

La verdad y su recepción en *Utopía* de Tomás Moro*

José Luis Galimidi

«¡Jerusalén! ¡Jerusalén!, que matas a los profetas
y apedreas a los que a ti son enviados...»
(Mat. 23: 37)

Utopía, de Tomás Moro, apareció publicado por primera vez por la casa de Thierry Martens de Lovaina, en 1516. Agotado rápidamente, le siguieron tres ediciones más (respectivamente: París, 1517, casa de Gilles de Gourmont, y Basilea, marzo y noviembre de 1518, ambas, por la casa de Juan Froben). Los estudiosos coinciden en afirmar que, después de otorgar su último acuerdo a la segunda edición de Basilea, el autor dejó que el librito corriera su propia suerte y se entregó de lleno a los asuntos de su nuevo empleo, en el servicio personal de Enrique VIII de Inglaterra.

Estas cuatro primeras ediciones de *Utopía*, todas ellas escritas en latín, presentan, con alguna variación, una configuración similar. En una carta que había enviado a su amigo Erasmo en septiembre de 1516, Moro escribía que, ansioso por verla publicada, le adjuntaba su «*Nusquamam*», y le pedía que consiguiera para ella el apoyo de «las más altas recomendaciones», firmadas por personas del ámbito de las letras y de los gobiernos.¹ Erasmo cumplió con el pedido de su amigo, y así, acompañando lo que podría llamarse el texto propiamente dicho, compuesto por los Libros Primero y Segundo, *Utopía* incluyó un conjunto variado de documentos

* El presente artículo es la reelaboración de un trabajo leído en la Conferencia Internacional sobre Constituciones Ideales del Renacimiento, realizado en la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich, en febrero de 2006, y recoge los resultados de un período de estudio en dicha Universidad, financiado por un programa conjunto de la Universidad de Buenos Aires y el Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD).

1. Cf. Thomas More, *Selected Letters*. Ed. Elizabeth Rogers (2nd printing with corrections), New Haven, 1961, p. 76.

que la recomendaban, usualmente llamados *parerga*, integrado por cartas que intercambiaban miembros prominentes del círculo erasmiano de humanistas cristianos, por poemas de celebración, un mapa de la isla de Utopía, un alfabeto de la lengua utopiense, un poema en dicho idioma con sus respectivas traducciones al latín, etc. Las cuatro ediciones incluyen una carta de Moro a su amigo Pedro Giles, que aparece indicada como «Prefacio». Los libros I y II y este Prefacio incluyen, además, breves notas marginales con aclaraciones y comentarios.²

En líneas muy generales, la trama de *Utopía* es la siguiente. Comienza el Libro I con el relato en primera persona del narrador, Tomás Moro, quien cuenta los pormenores de una prolongada y amigable conversación que mantuvo en Amberes en 1515, durante el breve descanso que se tomó después del aplazamiento de una reunión diplomática en la ciudad de Brujas, en la que había participado por comisión de su soberano, el rey Enrique VIII. Dice Moro que un amigo suyo, Pedro Giles, le había presentado a un filósofo viajero de Portugal, Rafael Hitlo-

2. Algunas de las variaciones más significativas entre las cuatro primeras ediciones son las siguientes: las dos primeras (Lovaina-1516 y París-1517) incluyen una carta y un poema de Desmarais a Giles, ausente en las dos de Basilea; la segunda es la única que no incluye el mapa ni el alfabeto de la isla Utopía, pero que sí incluye una segunda carta de Moro a Giles, y otra de Lupset al lector, ausentes ambas en las otras tres. Las dos ediciones de 1518, casi iguales entre sí, difieren de las dos anteriores en que incluyen una carta de Erasmo a Froben, omiten la carta de Desmarais y, básicamente, en que aparecen integrando un volumen mayor, junto con dos series de epigramas compuestas, respectivamente, por Moro y por Erasmo. El título completo de la portada de noviembre de 1518 reza: «Del estado óptimo de una república y de la nueva isla de Utopía, librito verdaderamente áureo, no menos saludable que festivo, por el muy célebre y elocuente Tomás Moro, ciudadano y Vice-sheriff de la ilustre ciudad de Londres. Epigramas del muy célebre y elocuente Tomás Moro, la mayor parte traducidos del griego. Epigramas de Desiderio Erasmo de Rotterdam. En la ilustre Basilea». El índice de la cuarta y, digamos, definitiva edición sería el siguiente:

Erasmo de Rotterdam manda saludos a Juan Froben, padre muy querido de su ahijado.

Guillermo Budé saluda a Tomás Lupset de Inglaterra.

Sextina acerca de la isla de Utopía, escrita por Anemolio, poeta laureado y sobrino de Hitlodeo, por parte de su hermana.

Mapa de Utopía.

Alfabeto de la lengua de Utopía y poema en lengua utopiense.

Al muy distinguido gentilhombre Don Jerónimo de Busleyden, rector de San Pedro en Aire y consejero del Católico Rey Carlos, manda sus saludos Pedro Giles de Amberes.

Tomás Moro saluda a Pedro Giles.

Discurso del eximio Rafael Hitlodeo sobre el estado óptimo de una república, Libro Primero, por el ilustre Tomás Moro, ciudadano y vice-sheriff de la famosa ciudad de Londres, de la Gran Bretaña.

Discurso de Rafael Hitlodeo sobre el estado óptimo de una república, Libro Segundo, por Tomás Moro, ciudadano y Vice-sheriff de Londres.

Jerónimo Busleyden saluda a Tomás Mro.

Poema de Gerardo Geldenhouer, acerca de Utopía.

Poema de Cornelio Schrijver, al lector.

Colofón de la casa de Juan Froben.

deo, quien había integrado las expediciones de Américo Vesputio, para luego separarse y seguir camino por su cuenta. Además de ser él mismo una persona muy cultivada, el portugués tenía experiencias sumamente interesantes para contar acerca de los lugares y los pueblos que había conocido.

La conversación que mantienen Tomás, Pedro y Rafael consta, básicamente, de tres momentos. En el primero, Rafael recuerda los principales pasajes de un encuentro que había tenido lugar hacía unos años en la casa del Cardenal Morton, cuando éste ya era Arzobispo de Canterbury y Lord Canciller de Inglaterra, en el que el filósofo había discutido con algunos invitados y con el dueño de casa acerca de la justicia del sistema penal inglés, de su relación con la situación social y económica, y de su desventajosa comparación con otro sistema, mucho más eficiente, justo y humanitario, que era el que aplicaba el pueblo de los polileritas, vecino de los persas. El segundo momento, que junto con el anterior, está incluido en el Libro I, es un intercambio entre Hitlodeo y Moro acerca de la conveniencia práctica y moral de que alguien de la experiencia, el conocimiento y la rectitud de Rafael se emplee como consejero al servicio de un monarca europeo. Y el tercero, que, prácticamente, ocupa todo el Libro II, es un monólogo en el que Rafael, a pedido de sus interlocutores, describe con todo detalle los aspectos geográficos, políticos, económicos, sociales, filosóficos y religiosos de la remota y admirable república de Utopía, a cuyas costas había llegado por casualidad, y en la que había estado viviendo durante cinco años. Este tercer momento, obviamente, es el más importante del libro, y todas las consideraciones anteriores sobre la sociedad europea contemporánea se remiten, por contraposición, a las cualidades de la sociedad utopiense. Cierra el Libro II un párrafo que, a modo de epílogo, recoge un breve intercambio de impresiones acerca de lo que Utopía pueda tener de deseable o de practicable.

A primera vista, esta estructura narrativa parece sencilla. Pero al detener un poco la mirada comienzan a resaltar algunas complejidades. De un lado, los Libros I y II están escritos de un modo tal que al lector contemporáneo minimamente avisado, aunque más no sea en cuestiones de geografía reciente, le queda claro que Rafael, la isla de Utopía con sus instituciones y habitantes, y el resto de las naciones, tierras y costumbres desconocidas en Europa que describe el portugués, son todas invenciones del autor Tomás Moro. Pero, del otro, los elementos principales de la ficción se relacionan, en un entramado denso y, por momentos, enigmático, con personas y situaciones de existencia extratextual fácilmente comprobable. No solamente el relato de Rafael incluye referencias al cardenal Morton, a Vesputio, a Londres, a Francia o a Ceilán, sino que también ocurre que, en verdad, las circunstancias mismas del encuentro en Amberes sucedieron —exceptuando, obviamente, la presencia del inventado Hitlodeo— tal y como las cuenta el libro. Moro, en efecto, viajó a Brujas en una misión diplomática en 1515 y se

tomó unos días de descanso en la ciudad donde vivía un amigo suyo, llamado Pedro Giles. El estudio de su correspondencia, incluso, sugiere con bastante firmeza que Tomás habría comenzado a escribir lo que después sería el Libro II de *Utopía* durante su estadía en Amberes, completando el resto tras su regreso a Inglaterra.³ Esta ambivalencia en cuanto al juicio de *veracidad* que proponen los Libros I y II afecta también la atribución de responsabilidades en los diferentes juicios de *valor* que se pronuncian en el texto. En *Utopía* se discute con intensidad acerca de temas sumamente serios, como cuál es el orden óptimo de una república, qué grado de validez moral y cristiana revisten los principios que rigen la dinámica política y económica vigente en Europa, o qué actitud debe asumir el filósofo respecto del poder que ejercen los gobernantes. Pero el hecho de que uno de los dos animadores principales del diálogo sea un personaje de ficción también convierte en personaje a su interlocutor, por más que éste adopte el mismo nombre y cualidades secundarias del autor. La rica historia de la recepción y hermenéutica de *Utopía* está atravesada, precisamente, por la pregunta acerca de cuál de los personajes del libro sea, si es que lo hay, el principal portavoz de la postura filosófica de su autor Tomás Moro.⁴

La misiva de Moro a Giles reproduce y potencia el efecto de inquietud judicial que provocan los Libros I y II. Indicada en las cuatro primeras ediciones como «Prefacio», su presencia despierta en el lector la expectativa legítima de que en ella se encontrarán comentarios de un grado menor de ficción que el que impera en los contenidos del texto al que precede. Pero el remitente de la carta traiciona la convención, y se comporta, en cambio, como el autor que también es actor y que, con el telón todavía sin levantar a sus espaldas, se dirige al público vestido

3. Cf. George Logan, *The Meaning of More's «Utopia»*, Princeton, Princeton University Press, p. 14.

4. En cuanto al sentido del texto en su conjunto, Quentin Skinner, el maestro del contextualismo de Cambridge, resumió la cuestión en dos grandes líneas de interpretación: por un lado estarían los que, como él mismo, creen que Moro/autor opina bien de Hitlodeo y de Utopía, y que la constitución de la isla expresa, con bastante fidelidad, una vía de solución deseable para enfrentar los problemas morales, políticos y económicos que presenta la sociedad europea de su tiempo; por el otro, estaría lo que Skinner llama la «nueva ortodoxia», integrada por estudiosos que, de una forma o de otra, entienden que Moro toma distancia crítica, tanto respecto de las instituciones utopienses como de la actitud prescendente de Hitlodeo. Para unos, *Utopía* sería un texto entusiasta y, por así decir, utopista, para otros, sería un texto desencantado y anti-utopista. (Cf. Quentin Skinner, «Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism», en Anthony Padgen, ed., *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 123-124). Para otras visiones más recientes del estado del debate acerca de la postura de Moro respecto de las opiniones de los protagonistas de *Utopía*, puede verse también George Logan, «Interpreting *Utopia*: Ten Recent Studies and the Modern Critical Traditions», *Moreana*, vol. 31, 118-119; Cosimo Quarta, *Tommaso Moro: Una reinterpretazione dell'Utopia*, Bari, Dedalo, 1991, Cap. 1: «Per un orientamento nella selva ermeneutica»; Hanan Yoran, «More's *Utopia* and Erasmus' *No-Place*», *English Literary Renaissance*, vol. 35, No. 1, marzo 2005, pp. 3-30.

con ropa de calle, aunque impostando ya la voz y el porte del personaje al que habrá de representar en la obra. Tomás, en efecto, escribe que, para producir *Utopía*, se limitó a transcribir, con toda la fidelidad que su memoria le permitió, las partes más relevantes de la conversación de Amberes, y somete el resultado al escrutinio de Pedro, a quien le pide, además, que si llega a ver a Rafael, le muestre el manuscrito. Y como indicio de la honda impresión que está provocando en Europa el relato –según la ficción de la carta, todavía inédito– de los viajes de su nuevo amigo, agrega Moro que ya hay un teólogo que está iniciando tratativas ante el mismo Papa, a fin de que se lo nombre obispo de los utopienses y se le permita desarrollar entre ellos una tarea sistemática de evangelización.⁵

Los documentos que acompañan la publicación de *Utopía* adoptan de buen grado la clave de lectura que propone la carta-prefacio, y se contaminan, de esta manera, con el mismo juego de ambivalencias. Todos los humanistas recomendantes, muchos de los cuales firman sus cartas y poemas con nombre, apellido, fecha y lugar de remisión, elogian las cualidades del libro recomendado y de su autor, pero algunos, además, hablan bien de las instituciones de Utopía, y del propio Rafael, como si unas y otro fueran, digamos, no sólo eidética sino también sublunariamente reales. Budé, por ejemplo, se pregunta cómo es que el orden de aquella república perfecta nunca cedió a los efectos corruptores del tiempo, y ruega por que la gracia de Dios otorgue al resto de las naciones la protección que dispensó a los utopienses, librándolos de los daños infernales que causan el orgullo, la avaricia y la competencia enloquecida;⁶ Giles se acuerda de algunos episodios circunstanciales ocurridos durante la charla de Amberes, y cuenta cómo Rafael le hizo llegar la cuarteta en lengua utopiense que él adjunta;⁷ Desmarais, siguiendo la idea de la misiva de Moro, propone enviar una misión de teólogos a Utopía para que promuevan allí la fe de Cristo y regresen con un conocimiento afinado de sus leyes y costumbres.⁸ La ficción, inclusive, llega a crear personas para recomendarse a sí misma, y así leemos, además de la citada cuarteta, una sextina laudatoria que ha sido escrita por un poeta llamado Anemolio, sobrino de Rafael, quien, por otra parte, resulta homónimo de un pueblo que, en el relato del Libro II, se llevó una lección de humildad y cortesía cuando envió sus embajadores a la isla ideal.⁹

5. Thomas More, *Utopia*, en *The Complete Works of Sir Thomas More*, vol. IV (Ed. Edward Surtz y J. H. Hexter), New Haven, Yale University Press, 1965 (de ahora en más citado, con nuestra traducción, como *Utopía*), p. 42.

6. *Utopía*, p. 10.

7. *Idem*, p. 22.

8. *Idem*, p. 28.

9. La sextina de Anemolio, en *Utopía*, p. 20. Para el episodio de los embajadores anemolios que visitan Utopía, cf. *idem*, pp. 152-4.

Los autores de los *parerga*, entonces, si bien por ubicación y convención parecen estar *fuera* del texto recomendado, solicitan, en verdad, que se los incorpore a la trama de la ficción. Al poner a Rafael Hitlodeo, a su parentela o a Utopía (la isla) al mismo nivel de existencia que el que tienen Tomás Moro (el autor), su familia o Inglaterra, se hacen cómplices de la suspensión del juicio de veracidad implicada en el relato y en la carta-prefacio, y, por tanto, también ellos mismos se convierten en personajes, atenuando la responsabilidad que se podría atribuir a sus apreciaciones valorativas. Y los que no hacen referencia a la existencia de la isla, o del filósofo que la conoció, mantienen de todos modos una actitud de aprobación entusiasta,¹⁰ y así, al aceptar los principios de la socialidad utopiense como parámetro crítico y como arquetipo regulativo, contribuyen a que se propaguen fuera del texto propiamente dicho las ideas que pulsán desde su centro emisor de significados.

Ahora bien. Es cierto que no hay evidencias que permitan determinar si la aprobación y la complicidad que manifiestan los documentos de recomendación se deben a decisiones espontáneas de sus respectivos autores, o si, por el contrario, fueron inducidas, o hasta solicitadas explícitamente por la voluntad editora. Lo que sí resulta claro es que ésta decidió incluirlos sin ninguna observación adicional, si bien, para diferenciarlos de alguna manera de los Libros I y II y de su Prefacio, los presentó sin *marginalia*. El aval a esa continuidad que se estableció, así, entre la tela pintada y los listones que la enmarcan refuerza, sin duda, algunos de los significados posibles de *Utopía*, y lo presenta como una especie de empresa textual cooperativa.¹¹ En esta línea general de lectura, nuestro trabajo, precisamente, se propone mostrar que, así como la estructura formal del relato ilustra

10. Cf. la carta de Busleyden a Moro (*Utopía*, pp. 32-36) y los poemas laudatorios de Geldenhauer y de Schrijver (*Idem*, p. 30).

11. Dada la variedad de intereses, de ocupaciones y de grado de cercanía con Tomás Moro de las personas que confluyen en la producción de las primeras ediciones de *Utopía*, los estudiosos coinciden en ser prudentes a la hora de adjudicar una intención autoral definida a las contribuciones de recomendación. De todos modos, en líneas generales, hay acuerdo en que los *parerga* cumplen con el propósito general de predisponer al lector en cuanto al valor moral y cristiano de la crítica social contenida en el texto y, al mismo tiempo, de ejercer una especie de filtrado para dejar al lector incompetente fuera del juego de sutilezas y ambivalencias que propone la obra. Para diferentes aproximaciones al análisis de los documentos de recomendación en *Utopía*, cf. Peter Allen, «*Utopia* and European Humanism: The Function of the Prephatory Letters and Verses», *Studies in the Renaissance*, vol. x, 1963, pp. 91-107; Warren Wooden, «A Reconsideration of the Parerga of Thomas More's *Utopia*», en *Quincentennial Essays on St. Thomas More* (ed. Michael Moore), Boone, Albion, 1978, pp. 151-160; Ann W. Astell, «Rhetorical strategy and the fiction of an audience in More's *Utopia*», *The Centennial Review*, 29, 1985, 302-319; Dale Billingsley, «Halfhearted Busleyden», *Moreana*, vol. 32, 122, Junio de 1995, pp. 49-55; Elizabeth Mc. Cutcheon, «More's *Utopia* and its Parerga (1516-1518)», en *Europa: Wiege des Humanismus und der Reformation*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1997, pp. 183-195.

las vicisitudes que va experimentando un proyecto ideal a lo largo de las sucesivas instancias de su concreción y propagación –esto es: la idea de una república óptima, implementada en las diferentes esferas de la vida de Utopía, conocida, contada y esgrimida como modelo por Rafael, escuchada y escrita por Moro, leída, alabada y recomendada al gran público por los humanistas, y transformada en libro por las principales casas de impresión–, así también uno de los principales propósitos del libro consiste en ilustrar la problemática confrontación que, por la necesaria fuerza de las cosas, se establece, de un lado, entre las formas establecidas del dominio y, del otro, las ideas novedosas, pretendidamente salvíficas, que suelen esgrimir, desafiantes, ciertos agentes alejados de las altas esferas del poder. Sugerimos, pues, que *Utopía* puede ser leído con provecho si se atiende al elemento profético implicado en su narrativa, pero censurado en su apreciación valorativa. Por debajo de una escritura dialógica que parece reflejar con ecuanimidad un debate entre posturas razonables y antagónicas, entendemos que *Utopía* podría estar deslizándose una crítica firme de la esterilidad nociva de quien, emulando al filósofo platónico o al profeta bíblico, se pretende sabio, visionario y portador privilegiado de verdades absolutas que el resto de los mortales no tiene cómo apreciar ni recibir.¹² Esta crítica, por lo demás, no equivale necesariamente a sostener, como contrapartida compensatoria, una postura particularmente optimista acerca de las probabilidades de implementar con éxito un programa racional de reforma progresiva de las estructuras efectivas del dominio secular.

1. El filósofo y el profeta

El filósofo platónico y el profeta bíblico son personajes protagónicos en sus respectivos ámbitos de actuación, y cumplen funciones de mediación que, en cierto

12. La presencia de elementos platónico-socráticos y cristianos en *Utopía* es una constante, y son varios los estudios que, además, han prestado allí atención al motivo del visionario, del profeta o del ángel. Ver, por ejemplo, J. Hexter, el apartado «Councilors and Prophets», en su «Introduction» a la edición de *Utopía* que venimos citando, p. lxxxii; Richard Schoeck, «The Ironic and the Prophetic: Towards Reading More's *Utopia* as a Multidisciplinary Work», en (Ed.) Michael More, *Quincentennial Essays on St. Thomas More*. Boone, North Carolina, Appalachian State University, 1978, pp. 124-134; Andrew Weiner, «Raphael's Eutopia and More's Utopia: Christian Humanism and the Limits of Reason», *The Huntington Library Quarterly*, vol. xxxix, No. 1, Nov. 1975, pp. 1-27; Elizabeth Mc Cutcheon, «Thomas More, Raphael Hythlodæus, and Angel Raphael», *Studies in English Literature 1500-1900*, vol. ix, Winter 1969, No. 1, pp. 21-38; M Fleisher, *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Ginebra, Librairie Droz, 1973, p. 172; J. C. Davis, «More, Morton, and the Politics of Accommodation», *The Journal of British Studies*, vol. 9, No. 2 (May, 1970), p. 35; André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*. Paris, Mame, 1978, p. 91.

sentido, plantean perplejidades afines. En cuanto a la primera figura,¹³ los libros VI y VII de *La república* abundan en argumentos que buscan demostrar que los hombres virtuosos e inteligentes, inclinados a ir en pos de la contemplación gozosa de las ideas puras, son escasos por necesidad. Las razones que explican dicha escasez también dan cuenta, según el Sócrates de Platón, del rechazo que sufrirán en una *polis* imperfecta los filósofos que no son reyes si intentan proponer sus inquietudes metafísicas y éticas a la consideración de sus conciudadanos, un conjunto formado básicamente por marineros ignorantes, capitanes ineptos, prisioneros encadenados y portadores de siluetas planas. Se plantea, así, una situación ambigua: de un lado, la misión pedagógico-política del filósofo genuino parece condenada al fracaso desde el inicio, porque los hombres comunes no sienten la misma urgencia que él por reflexionar seriamente acerca de las ideas de lo justo y de lo bueno; pero, del otro, si la sintieran, la significación dramática –y la existencia misma– del personaje y de su tarea quedaría sin justificación. «El vulgo es incapaz de ser filósofo», dice Sócrates (*Rep.*, VI, 494a), porque los miembros de la multitud no están dispuestos a admitir su propia ignorancia. Y aunque lo estuvieran, no sabrían cómo distinguir entre un filósofo honesto y un sofista impostor, que argumenta y enseña retórica movido por el solo afán de dinero o de poder. Para peor, no solamente le resulta muy difícil al verdadero filósofo persuadir con argumentos a una multitud ruidosa, caprichosa e impaciente, sino que, además, es muy probable que la complejión tierna de una joven naturaleza filosófica sea incapaz de resistir el embate permanente de un medio ambiente que, también por naturaleza, es hostil a toda forma de pensamiento lúcido, pausado y autónomo. Los jóvenes con mayores dotes intelectuales, se lamenta Sócrates, suelen convertirse en los adultos más perversos (*Rep.* VI, 492 e).

La figura del profeta bíblico plantea una cuestión similar. Las características generales de la persona profética pueden puntualizarse así:¹⁴ se trata de un hombre que, por iniciativa divina, ha recibido la comisión de transmitir principios absolutamente válidos a una comunidad que, o bien se ha apartado del camino correcto, o bien, a causa de una radical deficiencia ontológica, es incapaz de conocerlo y de

13. Aludimos aquí a ciertas cualidades del tipo de personas que, según el Sócrates de *República*, la gente común considera inútil o perversa, y, en la medida en que pertenezcan al mismo grupo, a los que se desprenden de las ataduras y ascienden hacia el exterior de la caverna. Para un estudio que recorre las diferentes etapas del pensamiento platónico respecto de la relación del filósofo con la política, cf. Lucas Soares, «Siguiendo las huellas del régimen político más genuino». Derivas del filósofo-rey platónico», *Deus Mortalis*, No. 3, 2004, pp. 47-74.

14. Véase la entrada «Prophecy», en *The Encyclopedia of Religion* (Editor in Chief, Mircea Eliade), Nueva York, Mac Millan, 1978, v. 12, pp. 9-14, y también las entradas «Prophecy (Ane)», «Prophecy (Pre and Postexilic Hebrew)» y «Prophecy (Early Christian)», en *The Anchor Bible Dictionary* (Editor in Chief, David Freedman), Nueva York, Doubleday, 1992, vol. 5, pp. 447-503.

mantenerse en él por sus propios medios. Usualmente, el profeta acredita su condición de ser un enviado celestial mediante la realización de milagros, que interrumpen el curso ordinario de las cosas, o mediante la predicción acertada de eventos futuros. Dado que el ejercicio de su misión incluye la censura severa, y a menudo, colérica, del modo de vida y del comportamiento impío de los poderosos o de los gobernados, son avatares típicos en la carrera del profeta el repudio generalizado hacia su persona, las humillaciones, las torturas e, incluso, la muerte violenta.

La situación del profeta, vemos, también presenta aspectos paradójicos. De un lado, su venida, los contenidos de su mensaje y los hechos extraordinarios que protagoniza han sido dispuestos por la Providencia, y, por tanto, no pueden ser superfluos, es decir, deberían marcar alguna solución de continuidad en el estado de la conciencia moral de la comunidad. Pero, del otro, su actividad excepcional ha sido motivada por una crisis de corrupción y de impiedad, y entonces es estrictamente lógico prever que aquélla resultará insuficiente, ya que los mismos factores que provocaron la crisis son los que impedirán a los desviados comprender la gravedad de sus faltas y, por tanto, ponerse a tono con las amonestaciones del enviado. Para ilustrar este punto, podemos recordar que, durante el episodio del becerro de oro, relatado en *Éxodo*, Yahvé se queja amargamente ante Moisés de la tozudez de los hijos de Israel, que persisten en pecar por idolatría pese a todas las normativas y manifestaciones de poderío extraordinario empleado en contra de sus enemigos, todo lo cual lleva al creador del mundo a considerar seriamente la posibilidad de eliminar a todos los hebreos de una vez y de dar a su sirviente un pueblo nuevo (*Ex.* 32: 7).¹⁵ En otro de los puntos cenitales de la historia sagrada, la impresión es similar: la dinámica de la redención exige que, no obstante el origen y el contenido divino de la doctrina que vino a difundir, Jesús de Nazaret, desde antes de su nacimiento, ya porte un destino de cruz. Los hombres que Él vino a salvar son, en su naturaleza, similares a la muchedumbre de judíos que, a pesar de haber escuchado o tenido noticia de su prédica, prefirió liberar a Barrabás, a dirigentes religiosos que no reconocieron en él al Cristo, y a gobernantes que no pueden ser muy diferentes del gentil que lo condenó, sin justificación legal, a una muerte cruel y humillante. Simplificando las cosas, puede decirse que Pablo de Tarso privilegia su apelación a la fe (apertura a lo mesiánico) por sobre la apelación a la comprensión (apertura a lo profético), porque sabe, precisamente, que la capacidad salvífica del contenido meramente inteligible de todo mensaje es, por sí misma, radicalmente insuficiente.¹⁶

15. Cf. *Éxodo*, 32:7. Todas las citas bíblicas están tomadas de *Sagrada Biblia*, Barcelona, Herder, 1965.

16. Cf., por ejemplo, *Romanos* 10: 2-6. Sobre la trasposición de la temporalidad que anuncia Pablo, de profética a mesiánica, en la «Epístola a los Romanos» cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006, p. 65.

Tomando en consideración la afinidad que existe entre el tipo de dificultades que encuentran el filósofo platónico y el profeta bíblico para hacer partícipes a sus respectivas audiencias de su contacto privilegiado con la verdad, haremos a continuación un repaso por los diferentes lugares de *Utopía* en los que se menciona una dinámica similar, unas veces para sugerirla y otras para rechazarla.

2. La república de Utopía como realización inmediata de principios absolutamente válidos

Ya mencionamos en la presentación de este trabajo un tópico narrativo que, a nuestro entender, salta a la vista: Rafael Hitlodeo aparece como un mensajero que viene a comunicar algo sumamente valioso –i.e. la constitución y, especialmente, la *existencia* de una república óptima– a un grupo de selecto de apóstoles, quienes, a su vez, animados por la buena nueva, asumen la tarea de expandirla por todo el mundo conocido. Ratificando esta impresión, los documentos de recomendación de *Utopía* abundan en referencias a la nueva isla como algo que, a pesar de existir en el tiempo y en el espacio, alcanza, sin embargo, un grado sumo de excelencia y, por tanto, de verdad. El poema laudatorio de Desmarais, por ejemplo, señala que el regalo que la república de Utopía le ha ofrecido al mundo consiste en reunir en un solo pueblo y al mismo tiempo la suma de todas aquellas virtudes que el resto de las naciones conocidas han exhibido de manera separada y en épocas diferentes (Roma la bravura, Grecia la elocuencia, Francia la piedad, Marsella la integridad, etc.).¹⁷ También Busleyden, en su carta a Moro, agradece a su amigo el servicio de haber dado a conocer la constitución de una república perfecta, a la que todos los hombres deberían aspirar.¹⁸ Pero los elogios más sustantivos se encuentran, sin duda, en la carta de Budé a Lupset, donde el francés retoma (anticipa, en verdad, si se considera el orden convencional de lectura) el contrapunto Europa-Utopía desarrollado en los Libros I y II. Dice Budé, por una parte, que los utopianos han adoptado «la verdadera sabiduría del cristianismo», tanto en la vida privada como en la pública, observando, de este modo, «principios divinos».¹⁹ Y agrega, unas pocas frases más abajo, que aquélla es una verdadera «*Hagnopolis*» (ciudad santa), porque allí los hombres comparten una vida casi celestial, «apenas por debajo del cielo mismo, pero muy por encima de la bruma y de las tormentas de este mundo conocido».²⁰

17. *Utopía*, p. 28.

18. *Idem*, p. 32.

19. *Idem*, p. 10.

20. *Idem*, p. 12. También en un pasaje del Libro II, en el que Rafael alaba la manera en que las leyes y costumbres de Utopía impiden que los habitantes evadan sus responsabilidades laborales y se entre-

Por otra parte, deplora la forma de vida que rige en Europa, donde la ceguera de la opinión común, «viciada por ilusiones», hace que la gente crea que para servir a la justicia basta con cumplir con la ley que allí rige, sin advertir que tanto las normas civiles, como los decretos reales y papales, agravados por las interpretaciones amañadas y malintencionadas, contrarían «la regla de la verdad y la simplicidad evangélica», y que Cristo, «fundador y supervisor de toda posesión», ya había abolido, al menos entre los suyos, «todo el orden que el derecho canónico y civil establece en los volúmenes contenciosos de nuestros días».²¹

Hitlodeo, como ya dijimos, desarrolla con amplitud la oposición que existe entre la forma de vida utopiana y el resto de las asociaciones políticas conocidas. En éstas últimas, según él, nada que importe es efectivamente compartido por todos, y por tal razón, por más que se llamen a sí mismas repúblicas, no son otra cosa que «una conspiración de los ricos», un orden perverso en el que una minoría de hombres inútiles y vanidosos logran que se tome como justicia lo que sólo protege su exclusivo beneficio.²² Las instituciones de Utopía, en cambio, son «extremadamente sabias y santas»,²³ porque, al eliminar la propiedad privada, ponen a disposición de sus ciudadanos el «único camino» que conduce al bienestar general y a la felicidad de los asuntos humanos.²⁴ En el mismo sentido, al resumir su impresión general sobre la sociedad de la isla, Rafael afirma que Utopía es la única que puede ser llamada con justicia *Res publica*,²⁵ ya que su constitución arranca de raíz el flagelo de la soberbia y propicia la confluencia del interés de cada uno de sus miembros con el bien común, acatando, de esta manera, la autoridad de Cristo.²⁶

Esta impresión general de inmediatez y de realización perfecta sin residuo se va corroborando en el detallado recorrido por cada una de las esferas de la vida utopiense que realiza el «discurso vespertino» de Rafael:

La economía interna en Utopía es altamente eficiente porque allí trabaja todo el que esté en edad y en condiciones físicas de hacerlo, y porque sólo se producen bienes que proveen a necesidades genuinas, propias de una vida decente, sin ese dispendio de esfuerzo y tiempo en tareas vanas y superfluas que ocurre cuando una parte pequeña y privilegiada de la población exige la satisfacción de apetitos «lujuriosos y licenciosos».²⁷ Mucha gente trabajando de manera equitativa para satisfacer una canti-

guen al libertinaje en tabernas, lupanares y encuentros íntimos y secretos, la nota marginal corrobora la apreciación adelantada por Budé: «¡Oh, república santa, digna de ser imitada inclusive por los cristianos!» (*Idem*, p. 146)

21. *Idem*, p. 8-10.

22. *Idem*, p. 240.

23. *Idem*, p. 102.

24. *Idem*, p. 104.

25. *Idem*, p. 236.

26. *Idem*, p. 242.

27. *Idem*, p. 130.

dad moderada de necesidades materiales básicas logra, así, que todos dispongan de bastante tiempo libre para el ocio creativo y que, aunque nadie posea nada, en la isla no haya pobreza.²⁸

El sistema jurídico dispone que las leyes sean pocas y claras, y que cada uno sea el encargado de defender su propio caso ante los magistrados sin recurrir a la mediación interesadamente distorsiva de los abogados, profesión que ha sido eliminada. Por lo demás, la ausencia de propiedad privada, de un lado, y la postulada identificación entre el bien público y el bien privado, del otro, disminuyen significativamente las causales legítimas de litigio entre particulares, o entre éstos y los intereses estatales. La normativa positiva en Utopía, que no da lugar para las interpretaciones extravagantes que puedan aumentar artificiosamente la litigiosidad, se promulga al solo fin de recordar a cada uno en qué consiste su deber.²⁹

El modo de estimar la valía de las personas en Utopía no está distorsionado por la atención a signos externos y equívocos como la calidad de las vestimentas que ellas usen, por el brillo de las piedras y metales con que se adornen, o por la fortuna que hayan logrado acumular sus antepasados. Los utopianos consideran que es infantil preferir la contemplación de una joya al brillo del sol o a la belleza del cielo, y creen que sólo una enfermedad mental puede hacer que alguien sienta placer cuando ve que otro hombre hinca su rodilla o inclina su cabeza delante de él. En general, piensan que, aunque los malos hábitos logren desviar el juicio de los hombres, las palabras y las convenciones no pueden modificar la naturaleza de lo que en sí mismo sea bueno, virtuoso y digno de aprecio.³⁰

La lengua utopiana comunica los pensamientos con fidelidad absoluta.³¹ Lo mismo hace su música al describir los sentimientos naturales.³²

Los utopianos no celebran tratados internacionales. Consideran que todo lo que no surja de una voluntad espontánea y sincera de cooperación equivale a torcer con *palabras* la solidaridad fraterna que la naturaleza ha establecido en el *espíritu* de los hombres. El tratado, para ellos, es prueba de la *desconfianza* entre las partes, y, por tanto, promueve y justifica la intención de romperlo apenas alguna de ellas calcule que la circunstancia así lo aconseja.³³

Formalmente, Utopía no es una teocracia, ya que allí el sacerdocio es una institución separada del poder político electivo. De todos modos, se considera que obedecer el consejo de los sacerdotes en situaciones que caen bajo su jurisdicción moral, como el de la eutanasia para los enfermos terminales y los ancianos, es indicio cierto de piedad y santidad, ya que aquéllos son los «intérpretes de Dios».³⁴

28. Parafraseando un célebre pasaje hegeliano, se podría decir que en Utopía se da la satisfacción necesaria de las necesidades necesarias porque, entre otras cosas, se ha eliminado la posibilidad de que unos pocos consigan satisfacer de manera necesaria necesidades que allí se consideran contingentes.

29. *Utopia*, p. 194.

30. *Idem*, pp. 166-168.

31. *Idem*, p. 158.

32. *Idem*, p. 236.

33. *Idem*, pp. 196-198. Compárese con *Romanos 7: 8*: «Mas el pecado, estimulado con ocasión del mandamiento, produjo en mí toda suerte de malos deseos. Porque sin la ley el pecado estaba muerto.»

34. *Idem*, p. 186. En sus celebraciones solemnes, los utopianos rezan un credo ambivalente. De un lado, con una lógica de pueblo elegido, agradecen a Dios que los haya favorecido con la forma «más feliz» de república, y ruegan que los ayude a mantenerse en el camino correcto. Por el otro, piden que, si se han equivocado, Dios ilumine sus inteligencias para que puedan hacer las modificaciones necesarias, y cumplir así con su voluntad (*Idem*, p. 237). Según Damían Grace, en el diseño de la conciencia y de la práctica religiosa en la república de Utopía podría haber una influencia importante de un escepticismo moderado, de tradición ciceroniana, que determina una sociedad tolerante y antidogmática (cf. Damían Grace, «*Utopia and Academic Scepticism*», en Allan Cousins y Damían Grace (eds.), *More's Utopia and the Utopian Heritage*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1995, p. 8).

Vemos, en suma, que, tal como lo hacen los recomendantes y el filósofo viajero, también los propios ciudadanos estarían dispuestos suscribir el carácter de optimidad que el título del libro atribuye a la nueva isla. Utopía, entonces, parece realizar plenamente las prescripciones implicadas en la idea de república, y, tal como asevera la sextina del poeta Anemolio, merecería ser llamada *Eutopía*, porque supera a la república del mismo Platón al mostrar en «hombres, obras y óptimas leyes» lo que aquél sólo pudo «delinear con letras».³⁵

3. Pasividad e intransigencia

En virtud de su función mediadora, la personalidad del profeta es, en sí misma, íntimamente ambivalente. Puede, o no, poseer cualidades especiales que hayan justificado su designación, pero, en todo caso, es razonable que los (pocos) miembros de la comunidad que pasen a integrar su círculo más cercano compartan y difundan la percepción de que se trata de alguien extraordinariamente virtuoso. En tensa correlación con esta condición de excepcionalidad, el profeta debe ocuparse de dejar en claro su absoluta pasividad en la elaboración del mensaje y en la iniciativa misma de disponer su difusión. Él habla y actúa por cuenta y cargo de otro, y la suprema elevación de su mandante lo obliga a presentarse ante los hombres como un humilde y fiel emisario. A su vez, esta renuncia virtuosa a la autonomía debe ir acompañada de un grado altísimo de certeza y de intransigencia. La verdad y la intensidad de lo que el profeta viene a transmitir, como revelación, desenmascaramiento, promesa, invectiva, etc., son totalmente incompatibles con el tono mesurado y prudente de quien expone una opinión, una perspectiva o una conjetura.

Estos elementos, condensados en la figura típica del profeta, aparecen dispersos en los diferentes elementos de la ficción que propone *Utopía*, unas veces en la sustancia misma de la novedad transmitida (que, recordemos, según nuestra hipótesis sería: «la república óptima existe y tiene la forma de Utopía»), y otras veces en las sucesivas instancias de su propagación. Los recomendantes, para empezar por esto último, elogian a Moro por sus cualidades personales, pero también por la humilde honestidad y fidelidad con la que reproduce lo que le escuchó decir a Rafael, sin atribuirse un protagonismo inmerecido. Erasmo, por ejemplo, escribe a Froben que comprueba con beneplácito que todos los doctos coinciden en suscribir su opinión de que Moro es un hombre de «ingenio

35. *Idem*, p. 20.

36. *Utopia*, p. 2.

divino»³⁶, y Giles le dice a Busleyden que su «ingenio sobrehumano y casi divino» le ha permitido *ver* con mayor vivacidad el orden de la sociedad utopiana al leer el libro que al recordar las palabras de Rafael.³⁷ Budé, en su carta a Lupset, elogia la modestia de Moro, porque éste ha hecho todo lo posible para dejar bien en claro que no reclama para sí la gloria de haber descubierto Utopía.³⁸ Y el propio autor, desde las primeras líneas de la carta-prefacio, se encarga de establecer que él pudo mantenerse como fiel repetidor, sin mayores exigencias de ordenamiento ni elaboración, porque el lenguaje de Rafael era directo y llano: «Por consiguiente, cuanto más se acerque mi estilo al de su descuidada simplicidad, tanto más próximo estará de la verdad, que es lo único que debo cuidar, y que, de hecho, cuido».³⁹

Los elementos de certidumbre e intransigencia corren, sin duda, por cuenta de los utopianos y de su anunciante. El relato del origen de la forma de vida que, ya vimos, se tiene a sí misma como óptima por gracia divina, es bastante ilustrativo al respecto. En el comienzo del Libro II se consigna la fundación de Utopía como resultado de la conquista de las tierras que ocupaba el pueblo aborigen de Abraxas, del cual no se menciona que aquél haya recibido agresión previa, y sobre el cual el lector puede suponer que había una apabullante superioridad técnica, dada la rapidez con que se consumó la victoria. De manera despótica, el comandante Utopo, como un Moisés gentil, ordenó inmediatamente que se suprimieran las leyes, las costumbres, la conexión con el continente y hasta el nombre de la comunidad preexistente.⁴⁰ Es cierto que, mientras que Jahvé había ordenado a Moisés que instruyera a los hijos de Israel para que, luego de la victoria final en la batalla por la tierra prometida, se aniquilara todo vestigio de la cultura canaanita y se expulsara a sus moradores,⁴¹ Utopo, al menos, ofreció a los derrotados la posibilidad de asociarse al nuevo orden. Pero también es cierto que los primeros pasajes del Libro II parecen mostrar su acuerdo, o, al menos, omiten sus críticas, ante el hecho de que la sociedad de Abraxas, lo mismo que la de Canaán, fue borrada de la faz de la tierra, y esto, no porque se la acusara de ser una comunidad perversa, como Sodoma, o porque se la considerara un pueblo hostil, como lo era el Egipto del Faraón, sino, simplemente, porque ocupaba un territorio que se consideraba adecuado para el asentamiento de Utopía.

37. *Idem*, p. 22.

38. *Idem*, p. 12.

39. *Idem*, p. 38.

40. Para una lectura que asocia la figura de Utopo a la de Jesucristo, basada en que ambos han legado a la posteridad un cuerpo de principios apto para establecer una sociedad justa y piadosa, cf. Alistair Fox, *Thomas More. History and Providence*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 71.

41. Cf. *Números* 33: 50-56.

El texto, por lo demás, ofrece bastante evidencia respecto de la actitud intransigente de Hitlodeo, quien, en líneas generales, siempre se empeña en mostrar su desprecio por las formas del mundo no utopiano. Rafael no observa las costumbres de su medio familiar originario: para poder vivir como le plazca, sin rumbo ni residencia fija, renuncia a sus posesiones, y con ellas, a las ventajas, pero también a las obligaciones propias de los de su condición.⁴² Y al regresar de su viaje iniciático, se niega a considerar seriamente la posibilidad de entrar al servicio de algún soberano porque, según dice, en las reuniones del gabinete de los reyes se vería obligado a adecuar sus principios de conducta al subvertido orden de prioridades determinadas, en la política interna, por el sistema de propiedad privada, y en las relaciones internacionales, por las permanentes guerras de expansión. En uno de los más comentados episodios del Libro I, Rafael dice que, llegado el caso de alguna situación urgente, todo lo que no fuera expresar su parecer de una manera directa y franca, sin diplomacias, gradualismos ni vías indirectas, sería lo mismo que permitir que la conveniencia de los hombres se erigiera en árbitro de los mandamientos de Cristo. La acomodación de las verdades filosóficas y cristianas a la dinámica de la política tal cual ésta se practica en Europa tendría el efecto perverso de aliviar la carga de la conciencia de los peores hombres –es decir, los reyes, sus secretarios, sus consejeros, y, en general, los miembros de las clases privilegiadas–, ya que las permitiría seguir actuando mal con el auxilio de justificaciones engañosas.⁴³ El personaje Moro replica que existe otra manera, «más política [*civilior*]» de ejercer la filosofía, que consiste en tomar conciencia del lugar, del momento y del auditorio ante el cual aquélla se pronuncia, y en desempeñar, en fin, el papel que la pieza que se está interpretando le ha asignado a cada cual, sin intentar recitar líneas que provienen de otra obra y de otro género. Si no se puede lograr que las cosas del gobierno sean totalmente buenas, agrega, se debe tratar de aportar, gradualmente, ideas y juicios rectos para que, al menos, ellas se vayan haciendo lo menos malas que se pueda. Pero en este punto Rafael extrema su postura y expone, entendemos, lo más íntimo del espíritu que anima a su personaje: si tratas de persuadir a los necios, responde, sólo conseguirás convertirte en uno de ellos. La vía indirecta puede ser apta para los comediantes y para cierto tipo de filósofos, pero no para él. La *Realpolitik* al uso, claramente, no es un juego que Hitlodeo crea que debe ser jugado ni, mucho menos, preservado.

42. *Utopía*, pp. 54-56.

43. *Idem*, pp. 94-98.

4. Europa no es pura distopía

Utopía, venimos diciendo, provoca la impresión general de un mensaje luminoso en proceso de necesaria expansión. Esta impresión se reafirma cuando se atiende al entusiasmo venerante que exhiben los documentos de recomendación. Se podría pensar, inclusive, en una cierta correlación entre la estructura narrativa, de un lado, y un programa pedagógico-político tendiente a humanizar las formas europeas de ejercicio del poder, del otro. En esta perspectiva de lectura, las responsabilidades de una *vita activa* que, como acabamos de ver, declina Rafael en la ficción, estarían siendo asumidas *in re* por el círculo de humanistas cristianos en su calidad de funcionarios públicos, eclesiásticos, consejeros, educadores o editores de un libro que, según los parámetros de la época, habría alcanzado en pocos años una difusión significativa.⁴⁴ Convencidos acerca del valor de la crítica y de la propuesta contenidas en el discurso utopista, ellos asumirían la responsabilidad de permanecer a bordo de la nave de la república para ver si, aquí y allá, pueden ir ayudando a introducir algunas semillas de cambio moral en sus respectivas áreas de influencia.⁴⁵ Podría agregarse incluso que, así como el milagro bíblico cumple la función de probar ante la audiencia la legitimidad de los títulos del mensajero, así también la excelencia personal de los recomendantes y, especialmente, el brillo retórico del libro mismo estarían sirviendo a un propósito similar, como elementos que apelan a los sentimientos de un público que no se encuentra en condiciones de ser persuadido por la dimensión puramente intelectual del discurso.⁴⁶ La autoridad moral y la habilidad persuasiva, junto con la común aspiración a recuperar, por medio de un manejo experto de los recursos filológicos, las palabras y el

44. La continuidad de actitud entre el profetismo veterotestamentario, el cristianismo primitivo y los humanistas cristianos es una de los principales ejes de lectura en el estudio introductorio de Hexter a su edición de *Utopía* (cf. *Utopía*, p. lxxxix). Una postura cercana a la de Hexter, que considera la lectura de *Utopía* como una experiencia mística que requiere del lector «una actitud existencial abierta a la trascendencia de una inspiración privilegiada» puede encontrarse en el estudio preliminar de la edición preparada por André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, pp. 75-76. Para una consideración histórica acerca de la difusión de los libros impresos en los comienzos del siglo XVI puede verse P. Gendler, «Printing and Censorship» en Quentin Skinner y Ekhart Kessler (Eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 27.

45. Cabe recordar que, en su defensa del ejercicio gradualista de la *philosophia civilior* del Libro I, el personaje Moro compara el consejo de gobierno con la comandancia de un barco, y por eso le dice a Hitlodeo que el hecho de no poder arrancar de raíz las malas opiniones no es razón suficiente para desertar de la república: «No es correcto abandonar la nave durante la tempestad porque no se pueden controlar los vientos» (*Utopía*, p. 98).

46. Para un análisis de la intención persuasiva del texto de Moro, que no se limita a tratar de demostrar un argumento por vía silogística, sino que, además, solicita el crédito del lector en base a la personalidad y la capacidad retórica del autor, cf. Andrew Weiner, «Raphael's Eutopia and More's *Utopía*: Christian Humanism and the Limits of Reason», *op. cit.*, p. 6.

espíritu de la antigüedad clásica y de las sagradas escrituras, serían las credenciales que podrían exhibir los miembros de la *sodalitas* erasmiana para justificar su pretensión de constituirse, como vanguardia cultural, en apóstoles legítimos de la novedad utopiana.

Ahora bien. Es claro que esta situación, en la que un mensaje luminoso y verdadero se difunde por intermedio de un grupo de personas virtuosas, confirma, de un lado, la opinión rafaaliana de que Europa es un paisaje indigente, tanto en lo material como en lo espiritual. Pero, del otro, también la atenúa, y hasta la confronta. El libro que nos ocupa abunda en observaciones francamente elogiosas referidas a personas y a costumbres del mundo europeo contemporáneo. Para empezar con lo obvio, los recomendantes que Moro pidió a Erasmo debían estar bien conceptuados por el público ilustrado. En las cartas, estos humanistas nunca dejan de dirigirse calurosas alabanzas unos a otros: «Lupset, el más docto de los jóvenes», dice Budé;⁴⁷ «Adiós, Mecenas de los estudios y joya de nuestro siglo»,⁴⁸ se despide Giles de Busleyden; «Adiós, honestísimo Pedro Giles, patrono y devoto de los buenos estudios»,⁴⁹ escribe Desmarais. Así como el texto descuenta que el lector sabe que Hitlodeo es un personaje ficticio, también parece dar por sentado que es bastante conocida la inserción social e incluso el rango de los recomendantes.⁵⁰ Contribuyendo a tensar los acordes que suenan en el libro, Budé, por ejemplo, escribe que había leído el librito que motivó su encendida defensa de la comunidad de los bienes mientras supervisaba las tareas de los trabajadores en sus propiedades de la campiña francesa.⁵¹

El propio Moro, destinatario natural de los elogios, aparece retratado en ellos como una personalidad eminente, pero no antagónica ni marginal respecto del ambiente en el que actúa. Erasmo, por ejemplo, en su carta a Froben, a la vez que recomienda a su amigo, también desliza su aprecio por el enriquecimiento que el suelo de Italia podría haber aportado al espíritu naturalmente dotado de Moro y por la responsabilidad con la que aquél sirve a sus obligaciones maritales, familiares y profesionales.⁵² Geldenhauer y Schrijver, autores de los dos poemas en

47. *Utopía*, p. 4.

48. *Idem*, p. 24.

49. *Idem*, p. 28.

50. En el momento de la publicación de *Utopía*, Erasmo era un autor muy reconocido, y en 1515 había sido designado consejero del archiduque Carlos, futuro Carlos V; Budé era uno de los humanistas más relevantes de Francia, y secretario de Luis XII; Tomás Linacre era, además de cultor de los *studia humanitatis* en Oxford, médico de la Corte, y contribuyó a la fundación, en 1517, del *Royal College of Physicians*; Busleyden, alto dignatario y diplomático de la Iglesia, fue cofundador, a su vez, del Colegio de las Tres Lenguas, en Lovaina.

51. *Utopía*, p. 4.

52. *Idem*, p. 2.

latín que cierran las primeras ediciones de *Utopía*, se refieren a Moro, respectivamente, como «gloria primera de su Londres» y como «honor de la nobleza de Londres». ⁵³ El título mismo del libro, en fin, ya anticipa que los calificativos favorables y edificantes serán repartidos hacia ambos lados de la polaridad Europa-Utopía:

Del estado óptimo de una república y de la nueva isla de Utopía. Librito verdaderamente áureo, no menos saludable que festivo, por el muy célebre y elocuente Tomás Moro, ciudadano y *Vice-sheriff* de la ilustre ciudad de Londres. ⁵⁴

De un lado, vemos, se insinúa que lo óptimo queda «allá», en una isla que «acá» es desconocida. Pero, del otro, también se da a entender que en esta parte del mundo hay ciudadanos notables y capaces de escribir libros amenos y brillantes, que los editores europeos confían en una comunidad potencial de lectores que sabrá apreciar la novedad en la medida de su real valía y que podrá beneficiarse con sus efectos saludables, y que las autoridades de una de las principales ciudades del orbe han designado en un cargo importante a alguien que cultiva seriamente los dones del espíritu.

Por su parte, el personaje Moro (cuyas circunstancias, ya dijimos, coinciden con las del autor), también se muestra muy integrado en la vida londinense. En la cartaprefacio a Giles, si bien lamenta que sus ocupaciones como profesional y jefe de familia le quiten tiempo para la escritura, omite cualquier gesto que pueda indicar que las menosprecia. ⁵⁵ Al contrario de Rafael, Tomás antepone –de buen grado, diríamos– sus responsabilidades y su pertenencia a su libertad personal. En el mismo sentido, si como abogado ejerce la profesión que en Utopía descalifican y prohíben, como servidor del rey se emplea en el tipo de actividades que el alma de Hitlodeo aborrece. ⁵⁶ Y lo mismo podría decirse de John Morton. Siendo Lord Canciller de Inglaterra y Arzobispo de Canterbury, no podría menos que sentirse insultado, por una parte, si hubiese vivido para leer las opiniones tajantes de Hitlodeo acerca de la atmósfera de corrupción, vanidad y avaricia que impera en los gabinetes reales, y que impide que una persona de bien acepte servir en ellos. Aunque, por la otra, también se sentiría halagado al comprobar que el texto lo presenta como una personalidad especialmente digna de elogios. Por boca del propio Rafael, sabemos que es el Cardenal, «de cuyo consejo el rey dependía en gran medida», ⁵⁷ el que abre su casa y dispone su mesa para que se discuta con crudeza

53. *Idem*, p. 30.

54. *Idem*, p. 1.

55. *Idem*, pp. 38-40.

56. *Idem*, pp. 54-56.

57. *Idem*, p. 58.

un tema nodal en todo sistema político como es el de la legislación y administración de la justicia penal. Es él también quien impide que el jurista invitado a la reunión comience su defensa previsiblemente pretenciosa, aburrida y poco reflexiva del *status quo*, y quien considera seriamente la posibilidad de introducir cambios progresivos en el sistema vigente en Inglaterra, para hacerlo menos injusto e ineficaz sin poner en peligro su estabilidad. Es él, finalmente, quien desarticula en su casa la dinámica de mezquindad y adulación que, según Rafael, rodea a los grandes personajes de la sociedad europea, al tiempo que dedica gran parte de su jornada a atender a los que vienen a pedir su protección y ayuda.

No todo es distopía, vemos entonces, en las antípodas de Utopía. Texto y *parerga*, explícita e implícitamente, dan por supuesto que en Europa hay muchas personas buenas, que, no obstante su plena inserción política, económica y jurídica, son favorables al estudio, a la virtud y a la alegría decente, y no sucumben a la ambición y a la soberbia. Moro, Morton, Erasmo, los recomendantes y los editores de *Utopía*, en suma, que se elogian unos a otros como si ya fueran la sal del mundo *antes* de haber recibido la luz del mensaje de Rafael, tampoco parecen sentir la obligación moral de arrepentirse y renunciar a sus habituales formas de vida después de la iluminación.⁵⁸

5. Utopía no es Sión y Rafael no es su profeta

Además de las relativamente pocas cualidades elogiadas que pueda tener la sociedad en la que viven, debe haber varias razones de peso para que Moro y sus amigos humanistas no muestren interés por llevar a la práctica una doctrina por la que expresan, sin embargo, tanto aprecio. Entre ellas no es de importancia menor, seguramente, el hecho de que el supuesto anunciante del nuevo mundo sea una persona desconcertante. Por una parte, al descalificar de manera tan terminante la forma de vida europea, Rafael está demostrando ingratitud hacia la educación intelectual y moral que cultivó su mente y le permitió, entre otras cosas, entender, apreciar y transmitir, con simpatía evidente, los principios y los detalles de lo que él presenta como la república óptima.⁵⁹ Y por la otra, para decirlo de una

58. «Vosotros sois la sal de la tierra.» (*Mateo* 5: 13); «Vosotros sois la luz del mundo» (*Mateo* 5: 14).

59. George Logan encuentra una gran afinidad entre la función que cumple Hitlodeo en el plan general de *Utopía* y la que cumple el Anciano Ateniese en *Las leyes* de Platón. Ambos, según Logan, son capaces de percibir y de comunicar la verdad en virtud de la distancia y de la falta de compromiso que guardan respecto de los asuntos prácticos (Cf. su «Introduction» a Thomas More, *Utopía*, Edited by George Logan and Robert Adams, Revised Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xx). Leo Strauss, en cambio, en una observación que podríamos importar a nuestro desarrollo,

vez, Rafael deserta. Para justificar su negativa a integrar el consejo de un rey, argumenta que callar las verdades morales, o esperar el momento oportuno para ir diciéndolas poco a poco, como sugiere la *philosophia civilior* de Moro, es contrariar el mandato de Jesús, quien había ordenado subirse a los tejados y gritar desde allí lo que Él antes había susurrado a sus discípulos.⁶⁰ Pero el (¿ex?) portugués, cuidando su seguridad personal y su salud psíquica,⁶¹ teme que asumir la misión de difundir el ideario utopiano lo exponga al martirio, y actúa en sentido exactamente contrario del que indicaría el principio que invoca. Hay algo esencialmente *público* en la actuación del profeta pero notoriamente ausente en el plan de vida de Hitlodeo, quien no quiere ser como oveja entre los lobos.⁶² Él no enfrenta en el gabinete a los que se sirven de la injusticia, ni en la plaza a los que la sufren; apenas se limita a impostar el papel airado del censor, mientras disfruta de una mesa bien servida y de un simposio amigable, en la casa de Morton o en el jardín que Moro alquiló en Amberes. Es claro que si no hay riesgo ni público potencialmente hostil tampoco hay profecía genuina.

La analogía Rafael-profeta tiene todavía limitaciones más claras que las recién mencionadas, ya que en el texto no consta que Hitlodeo haya recibido capacidades milagrosas o encargo divino. Es verdad que se dice que volvió a Europa para «dar a conocer el nuevo mundo»⁶³, pero lo hizo, hasta donde se alcanza a leer, por iniciativa propia. Y esto es consistente con otro rasgo muy significativo de la mentalidad utopiana. De un lado, según el relato de Hitlodeo, la filosofía utopiana encuentra que la razón de los hombres, por sí misma y sin la ayuda de los principios de una religión revelada por los cielos, es insuficiente para alcanzar a comprender de manera completa la verdadera naturaleza de la virtud moral y de la felicidad.⁶⁴ El sentimiento religioso ocupa un lugar sumamente importante en la organización de la vida de los utopianos, hasta el punto de que ellos piensan que una persona que no cree en un Dios omnipotente y bondadoso ni en la eternidad

sostiene que, en el comienzo de *Las leyes*, el Ateniense sale en defensa de la costumbre de sus conciudadanos de celebrar banquetes y de tomar vino para anteponer su condición de patriota a la de filósofo, y así, al dejar sentada su lealtad, acreditarse como interlocutor válido ante el Cretense y el Espartano en un tema tan delicado como el de la crítica y la eventual modificación de la constitución de una *polis* (cf., «What is Political Philosophy?», en *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988, p. 31).

60. *Utopía*, p. 100. El pasaje bíblico aludido, sin duda, es *Mateo* 10:27, donde Jesús instruye a sus doce apóstoles y les ordena: «Lo que os digo de noche, decidlo a la luz del día, y lo que os digo al oído, predicadlo desde los terrados».

61. Hitlodeo alega que si intenta curar a los locos, lo único que conseguirá es convertirse él mismo en un lunático (*Utopía*, p. 100).

62. Cf. *Mateo* 10: 16.

63. *Utopía*, p. 106.

64. *Idem*, p. 178.

del alma, que será premiada o castigada según los méritos de su existencia terrenal, no es digna de confianza, porque no percibe la superior delicadeza del espíritu frente a la inferior bestialidad de la mera existencia corporal.⁶⁵ Pero, del otro, Rafael no menciona que ellos se precien de haber recibido algún tipo de revelación providencial, como podría ser un texto, una aparición milagrosa o una inspiración sobrenatural. El teísmo de los utopianos carece de dogmas, y ellos llegan a conjeturar que tal vez Dios pueda preferir que entre los pueblos del mundo haya una variedad irreductible de religiones.⁶⁶ Probablemente como consecuencia de esta ausencia de revelación positiva, la evangelización y, en general, la exportación activa de su forma de organización social y política hacia otras regiones del mundo no forma parte, por decir, así, de las notas esenciales de la constitución de Utopía.⁶⁷ La política colonial de los utopienses no es proselitista, y está exclusivamente determinada por el propósito de mantener los índices demográficos de las diferentes ciudades-estado que integran la confederación metropolitana dentro de ciertos límites que consideran óptimos. Cuando establecen colonias en el extranjero lo hacen, dicen ellos, por razones de estricta falta de espacio físico en el interior de la isla. Si alguna región metropolitana llega a necesitar gente, no dudan en repatriar a las comunidades del extranjero, dejando abandonadas, si es necesario, tierras y ciudades.⁶⁸

En todo caso, la dificultad principal que los recomendantes podrían encontrar para querer adoptar sin reservas el proyecto ético-político de la Utopía que anuncia Rafael como si ésta fuese la realización sin residuos de la idea filosófica de *res publica* estriba en el hecho de que, para poder mantener la subsistencia soberana de su comunidad política, los utopienses contrarían los principios proclamados tanto por su heraldo europeo como por ellos mismos. Ya hemos visto, al referirnos al diálogo sobre el consejo que ocurre hacia fines del Libro I, que, para Rafael, la dinámica de la política europea transgrede sistemáticamente y a conciencia los incondicionados y supuestamente unívocos preceptos morales que habría enunciado Jesús. Algo similar había argumentado el filósofo viajero en la mesa del cardenal Morton, cuando criticó la injusticia de la administración de la pena capital en Inglaterra. En esa ocasión Rafael había sostenido que, dado que no había registro fehaciente, hasta el momento, de que Dios hubiese liberado a la humani-

65. *Idem*, p. 220.

66. *Ibid.*

67. Para una lectura que propone una analogía entre la influencia no coercitiva que la república de Utopía ejerce sobre las naciones vecinas y el efecto de elevación espiritual que el autor Tomás Moro estaría esperando de la publicación de su libro, cf. Robert Shephard, «Utopia, Utopia's Neighbors, and Europe», *Sixteenth Century Journal*, vol. 26, No. 4, Winter, 1995, pp. 843-856.

68. *Utopía*, p. 136.

dad del mandamiento bíblico «No matarás», resulta inaceptable que los hombres, por mutuo consentimiento, legislen que, en ciertos casos se puede disponer de la vida de un semejante. Actuar de esa manera, agregaba, sería equivalente a subvertir el orden natural de las cosas, subordinando la voluntad de Dios a la conveniencia de los hombres.⁶⁹ Pues bien, en el Libro II Rafael detalla, sin la mínima observación crítica de su parte, cómo los utopianos incluyen la práctica de matar seres humanos como una parte importante de su sistema penal y de su política exterior. A pesar de que muchos de ellos han aceptado de buen grado convertirse a la fe cristiana, porque la consideraban estrechamente afín a sus principios, y a pesar, también, de que consideran que la naturaleza ha establecido entre los hombres lazos de hermandad, en la isla hay algunos delitos que se castigan con la pena capital,⁷⁰ se realizan periódicamente ejercicios de adiestramiento militar con fines tanto defensivos como pedagógicos, se establecen causales legítimas para la declaración de guerra,⁷¹ se recurre habitualmente al servicio de pueblos mercenarios como los zapoletas, e incluso se llega a afirmar que el dispendio de vidas de esa nacionalidad en circunstancias bélicas podría ser una buena manera de liberar al mundo de una raza tan abominable e impía.⁷²

Es cierto que Rafael se ocupa de indicar una y otra vez que el homicidio y la guerra son prácticas que los utopianos consideran innobles. Pero frente a esa pretensión retórica, su relato muestra que, para cuidar la paz interior, la defensa común y los intereses de sus potencias amigas, la república de Utopía hace exactamente lo que Hitlodeo dice que Yahvé y Jesús han prohibido. Igual que cualquier otro Leviatán, Utopía, llegado el caso, manda a sus súbditos a matar y a morir, subordinando la voluntad divina a la conveniencia humana.

No menos importante que la trasgresión de (lo que la ética intransigente de Rafael toma como las) leyes divinas es, en esta línea, la desviación de la sociedad uto-

69. *Idem*, p. 72.

70. Utopía castiga con la pena capital, por ejemplo, la reincidencia en la transgresión del vínculo conyugal, o la resistencia a cumplir con los trabajos forzados que imponga un magistrado como condena por algún delito grave (Cf. *Utopía*, p. 190).

71. Con un argumento que anticipa, claramente, la postura de John Locke, y por su intermedio, la de tantas gestas civilizadoras modernas, los utopianos consideran que los asiste un derecho natural para hacer la guerra contra un pueblo que ejerce su dominio sobre un territorio al que no cultiva si ellos, de acuerdo con sus propios criterios de demografía óptima, han decidido que necesitan la tierra (cf. *Utopía*, p. 136). Otras causas legítimas de guerra utopiana son las de la intervención en la política interna de pueblos gobernados por un déspota, o el simple cobro de deudas a favor de pueblos amigos.

72. *Utopía*, p. 208. Para una interpretación que ve el diseño moreano de las prácticas militares utopianas como una emulación de las posturas pacifistas y anticaballeriles de Erasmo, cf. Robert Adams, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace*, 1496-1535, Seattle, University of Washington, 1962.

piense respecto de los propios principios. En más de una ocasión, el relato de Hitlodeo explica que el orden social de Utopía resulta de la implementación política y económica de una idea moral. Para evitar la escasez y la miseria estructurales que acompañan a un orden fundado en las motivaciones de la soberbia y de la ambición sin límites, el sistema jurídico de la isla ha eliminado el dinero y la propiedad privada.⁷³ Pero la anulación de las prácticas e instituciones asociadas a una economía interna de mercado no impide que la república de Utopía mantenga relaciones comerciales fluidas con el mundo exterior, el cual, además de proveer a sus ciudades con el hierro y algunos otros minerales que su suelo no puede ofrecerles, les permite convertir sus excedentes de producción percedera en reservas en metálico. Cuando la ocasión así lo requiere, las autoridades políticas utilizan estas reservas de oro y plata estratégicamente, ya sea para intervenir sobre el precio internacional de algún producto o para pagar, como vimos, tropas mercenarias.⁷⁴ Rafael se ufana de que los ciudadanos de Utopía están mucho menos expuestos que los de Inglaterra, o los de Francia, a una cantidad indeterminada, aunque obviamente significativa, de horas anuales de servicio militar, lo cual propicia, a su vez, una serie de consecuencias favorables para la calidad de vida en la isla: se reduce la cantidad de muertes violentas y de mutilaciones, y, en general, el contacto directo con situaciones violentas; se evita la pérdida de una importante cantidad de fuerza de trabajo y se ganan, por lo mismo, muchas horas de *otium*, etc. Pero esta ventaja comparativa en el bienestar de la población utopiana respecto de otras sociedades se consigue gracias al hecho de que en el mercado internacional existe un sistema basado, precisamente, en dispositivos de producción, apropiación, acumulación e intercambio que la ideología insular rechaza como vana y absurda. En una medida considerable, la *autarcheia* de Utopía y el bienestar de sus habitantes depende de la existencia de un mercado externo que ofrece un precio dinerario por sus productos, lo cual sería imposible sin el concurso del estigmatizado dinero.⁷⁵

73. «En Utopía, toda codicia por el dinero se ha eliminado junto con el uso del dinero mismo. ¡Qué cantidad de problemas se han ahorrado con ello! ¡Qué mata de delitos han arrancado así de raíz!» (*Utopía*, p. 240). Para una lectura que explica el carácter complementario de los Libros I y II de *Utopía* según el concepto clave de «soberbia», vicio ligado al de la codicia, cf. Thomas White, «The Key to Nowhere: Pride and *Utopia*», en John Olin (ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia*, Nueva York, Fordham University Press, 1989, esp. p. 48.

74. *Utopía*, p. 148.

75. Los estudios de historia general económica coinciden en señalar que el desarrollo de una economía capitalista y el de sus instituciones asociadas en los comienzos del siglo xvi, además de provocar un incremento exponencial en la productividad y en la movilidad de los bienes, imprimieron una dinámica inédita a la rapidez con la que se podían conseguir e intercambiar las cosas en el mercado internacional (Cf. Shephard Clough, *Economic European History*, Nueva York, Mc Graw Hill, 1968,

Se podría argumentar que en Utopía, a diferencia de lo que ocurre en el resto de las naciones conocidas, la actividad productiva y económica en general no está motivada por el afán egoísta de lucro, dominio y prestigio vano, y que los utopianos no son responsables de la inmoralidad de los demás. Ellos se limitan, apenas, a jugar –eso sí, de una manera sumamente redituable– un juego que no han inventado. Pero aquí, igual que en el caso del homicidio legalizado, se plantea una cuestión de doble estándar. O bien el sistema mercantil, en el cual trabajo, bienes y servicios se intercambian por dinero, es la raíz de todos los males, y, por tanto, moralmente impracticable, o bien no lo es. El análisis de Rafael deja ver con claridad que, con el fin loable de sostener una forma de vida honesta y confortable en el interior de sus fronteras, lo utopianos se asocian a un sistema al que llaman perverso, pero que, sin embargo, les permite, como a cualquier señor europeo, acumular como ahorro en metálico el equivalente de muchas horas de trabajo de muchos hombres dedicados a la producción de bienes perecederos.⁷⁶

Tenemos, entonces, una sociedad supuestamente ideal que, para insertarse en un contexto que podría llamarse real, se ve obligada a proveer a su propia defensa y subsistencia. Y para ello, como vimos, debe pagar un costo muy elevado, que consiste en incluir en su constitución, en tanto entidad económica, jurídica y soberana, prácticas diametralmente opuestas a las que exigen sus valores declamados. Al pintar este cuadro el autor Tomás Moro bien podría estar sugiriendo una especie de argumento ontológico invertido, en el que la *inexistencia* es una nota de la esencia, porque la existencia *restaría* perfecciones. Al ocupar un espacio entre

p. 192). Utopía, claramente, se sirve de los efectos de dicho desarrollo, ya que, llegada alguna situación de urgencia, puede salir a buscar el hierro y las tropas que necesite con su oro acumulado. La autocontradicción se profundiza porque si, en un pasaje se afirma que el oro y la plata son inútiles en sí mismos, mientras que el hierro (del que los utopianos carecen) es tan indispensable para la vida del hombre como el fuego y el agua (*Utopía*, p. 151), una página antes se había sostenido que el oro que se gasta para evitar una guerra está muy bien usado (p. 149). En esta misma línea, para una lectura que considera que el motivo del oro en *Utopía* es indicativo del núcleo semántico del libro, en tanto que pone en evidencia los problemas insolubles que presenta el intento de suprimir toda referencia al valor de cambio como expresión de una invención arbitraria y antinatural, cf. Richard Halpern, *The Poetics of Primitive Accumulation: English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, p. 145. Thomas White, por su parte, considera que la *autarquía* de los utopianos, junto con otras cualidades anexas, como la prevención ante los ataques exteriores y frente a la contaminación de formas de vida inferiores son evidencia de la intervención en la confección del texto moreano del legado aristotélico (cf. Thomas White, «Aristotle and Utopia», *Renaissance Quarterly*, vol. 29, No. 4, Winter 1976, p. 641).

76. La lógica según la cual los utopianos aprovechan el fruto de tareas y prácticas que, por considerarlas perversas, encargan a otros pueblos se verifica también en el ordenamiento local de las ciudades. En Utopía se dispone que la labor de los matarifes la realicen los esclavos, para evitar que las delicadas naturalezas de los ciudadanos corran el riesgo de verse seducidas por el placer de hacer correr con las propias manos la sangre de un ser viviente (*Utopía*, p. 138).

las naciones, la república filosófica deja de ser aquello más fraternal de lo cual nada puede ser pensado, y pasa, por tanto, a convertirse en otra Distopía más.

6. El filósofo y el bárbaro

La academia es unánime en reconocer que *Utopía* es un libro enigmático, formal y sustantivamente dialógico, que busca, y consigue, provocar en el lector impresiones divergentes y hasta mutuamente enfrentadas. Dejando de lado las lecturas, digamos, esteticistas, que principalmente lo consideran como un ejercicio estilístico, un *jeu d'esprit* sin centro emisor ni receptor de imputación moral, las interpretaciones que ven en el texto de Moro un intento serio, si bien irónico, de referirse a problemas clásicos de la teoría política, también presentan grandes diferencias cuando se trata de conjeturar *qué* es lo que el autor está impugnado, proponiendo, etc. La lectura clásica de Hexter, por ejemplo, entiende que el propósito principal de Moro al escribir *Utopía* consiste en responder a la cuestión de «qué es, verdaderamente, ser un buen cristiano». ⁷⁷ Para Hexter, Moro estaría proponiendo la forma de vida utopiana como la más cercana al espíritu del cristianismo primitivo de los evangelios, ya que las instituciones de la isla promueven la práctica comunitaria del mismo tipo de amor a los hombres que había inspirado Cristo a sus discípulos. De manera correlativa, *Utopía* también valdría como crítica de la vida vivida por la mayoría de los hombres de su tiempo. Rafael, como portavoz del autor, vendría a denunciar que el orden tardofeudal europeo, con su jerarquía aristocrática, el esplendor de sus monarcas y la violenta virtud caballeresca, falsea, en verdad, el significado claro de la palabra de Dios. ⁷⁸ Quentin Skinner, por su parte, coincide con Hexter en ver el libro de Moro como una continuación de la doctrina que Erasmo habría delineado en su *Paraclesis*, un intento por restaurar la filosofía de Cristo en el corazón y en la vida efectiva de los hombres y no sólo en los rituales y en los argumentos silogísticos de un escolasticismo anquilosado y ya sin alma. ⁷⁹ En el mismo sentido, entiende que la república de Utopía es, para el autor, la mejor forma de república que la razón humana, sin la ayuda de la revelación, es capaz de encontrar, lo cual, a su vez, evidenciaría el escándalo de que un pueblo pagano lleve una existencia más genuinamente «cris-

77. Cf. *Utopía*, «Introduction», p. lxxv.

78. *Idem*, p. xci.

79. Cf. Quentin Skinner, «Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism», *op. cit.*, p. 134; cf. también, del mismo Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 232.

tiana» que la de los Estados nominalmente cristianos de Europa. Para Skinner, que descuenta que el asunto central del libro es la cuestión de la constitución óptima de una república, la clave de la interpretación reside en entender cómo debe tomarse el distanciamiento del personaje Moro respecto del entusiasmo de Rafael por Utopía. Su respuesta es que el autor Tomás Moro, con tal toma de distancia, está desarrollando una crítica radical del humanismo cívico de cuño ciceroniano de su propia época, ya que pone en escena la contradicción que implica, por un lado, reclamar contra las formas tradicionales de la nobleza hereditaria, mientras que, por el otro, se insiste, como lo hace el personaje Moro sobre el final del libro al oponerse al utopianismo, sobre lo indispensables que resultan la propiedad privada, la majestad y, en general el rango para resguardar el orden social y político.⁸⁰ George Logan, por último, se pregunta cómo interpretar el hecho de que Moro haya inventado una república que incluye algunos elementos elogiables y otros francamente disvaliosos, tales como la falta de libertad ambulatoria, o el desprecio por la dignidad del enemigo bélico, y que su personaje homónimo se muestre en desacuerdo respecto de muchas de las opiniones y actitudes de Hitlodeo.⁸¹ La respuesta de Logan desplaza el eje de atención que había marcado Skinner, y conjetura que el autor Moro, al plantearse el ejercicio clásico de la mejor forma de gobierno, está reconociendo que la autonomía de una república puede obligar a definir el conflicto entre los valores de la conveniencia instrumental (*utilitas*) y la moralidad (*honestas*) a favor de la primera, lo cual, a su vez, estaría indicando una cierta continuidad con el pensamiento agustiniano, según el cual ninguna sociedad humana puede ser completamente satisfactoria cuando se la evalúa desde el punto de vista de la moral cristiana.⁸²

Por nuestra parte, entendemos que, en buena medida, el significado de una trama como la de *Utopía*, en la que personajes similares a los del mundo extratextual asumen actitudes ambivalentes respecto de las cosas que afirma un personaje ficticio a propósito de una *polis* igualmente imaginaria, puede asociarse al problema de la recepción de supuestas verdades filosóficas y urgentes por parte de un público supuestamente alienado e inconsciente de sí. Los interrogantes que vienen guiando nuestra lectura, entonces, pueden exponerse así: ¿Por qué inventar una «república filosófica» pero autocontradictoria, que incluye tantos elementos no deseables y que parecen tan alejados de la sensibilidad no sólo europea en general sino también humanista en particular? ¿Por qué inventar un personaje como Rafael, tan ostentosamente opuesto en sus decisiones existenciales a las de quienes más dis-

80. Cf. Quentin Skinner, «Sir Thomas More's *Utopia* ...», pp. 155-156.

81. Cf. George Logan, su «Introduction» a Thomas More, *Utopia*. p. xii.

82. *Idem*, pp. xxv- xxvi.

puestos están a escucharlo y a celebrarlo? ¿Por qué sugerir una estructura narrativa *quasi* profética que, sin embargo, se niega a sí misma, con un mensajero que descrece de la eficacia salvífica de su mensaje y que, por prevenir el martirio, renuncia a la prédica, y con un reino luminoso que tiene zonas sombrías, que no muestra vocación de expansión universal y que, básicamente, no exhibe ni aduce títulos positivos de delegación carismática? ¿Por qué plantear encuentros tan intensos con impacto prácticamente nulo, ya que si, de un lado, el conocimiento de la constitución y de la existencia misma de Utopía no parece haber modificado, al menos en sus aspectos más visibles, la vida de Moro y de sus amigos, del otro, la recepción de la verdad cristiana propiamente dicha (es decir: creencia en el pecado original y en la gracia de la redención) tampoco parece haber provocado alguna modificación objetiva en las costumbres, leyes e instituciones de los utopienses?

El Sócrates de la *República*, decíamos, parece convencido de que las verdades de la filosofía serán más intensamente rechazadas cuanto más necesarias sean para el mejoramiento moral de la mayoría de sus conciudadanos, y en *Utopía* los personajes Moro e Hitlodeo se hacen eco de su desesperanza, ya que, cada cual a su manera, ambos desconfían de las posibilidades del hombre común que vive en una república no filosófica para entender y, básicamente, para *querer* prestar atención a sus consideraciones éticas. Rafael, en primer lugar, alude varias veces a la poca disposición de los europeos para atender a ideas novedosas y potencialmente benéficas, al tiempo que, por contraste, alaba la actitud receptiva y aplicada que mostraron los utopienses,⁸³ tanto respecto del mensaje cristiano como de conocimientos seculares, como la tecnología de la imprenta y de la fabricación del papel, o la tradición filosófica y la lengua de los griegos.⁸⁴ Al relatar los pormenores de la discusión ocurrida en lo del cardenal Morton, por ejemplo, Hitlodeo menciona con desprecio que, cuando él demostró las ventajas que evidenciaba el sistema penal de los polileritas respecto del de los ingleses, los asistentes al almuerzo esperaron la aprobación del dueño de casa para, recién entonces, comenzar con sus comentarios favorables, con lo cual se comprobaba que no tenían legítimo interés intelectual o moral en el asunto discutido, sino más bien cuidado estratégico por exhibir su adhesión a la opinión del poderoso.⁸⁵ Y al argumentar en contra de la posibilidad de emplearse al servicio de algún monarca, sostiene que

83. «[...] así como ellos, en un solo encuentro [con Rafael y sus compañeros europeos], se apropiaron inmediatamente de todos nuestros avances, sospecho que pasará mucho tiempo antes de que adoptemos siquiera alguna de las prácticas que están mejor instituidas entre ellos que entre nosotros» (*Utopía*, p. 108).

84. *Idem*, pp. 180-182. Desde luego, las notas marginales celebran aquí la admirable «*Docilitas Vtupiensium*».

85. *Idem*, p. 80.

en las reuniones de los gobernantes no hay lugar para la verdadera filosofía, ya que allí, si alguien interviene con una propuesta que vaya en contra del sentido común hipócrita, o bien cada uno de los demás asistentes tratará de atacarla sin considerar su valor intrínseco, para no dar lugar a que se pueda decir que hay una persona más ingeniosa que ellos, que piensa cosas buenas que a ellos no se les habían ocurrido, o bien, lisa y llanamente, lo acusarán (con razón, por otro lado) de traición.⁸⁶ En última instancia, dice Hitlodeo, siempre les quedaría el recurso de apelar a la santidad de la costumbre para rechazar una idea novedosa, siendo que, en verdad, no sólo no honran los buenos hábitos de los mayores, sino que, además, insisten en perpetuar sus peores vicios. Cuando el propio Moro, hacia el fin del Libro I, plantea sus dudas acerca de que un sistema político pueda preservar el respeto y la reverencia que se debe a la autoridad de los magistrados si no se establecen diferencias de rango entre los hombres, Rafael no analiza ni responde sus argumentos, sino que se limita a contestar que es natural que su anfitrión piense de esa manera, ya que no ha visto lo que él vio y experimentó en sus cinco años de vivir en Utopía.⁸⁷

Las razones que sostienen el escepticismo de Rafael respecto de los efectos benéficos que pueda tener en el Consejo del rey una intervención teórica o judicialmente correcta se pueden extrapolar a partir de sus dichos y de los principios que fundamentan el orden utopiano. En líneas generales, se diría que, para Hitlodeo, el ser social determina la conciencia social. Los poderosos, entonces, serían intratables porque están a la cabeza de un orden que ha invertido la jerarquía «natural» de las preferencias; hacen todo, menos trabajar, para asegurarse el disfrute de bienes vanos y superfluos, como las riquezas, las joyas, las tierras, los vestidos caros, el prestigio, y, en general, el dominio, con lo cual obligan a la mayoría a trabajar sin descanso, a guerrear para defender sus privilegios y a privarse de lo indispensable. Desconocen el valor de los bienes espirituales, como el amor al conocimiento y al prójimo, y, en consecuencia, privan a los demás de todo tipo de bienes. Considerar con seriedad los argumentos de alguien como Rafael los obligaría a admitir descarnadamente, como Trasímaco, que no creen que exista la justicia, y que ellos sólo se ocupan de hacer pasar por justo y bueno para todos lo que en verdad conviene al más fuerte, astuto e inescrupuloso. Pero si no existe la justicia, tampoco existen los justos. Hitlodeo, para ellos, sería, o bien un crédulo simple, o bien un sofista pobre pero ambicioso, y en ninguno de los dos casos tendrían razones para dejar que alguien venga a descubrir el complejo dispositivo engañoso que –creen ellos– los beneficia.

86. *Idem*, p. 102.

87. *Idem*, p. 106.

Aunque el texto no le ofrece tanta apoyatura teórica como a Rafael, el personaje Moro, por su parte, también desespera de encontrar en sus lectores la apertura mental que se requiere para la lectura de un texto intenso referido a asuntos serios. Así, en la carta-prefacio, le confiesa a su amigo Giles que no sabe aún si se animará a publicar el librito, y se queja de la naturaleza de los hombres, que son prejuiciosos, desagradecidos, autoindulgentes y sin sentido del humor. Los pocos que aprecian un trabajo, envidian y odian a su autor, y los muchos, que no están a su altura, critican todo sin arriesgar nunca una opinión propia:

Muchos hombres ignoran el estudio, otros muchos lo desprecian. El bárbaro rechaza como discordante todo lo que no es puramente bárbaro⁸⁸

Sócrates, Hitlodeo y *Moro*, entonces, tienen mucho en común. Se quejan del gran público porque sus miembros no quieren o no saben escucharlos o leerlos como ellos pretenden (es decir, dándoles la razón), y, además, disponen de una explicación, más o menos desarrollada, que pretende dar cuenta de la diferencia que existe entre ellos mismos y el resto del mundo. Pero esta explicación, en rigor, es doblemente incompleta. En primer lugar, porque sólo se refiere a las carencias de los hombres del vulgo, pero no justifica –positivamente, digamos– las causas racionales de la excelencia moral e intelectual del filósofo. Y, en segundo lugar, porque, si de un lado, parecen confiar implícitamente en la capacidad de comprensión de sus respectivos interlocutores (Adimanto y Glaucón, para Sócrates, *Moro* y *Giles* para Rafael, *Giles* y el resto de los recomendantes para *Moro*), del otro lado, en sus discursos tampoco muestran con claridad qué es lo que pudo haber salvado de la mediocridad general a quienes *sí* conversan con ellos, los alaban y, en ocasiones, hasta les dan la razón. En este punto, el autor Tomás Moro se acerca formalmente al autor Platón: una parte del alma de ambos, seguramente, acompaña el escepticismo de sus personajes protagónicos respecto de la disposición a la ilustración que tiene el gran público, pero la otra apuesta, implícitamente, a la posibilidad de que el lector entienda que los protagonistas Rafael y Sócrates también son *personajes*, y, por tanto, espera de él que sea capaz de leer activamente y de considerarlos en perspectiva, en lugar de asentir crédulo y sumiso a todas sus evaluaciones.

El autor de *Utopía*, según nuestra lectura, estaría aludiendo a *dos* tipos de bárbaro. El primer tipo sería el que irrita por igual a los personajes Hitlodeo y Moro, insensible ante cualquier forma discursiva, antigua o novedosa, que presente ver-

88. «*Plurimi literas nesciunt: multi contemnunt. Barbarus ut durum reijcit, quicquid non est plane barbarum [...]*» (*Utopía*, p. 44).

dades éticas.⁸⁹ Si ambos personajes lidian con el mismo tipo de gente, es razonable, entonces, sospechar que también coinciden en cuanto a los *contenidos* que defienden. La república de Utopía, en esta perspectiva, sería la realización del *logos* ordenado por Cristo, que es el *logos* encarnado. El autor Tomás Moro, compartiendo en lo sustantivo las posturas de sus dos personajes protagónicos, estaría recurriendo a un formato de ficción para poder expresar, a través de ellos, las duras críticas que le merece la sociedad europea de su tiempo sin tener que arriesgarse a sufrir represalias por parte de las poderosas jerarquías a las cuales ataca el libro. Esta escritura entre líneas, a su vez, estaría corroborada por la prudencia con la que los primeros editores de *Utopía* ponderaban cuidadosamente qué explicitar y qué dejar apenas sugerido en el libro, lo cual queda ilustrado por el hecho de que la nota marginal que identifica a los suizos con los zapoletas salvajes y mercenarios de la ficción, que aparece en las dos primeras ediciones de Lovaina y de París, fue suprimida en las dos subsiguientes de Basilea.⁹⁰

Pero, como casi todo en el libro que nos ocupa, este mismo episodio puede recibir una interpretación opuesta. Si los editores suprimen en Basilea la nota marginal sobre los suizos pero se animan a publicar *todo el resto* del libro, se puede pensar que creen que se entiende que el texto *no* es unidireccional. Conservando la actitud crítica de Rafael respecto de los ricos sin alma, de los nobles en decadencia, de los cortesanos y consejeros mezquinos y de los monarcas avaros y belicosos, el autor, además, podría estar delineando un segundo tipo de bárbaro. Este segundo objeto de sus críticas estaría representado por ciertos aspectos de la personalidad y de las opiniones del propio Rafael, y, por extensión, de los utopianos. En este sentido, resulta muy significativo, para nosotros, que, hacia el final del Libro II, *Moro* decida omitir sus objeciones al discurso encendido de Hitlodeo con la excusa de no aparecer ante su invitado como una más de esas personas que no pueden escuchar algo nuevo sin empezar a encontrarle defectos. Si confiara en la capacidad de Rafael para el diálogo genuino, si lo considerara un igual en términos intelectuales, simplemente lo habría dejado descansar unos minutos

89. También para este primer tipo de bárbaro, al que se estarían enfrentando Moro, *Moro* e Hitlodeo, la referencia contextual es un escrito de Erasmo, precisamente, su *Antibarbari* (con traducción y notas de Margareth Mann Philips, en *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings 1 and 2*. Volumes 23 and 24. Ed. Craig Thompson, Toronto, Búfalo y Londres, University of Toronto Press, 1978), en donde el humanista holandés reivindica el derecho a tratar cuestiones morales recuperando argumentos laicos y aun paganos, sin tener que tributar a la autoridad de los tecnicismos escolásticos, a cuyos monjes cultores el autor ve como hipócritas y supersticiosos. Si bien el texto fue publicado por primera vez en Basilea en 1520, por la casa de Froben, habría sido escrito hacia 1489, y es más que probable que Moro tuviera conocimiento de sus principales posturas.

90. Cf. E. Surtz, «Editions of *Utopia*», en *Utopía*, p. cxx. La nota marginal omitida en las ediciones de Basilea dice, respecto de los zapoletas: «*Genus haud ita dissimilis eluetijs*» (*idem*, p. 206).

(o unas horas) y habría empezado, respetuosamente, a enumerar sus desacuerdos. Pero no lo hace, y con este gesto, acercándose a su autor homónimo, marca su oposición con el personaje viajero. El segundo bárbaro de Moro, entonces, es el visionario, que incurre en pecado de soberbia porque, sin mayor título que su intelecto individualista, se piensa por encima de los demás; como un santo censor, amonesta pero no escucha. Nos parece, así, que *Utopía*, además de plantear una reflexión sobre el estado óptimo de una república, se ocupa de mostrar la problemática intervención del elemento profético en la crítica y en la justificación del poder político, social e ideológico, desnudando el carácter impiadoso de quien se proclama a sí mismo intérprete exclusivo e infalible de los principios universales que deberían reunir a todos sus semejantes.

Es cierto, indudablemente, que *Utopía* incluye, como parte de su sentido mentado, una crítica del sistema social vigente fundado en la soberbia, el cual, desde cierto punto de vista filosófico, constituye una negación rotunda de los valores recomendados por la razón y por la revelación. Pero es igualmente cierto que el texto, escrito en los albores de una crisis macrohistórica, ofrece elementos para interpretar que la *superbia* también afecta a aquellos hombres que, asentados sobre sus propias fantasías, profetizan en contra de *todo* el orden jerárquico del mundo conocido, sin darse cuenta de que aquello que están desafiando, es, en verdad, el suelo cultural que produjo los elementos que ellos abstraen y tergiversan para crear el mundo ficticio que ahora postulan como verdad superior.⁹¹ En el asunto

91. En el año 1520, Lutero publicó su *De captivitate Babylonia*, en donde denunciaba el sistema eclesiástico sacramental, e insistía con su principio de *sola scriptura*, según el cual no era correcto tener que someterse, en asuntos de doctrina, a la autoridad hermenéutica de las autoridades de Roma, ya que el texto sagrado contenía en sí mismo todos los elementos necesarios para su correcta interpretación. Enrique VIII le contestó en 1521 con *Assertio Septem Sacramentorum*, un texto cuya escritura habría contado con la asistencia de Tomás Moro, en el cual el monarca reafirmaba la supremacía del papa, y argumentaba a favor de la tradición eclesiástica como fuente legítima para garantizar la santidad del dogma y del ritual. Lutero contraatacó en 1522 con *Contra Henricum regem Angliae*, manteniendo sus argumentos de la salvación por la fe y de la primacía de la Escritura por sobre las interpretaciones desviadas de la Iglesia, y acusando, además, a Enrique de exigir de sus adversarios, en cuestiones de teología, la misma pleitesía que sus súbditos le debían en materias seculares. El rey ya no podía seguir involucrando la dignidad de su investidura en una disputa cada vez más virulenta, y encargó la respuesta a su secretario Moro. Así, en 1523 se publica, con el seudónimo Ferdinand Barvellus, la *Responsio ad Lutherum*. En ella, para refutar el motivo luterano de *sola scriptura* y reforzar, por tanto, la autoridad hermenéutica de las autoridades de la Iglesia en materia de doctrina y de ritual, Moro argumenta, entre otras cosas, que no solo constituye una muestra de soberbia oponer la propia y solitaria intuición a tantos años, tantos pueblos y tantos doctores que han venido aceptando la regla católica, sino que, básicamente, no tiene sentido aceptar, de un lado, que Dios ha dado a la Iglesia la autoridad para distinguir entre el texto divino positivo y el falso, y negar al mismo tiempo, del otro, que Dios le haya también conferido la capacidad suficiente para interpretar correctamente sus contenidos y para complementar con elementos de la tradición santificada sus vacíos y puntos oscu-

concreto de nuestro estudio, el pecado de soberbia está eminentemente representado por quienes, sin haber recibido la gracia de una inspiración positiva, proclaman que el pueblo de los utopianos es «más cristiano» que todas las naciones de Europa. La respuesta de Moro a esta enormidad parece ser que aquí, en la tierra, toda institución meramente humana paga un costo: el precio de la realización de una idea racional y piadosa es la imperfección, introducida por la materialidad pecadora de quienes la necesitan; y el precio de la perfección imaginada es su necesaria irrealidad.

Hemos visto que en el momento más tenso del diálogo sobre el consejo, *Moro* argumenta en contra de Rafael y a favor de la necesidad moral de preservar, antes que nada, la naturaleza y la existencia misma de la pieza que está en escena. Hitlodeo, por su parte, parece abogar por la abolición de las leyes que regulan la composición de todos los géneros conocidos hasta el momento. Es un sentimiento entendible, pero él no desarrolla todo su potencial subversivo, y ésta es, probablemente, la razón por la cual su *philosophia scholastica* es tratada con tanta benevolencia, y hasta indulgencia, en el texto. La *philosophia civilior*, por contraste, tiene una visión más comprensiva de lo político, y parece responderle: esta clase de obra que estás tratando de abrogar es la única en la cual puede tener un espacio tu personaje imaginario. Ni Sócrates ni Jesucristo ni Pablo intentaron abolirla, tampoco deberías intentarlo tú, que careces del respaldo personal del *daimon*, del Padre y del Espíritu Santo. La Europa cristiana, con su sistema de propiedad privada, su incipiente razón de Estado y su convulsionada Iglesia de Roma no es la nueva Jerusalén,⁹² pero es nuestro mundo real, el que ha recibido, culti-

ros. La posición de Reiner Pineas, en cuyo libro *Thomas More and Tudor Polemics* puede encontrarse la reconstrucción minuciosa de la polémica de Moro con Lutero, es que lo que en *Utopía*, en 1516, era, mediante las instituciones tolerantes de la isla imaginaria, un alegato dirigido contra la intolerancia de ciertos católicos, se convirtió, a partir de 1520, en un ataque ortodoxo contra una disidencia religiosa que estaba poniendo en peligro la totalidad del orden social y político (Cf. Rainer Pineas, *Thomas More and Tudor Polemics*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1968, pp. 117-118). Pues bien, entendemos, por nuestra parte, que bien puede pasar, en correlativa inversión de la interpretación de Pineas, que el argumento en contra del disidente visionario que se desarrolló con toda la intensidad que la ocasión exigía cuando la contienda ya no daba lugar a consideraciones del tipo *utrumque parte*, ya haya sido insinuado por Moro en *Utopía*, si bien aparecía moderado por su crítica a las severas fallas morales del orden tardofeudal.

Para otras aproximaciones a la controversia de Moro con el luteranismo, puede verse la «Introducción» a la *Responsio ad Lutherum* (ed. John Headley), en *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5, Parte II, New Haven y Londres, Yale University Press, 1969, p. 740 y Richard Marius, «Thomas More and the Early Fathers», en *Essential Articles for the Study of Thomas More* (Ed. con Introducción y bibliografía de Richard Sylvester y Germain Marc'hadour), Hamden, Connecticut, Anchor Books, 1977, p. 441.

92. Andrew Weiner encuentra una diferencia importante entre el pesimismo expresado por *Moro* con respecto de las motivaciones y comportamientos de los hombres de Europa, de un lado, y el optimismo

vado y transmitido las mismas verdades sagradas que ahora estás tratando de arrojarle a la cara.

El intelectualismo abstracto del visionario representa el pecado de soberbia, y también representa un peligro permanente en todo sistema de dominio establecido. La pretensión de que en alguna parte se puede estar haciendo realidad la perfección recibida por gracia sin pasar por la mediación de la Redención y de la tradición eclesial constituye un pecado, porque, al postular que la Ciudad de Dios puede ser coextensiva con la Ciudad del Hombre, parece estar afirmando que las faltas del hombre caído pueden corregirse completamente mediante la institución de leyes y prácticas de origen puramente terrenal.⁹³ Pero, además, desafía a la existencia misma de *todo* sistema de autoridad, porque impugna la legitimidad de la distancia que separa, necesariamente, a todo cuerpo de principios universales de sus maneras históricas de concreción. Los absurdos que el personaje Moro encuentra en la Utopía que el autor ha creado pueden ser atribuidos a sus orígenes paganos, pero, también, a la pretensión contradictoria de mantenerse pura mientras interactúa con los poderes del mundo real.

En parte tradicional y en parte moderna, la defensa de la *philosophia civilior* frente a la actitud utopista adelanta, a la vez, argumentos conservadores, que en los albores de la modernidad intentan contrarrestar la pretendida autoridad espiritual absoluta del individuo, y argumentos liberales que, en los confines de dicha época, postulan la responsabilidad política del gobernante weberiano.

Universidad de Buenos Aires
Universidad de San Andrés

del autor Moro, del otro, quien, con el hecho de *publicar* su libro, está demostrando que la naturaleza profundamente cristiana de Utopía puede llegar a ser una realidad en el futuro relativamente cercano de Inglaterra, propiciada por un proceso de reforma espiritual liderada por los humanistas (*op. cit.*, p. 7). Para una lectura que ve *Utopía* como un ejercicio racionalismo especulativo y pesimismo teológico, cf. Timothy Kenyon, *Utopian Communism and Political Thought in Early Modern England*, Londres, Pinter Publishers, 1989, p. 47.

93. Para diferentes aproximaciones a la cuestión de los elementos agustinianos que intervienen en la concepción moreana de la historia, cf. Martín Raitiere, «More's *Utopia* and The City of God», *Studies in the Renaissance*, vol. 20, 1973, 144-68; Ivan Bejeczky, «L'Utopie et le Moyen Age: la purgation de l'histoire», *Moreana*, vol. 31, Junio 1994, pp. 29-42.