien retratado en el *Ricardo III*– que estaba poniendo en peligro los avances conseguidos con la superación del feudalismo<sup>22</sup>. Moro no supera aún la teoría del origen divino del poder real, pero la somete a la ley más alta de la regulación divina: el rey, sí; pero primero, Dios. En segundo lugar, explica la importancia que Moro confiere a la capacidad racional de los utopianos: antes de la predicación, con la simple razón lograron avances envidiables: aún no había aparecido el Deísmo, pero los utopenses lo anticipan casi a la letra: “Que el alma es inmortal. Que Dios, por pura bondad, la hizo nacer para la felicidad. Que después de esta vida nuestras virtudes y nuestras buenas acciones serán recompensadas y premiadas. Que el crimen será castigado con suplicios” (145). Y después de la predi-

21. O. c., 117; cf. 116-117. 213-214. Con todo, el autor no deja de advertir que “conocimientos históricos más precisos” –en aquellos inicios ciertamente imposibles– le habrían permitido a Moro “matizar y distinguir” mejor las doctrinas de Lutero.

22. En la racionalidad, en positivo, y en *Ricardo III*, como contrapunto, insiste con vigor y acierto Th. Herz, O. c., 111-140.

cación mostraron una actitud ejemplar: “Cuando les hablamos del nombre de Cristo, de su doctrina, mandamientos y milagros, no os podéis imaginar las buenas disposiciones y talante con que acogieron esa revelación” (183-184)<sup>23</sup>.

Hay todavía otra insistencia sorprendente, que responde bien a la inquietud renovadora de aquel humanismo cristiano: la llamada a organizar “desde abajo” todos los cargos sociales, haciéndolos electivos, por un plazo de tiempo y sometidos a control. Seguramente influyó en esto su conocimiento de las prácticas monásticas; pero no era tan normal ir más allá de la aplicación a la práctica civil, para hacerla también –algo que todavía hoy ha hecho el catolicismo– a la institución sacerdotal: entre los utopenses “todos los sacerdotes son elegidos por el pueblo [...] por voto universal y secreto” (190); y, junto a la supresión del celibato, admiten también el sacerdocio de las mujeres, “ya que no se excluye aquel sexo (*nam neque ille sexus excluditur*), si bien no son muchas y sólo viudas o de edad avanzada” (191)<sup>24</sup>.

Bajando al tema –de por sí más secundario– de los posibles modelos para la configuración concreta de *Utopía*, hay que contar ante todo con los elementos dispersos que Moro recibió de su amplia cultura humanista. Entre ellos la *República* de Platón resulta innegable, como queda dicho, aunque sea a su modo y en bastantes aspectos, como contrafigura. Como innegable parece, con forma más inmediata y perfil más nítido, el ejemplo de la vida monástica: igualitarismo en los bienes y en el vestido, regulación del día, comida en común, combinación de trabajo manual y formación espiritual...

Este dato resulta además importante como explicación del influjo que la obra tuvo en el Nuevo Mundo, donde el obispo Vasco de Quiroga, haciendo de la Utopía un modelo real, fundó entre los indios de Michoacán instituciones ejemplares, de influjo duradero<sup>25</sup>. De mo-

23. También este tema es tratado ampliamente por Th. Herz, *O. c.*, 94-105.

24. Modifico algo la traducción. El párrafo es cuidadoso, pero claro: “Las mujeres de los sacerdotes (a no ser que estos sean mujeres: ya que no se excluye aquel sexo, pero es más raro y no se escoge si no es viuda o ya mayor) son las más selectas del pueblo”. (*Sacerdotibus (ni foeminæ sint. Nam neque ille sexus excluditur, sed rarius, & non nisi uidua, natuque grandis eligitur) uxores sunt popularium selectissimæ*).

25. Llamó con vigor la atención sobre esto Silvio Zabala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México 1937; cf. también E. Imaz, *Utopías del Renacimiento*, cit., 15-20; F. López Estrada, *Tomás Moro y España*, cit., 53-60. Resulta ilustrativo y asequible D. Vázquez Escoto, *La Utopía Vasco De Quiroga* en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia1.html>.

do no tan directo parece igualmente innegable su efecto inspirador en las famosas “Reducciones” de los jesuitas entre los guaraníes de Uruguay y Paraguay.

Pero la especulación sobre el detalle de los influjos concretos, siempre interesante para la curiosidad y acaso importante para la investigación histórica, no debe apartar de lo fundamental: la fuerza indefinible pero eficaz y permanente del impulso utópico. Nada lo expresa mejor que las últimas palabras del libro; recuérdense: “debo confesar también que existen en la república de los utopianos muchas cosas que desearía, aunque no lo espero, que hubiese en nuestras ciudades”.

## 5. LA UTOPIA EN LA HISTORIA

La palabra “utopía” nació con buen pie. Inventada casi como un divertimento humanístico entre dos genios del humor, se impuso con tal fuerza y rapidez, que, unida al nombre de Tomás Moro, pronto se convirtió en uno verdadero patrimonio de la humanidad cultural. Tenía, según queda ya dicho, un fondo nutricional que pertenece a lo radicalmente *humanum*, a la tendencia innata de ese animal excéntrico, varón y mujer, en perenne emergencia sobre sí mismo, insatisfecho con lo que es y a la búsqueda de lo que desearía que sea. El convulso pero fecundo tiempo del Humanismo, fue *humus* que hizo de ella simiente de germinación imparable, suscitando imitaciones e iniciativas.

El acierto de Moro, la grandeza de su invención, fue el humor, que, preservando el equilibrio entre el realismo y la sugerencia, le permitió mantener viva la tensión utópica. Se ve bien en contraste con los intentos inmediatos y más conocidos. La *Ciudad del Sol* (1623) de Tommaso Campanella resultó demasiado religiosa; la *Nueva Atlantis* (1627) de Francis Bacon, demasiado científica; el *Pantagruel* (1532) de François Rabelais, demasiado cómico...<sup>26</sup> Moro con su equilibrio logró que de alguna manera su obra se convirtiera en la cumbre que divide el estudio de las “utopías” en antiguas y modernas.

Lo cierto es que a partir de él el tema se hizo explícito y quedó entregado al proceso vivo de la historia. El “espíritu de la utopía”, para aludir al conocido libro de Ernst Bloch, constituye un manantial inagotable de aguas que en su recorrido aparecen expuestas a las

---

26. Cf. la introducción de E. Imaz a *Utopías del Renacimiento*, cit., (que no trae el *Pantagruel*).

alternativas de la sociedad y de la cultura. Resulta fecundo, cuando mantiene el equilibrio entre el deseo y la realidad; peligroso, cuando cae en exaltaciones entusiastas o en denigraciones implacables, conforme la tensión se rompa hacia un utopismo ilusorio o a un realismo imposible que puede llevar a la tragedia. No es este lugar para entrar en ese difícil detalle.

Sobre con indicar que la dimensión social se acentuó con fuerza a partir de la Revolución Francesa, de suerte que es en ese aspecto donde la discusión se concentró con mayor viveza a la hora del difícil problema de juzgar el carácter positivo o negativo del influjo utópico. Lo muestran las discusiones entre marxismo y antimarxismo o incluso entre los diversos marxismos, así como el sutil tema de la relación entre ideología y utopía en el plano filosófico, y entre utopía y escatología en el teológico.

La terrible experiencia de la primera guerra mundial hizo surgir las anti-utopías, como aviso ante la pesadilla de un posible mundo administrado, bien representadas por *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley. Y aunque este tipo de obra se prolonga en el tiempo (1984 de George Orwell en 1949, y *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury en 1953), después de la segunda guerra –acaso como reacción compensatoria– se nota un resurgimiento más positivo o por lo menos más diferenciado en el uso y en la discusión del concepto. Henri Desroche habla incluso de un renacimiento indirecto en la “ciencia ficción”, con sentido más o menos riguroso según acentúe lo fantástico, lo científico, lo aventurero o el remodelamiento de la historia <sup>27</sup>.

\* \* \*

Pero seguir por aquí correría el peligro de introducir el discurso en el juego estéril de la erudición. Lo decisivo es volver al principio. A esa magnífica posibilidad que se anunciaba en el fresco entusiasmo del naciente humanismo cristiano, que podía reír con la profunda seriedad del humor, porque presentía y a su modo anunciaba un mundo nuevo. No se ha cumplido o se ha frustrado en gran parte. Pero no está anulado: sigue ahí como latencia profética, posibilidad germinal y llamada de futuro. Que su autor haya sido proclamado oficialmente santo, demuestra la legitimidad evangélica de su anuncio, introduciéndolo en la misteriosa pero siempre fecunda dialéctica que la tradición bíblica supo descubrir como promesa en espera de cumplimiento.

---

27. Tomo esta última observación del artículo ya citado; hace aún otras clasificaciones que merece la pena leer.