

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

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

La ciencia política clásica está dominada por el problema rector de la justicia política. Es, por lo menos hasta Maquiavelo, una teoría acerca del poder justo, y busca esta determinación de justicia. en la imagen cósmica de la Naturaleza, en la condición propia del hombre, en el orden establecido por Dios o en otros presupuestos metafísicos. Pero en lo fundamental, se trata siempre de una estimativa, de un juicio valorativo frente al hecho del poder, mucho más que de un análisis del poder como fenómeno, y de la estructura de la realidad social desde la que ese fenómeno se genera [4]. Sin duda los postulados básicos que rigen esa estimativa han operado también

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

2. En 1888 publicó uno de los máximos teóricos del marxismo, K. Kautsky, una obra llamada a hacerse clásica en la literatura sobre Moro [8]. Que el pensamiento marxista, que rara vez se aplica a una dedicación no «constructiva», descubriera un interés de ese orden en la Utopía de Moro podría explicarse, sin más, en vista del «comunismo» consagrado en esa obra como ideal político-social. Pero el verdadero centro de interés no está ahí, sino como en toda ortodoxia marxista, en Marx. El verdadero ángulo crítico del trabajo de Kautsky no es el comunismo de Utopía, sino la utopía de ese comunismo. Kautsky se sirve de la obra de Moro, ni más ni menos, que como expediente argumentativo para la corroboración de la teoría marxista de la utopía. Como tal ha sido ésta el producto de un grave giro del espíritu europeo que tiene por centro el entendimiento hegeliano de la realidad, es decir, el más alto exponente de una mentalidad que interpreta lo real como factura y gestión objetiva de la idea. Hegel había rebasado con esto, por todas las vertientes, toda reducción psicologista de la idea y manipulando las ideas como sustancias y las sustancias como ideas, llegaba a cancelar cualquiera distinción entre el mundo real y el universo lógico, haciendo de la realidad el sistema vivo del «logos». Marx alza su protesta contra lo que entiende ser la atribución al proceso mental, bajo el nombre de idea, de una función de demiurgo y devuelve el sistema de ideas al más modesto papel de simple reflejo mental de la realidad. Pero esta subversión de la dialéctica hegeliana, siendo de alcance decisivo, es tan sólo un golpe de Estado, una revolución palaciega en el santuario de esa filosofía. Transfiriendo el proceso dialéctico a la realidad —es decir, para Marx, al proceso real que se cumple entre la sociedad humana y la naturaleza inerte, en cuyo curso se gesta históricamente lo que llamamos «mundo» [9]— se deroga el cauce dialéctico, pero no la estructura dialéctica del proceso ni la construcción monística de la realidad y del devenir. Quiere decirse que con Marx también las ideas entran con una función objetiva, aunque refleja, en el proceso histórico, y lo hacen por modo tanto más irreductible al sujeto psíquico que las pone en circulación cuanto que Marx avanza sobre Hegel en la idea del hombre como puro órgano mental de la realidad absoluta que, para él, es la sociedad [10]. Y por esta razón existe una teoría marxista de las ideas, o aún más exactamente, una teoría del papel reflejo de las ideas en el devenir de la sociedad, una teoría de la ideología y de la utopía. A pesar de las dificultades de interpretación que los textos de Marx y sus epígonos revisten en este punto, derivadas del juego labil entre la utilización crítica y el empleo teórico del término ideología, no es difícil retener el cuerpo de la teoría.

Las ideas, no se cansa de decir Marx, no producen nada por, que su función no es creadora, sino refleja. Reflejan el proceso de integración humanista de la Naturaleza y de la sociedad que se cumple dialécticamente en la

Historia [11], y como en ese proceso la división del trabajo señala el momento de la negatividad [12]. está todo el sistema de ideas que externamente lo preside, afectado. por modo decisivo, de esa negatividad. En tales condiciones el mundo de las ideas no sólo no se desvincula de la "praxis" a la que sirve el inteligir humano, sino que se articula como superestructura objetiva del mundo técnico y social creado por esa, «praxis», y esto, sencillamente por el hecho de que "los mismos hombres que conforman las relaciones sociales relativamente a los modos materiales de producción, conforman también los principios, las ideas, las categorías relativamente a sus relaciones» [13]. Así, pues, el mundo del «dogos» se encuentra también en el mismo «feri» que el mundo de las estructuras materiales de producción. Las ideas con ello son, constitutivamente, a productos históricos, perecederos, superables» [14]. Marx, pues, ve la realidad, por modo Heraclíteo, en un flujo permanente [15]. « Vivimos en medio de un permanente movimiento de desarrollo de las fuerzas productivas, de destrucción de relaciones sociales, de formación de ideas; inmóvil es tan sólo la abstracción del movimiento mors immortalis [16]. Pero no es un movimiento ciego y sin sentido, no es una vana gesticulación histórica sin objetivo, sino un progreso regido por la ley de la realización en el mundo de la libertad perfecta del hombre como punto culminante de la humanidad y de acceso a la verdadera historia humana del hombre [17]. Merced a esta «escatología» secularizada [18], Marx dispone de una base de enjuiciamiento crítico para la «verdad histórica, base que está determinada por el grado de correlación funcional entre la «superestructura» ideológica y la «realidad». En tanto que ese novissimus dies no se cumpla está todo el mundo ideal del hombre, para Marx, vencido por una intrínseca falsedad. Todo el pensamiento hasta ahí yerra, por cuanto que está condicionado y mediatizado por las relaciones de producción y el «punto de vista" de clase que esas relaciones determinan. Esta ley de desviación ideológica rige también en la estructura capitalista de la sociedad para el proletariado. También el proletariado piensa, falzmente, por cuanto que contempla los hechos a través del prisma del antagonismo de clase. Sólo que el proletariado, asegura Marx, piensa con un grado menor de desviación que la burguesía o cualquiera otra clase que la haya precedido porque lleva en sí el palpito del futuro [19]. "La verdad, histórica" no es, pues, absolutamente hablando, verdad. Es tan sólo una proposición que refleja correctamente la estructura de marcha de la sociedad en una configuración dada de sus relaciones de base. Pero esto determina también el peculiar modo de falacia de un ideal desconectado de esa de, terminación condicionante, de un modo de pensar que no está regido por su lugar en la historia, y que, en tal carácter, es justa, mente utopía. Utópico es todo pensamiento que desconoce la dialéctica real de la vida social a cambio de una afirmación absoluta y meta-histórica de sus propios contenidos. Político es el pensamiento que se hace portador de los «intereses reales» que valen aquí, y ahora en el escenario histórico, de tal manera que el «principio verdadero de la vida se hace coincidir con el «principio de vida de la revolución» [20].

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

[21].

En rigor no puede censurarse a Kautsky el haber forzado la interpretación para presentar al régimen social que se describe en la Utopía como «comunismo». Otra cosa es su pretensión de situarlo en la genealogía del marxismo y, sobre todo, muy otra el que tal régimen fuera, en efecto, el ideal político de Santo Tomás Moro. Enfáticamente asegura el portavoz de Utopía, Hythlodeo, que dondequiera que exista la propiedad privada, ubi omnes omnia pecuniis metiuntur, no es posible conseguir que reinen la justicia ni la prosperidad [22].]La propiedad privada concentra en la crítica utopiana todas las causas de la depravación del hombre, y su supresión se presenta como el remedio absoluto, como principio clave del orden social para la felicidad [23]. El fin del dinero es- el principio del fin de la pobreza: "... quin paupertas ipsa, quae sola pecuniis uisa est indigere, pecunia prorsus undique sublata, protemus etiam ipsa decreceret» [24]. Es claro que todo esto es increíblemente ingenuo: ¡la pobreza, es decir, la necesidad de dinero! Una crítica de este estilo desconoce el más elemental análisis económico y opera, en consecuencia, con una noción «mágica» del dinero. Y, sin embargo -y este es un dato que conviene retener-, en la primera parte de la obra el lector encuentra una discusión acerca del comercio lanero que revela no sólo un profundo conocimiento de la realidad económica, sino que, además, trabaja con conceptos incorporados por la ciencia económica moderna [25]. Por otra parte, determinados pasajes parecen apuntar a una explicación ideológica de la estimativa social [26], y hasta la idea de que el Estado se convierte en instrumento de ventaja económica está en alguno de ellos inequívocamente formulada [27]. Pero con todo, el «comunismo» de Utopía y la «kommunistische Gesellschaft», de Marx, son imágenes políticas totales enteramente irreductibles la una a la otra, aunque se compongan de elementos, en alguna medida comunes. Existe una diferencia fundamental entre una imagen utópica que ha nacido de una actitud recelosa contra la puesta en marcha de las grandes estructuras concentracionarias del mundo moderno -la economía y la política- y otra imagen no menos utópica que presenta la fórmula comunista como el resultado y el desenlace histórico de esas mismas estructuras. Pues el «comunismo» de Hythlodeo -y es prudente guardarse de decir el de Moro, por lo que se dirá- está teñido de un patriarcalismo y hasta de un primitivismo en sus esquemas de relación y de vida, que le dejan en verdadera contrafigura del comunismo de Marx que se autodefine como la fórmula social que corresponde a la superación de la «naturaleza, por la «técnica». La estructura social de Utopía es fundamentalmente el resultado de un cálculo de sencillas instituciones políticas trazadas en vista de un «orden natural, [28] y no se asemeja en nada a la teoría de una sociedad que aparece como la resultante técnicoeconómica del desarrollo de las fuerzas de producción, es decir; como solución final de una visión profundamente materialista de la historia de la Humanidad. El comunismo utopiano desconoce la proletarización del individuo, sencillamente porque éste no discurre ni se forja su ser en la unidad social macro-cósmica, sino en el círculo patriarcal de la familia. Utopía, en cuanto orden político, es mucho más un «foedus» de familias para la defensa exterior y la satisfacción de las necesidades de carácter general que una sociedad política total [29]. No hay nada en la Utopía de Moro que sugiera algo parecido a la sublimación metafísica del trabajo por la que el marxismo empalma con el "ethos" industrialista de la sociedad moderna [30]. Por ningún lado apunta tampoco nada que asemeje a lo que últimamente ha considerado J. Hommes el ingrediente decisivo y el supremo postulado anti-metafísico del marxismo: la superación de la Naturaleza y del hombre por el «eros técnico» [31]. No hay proletariado portador de una conciencia de clase, y esto hasta el extremo de que Utopía cuenta a la esclavitud entre sus instituciones [32]. Finalmente, sí es cierto que la utopía, nos «líbenter audíunt quid ubique terrarum gerantur» [33], pero su interés no pasa de ahí no parecen tener el menor empeño en exportar sus principios y sus instituciones. Su mentalidad política es, en muchos

aspectos, la expresión de su insularidad.

Si fuese menester, finalmente, destacar con un par de notas precisas lo que en punto a mentalidad político-social separa en términos absolutos, el socialismo de Utopía del moderno socialismo revolucionario habría de subrayarse en primer término que aquél desconoce, enteramente, el moderno pathos revolucionario, es decir, la idea de una transformación básica de la vida humana por la puesta en ejecución de un esquema o plan total, idea que como Gehlen ha hecho notar, proyecta sobre el cálculo de las instituciones humanas la fe, exenta de toda justificación racional de la intrínseca verdad de los esquemas técnicos del pensar y de su eficacia absoluta para la construcción científica de las relaciones humanas [34]. El socialismo utopiano es profundamente «conservador» y no podía ser de otro modo, en cuanto imaginado por una mente política inglesa. Es un orden político-social establecido por fundación, estabilizado por todos los medios posibles, amurallado contra toda penetración ideológica del exterior y receloso ante la «machina legislatoria» el instrumento revolucionario por antonomasia [35]. Pero, en segundo lugar, desconoce no menos el socialismo de Utopía la fundamental determinación metafísica del hombre por la sociedad que es la misma médula del marxismo. La idea de una organización social de la mente con la que el marxismo cancela la autonomía de la vida espiritual como algo que ha nacido «con» la división del trabajo, es enteramente extraña al humanismo personalista que parece querer realizarse en Utopía, donde el "comunismo" en la servidumbre material viene a presentarse como fórmula social óptima para promover la libertad y el cultivo del espíritu en lo que los utopianos ponen el ideal de su felicidad [36].

Pero con el examen del comunismo de Utopía ni empieza ni concluye la exégesis del pensamiento político de Moro. Kautsky, como la mayor parte de los comentaristas, han dado por resuelta o no se han planteado siquiera la cuestión de si el orden político que describe el fantástico viajero de Utopía, Hythlodeo, es real y efectivamente el ideal político de Moro, el autor de la obra. Pero últimamente Gerhard Moebus [37] sobre la base de una interpretación apuntada, pero no sistemáticamente desarrollada en trabajos anteriores [38], ha puesto en claro que hay que distinguir, habida cuenta de que la Utopía es un diálogo, entre las opiniones de uno y otro interlocutor, distinción tanto más importante cuanto que uno de ellos se designa Moro, es decir, personifica al autor [39]. Se comprende que este punto sea del mayor interés por lo que toca a la interpretación del pensamiento político de Moro, pero su examen debe ser dejado para más adelante, porque está implicado en toda la estructura de la obra. De momento, y por lo que independientemente del comunismo de Utopía haya de decirse sobre el supuesto «comunismo de Moro». baste esta indicación: Moro ha rechazado el comunismo dentro de la obra y lo ha condenado expresamente después [40].

3. En la literatura sobre la Utopía promovió un giro importante el trabajo aparecido en 1922 como introducción a una traducción alemana de la obra de Moro de Hermann Oncken [41]. También Oncken pone en relación el orden social de Utopía con la «sociedad sin clases, de Marx, subrayando determinados pasajes afines a la crítica marxista del capitalismo, tal como, por ejemplo, a la teoría de la plusvalía o a la idea del Estado como instrumento de clase [42]. Pero su exégesis contiene también reparos importantes que impiden ver en Utopía, sin más, la prefiguración de la sociedad marxista, como son la existencia de la esclavitud y la utilización de mano de obra extranjera adquirida a vil precio y que vive en régimen de servidumbre pública. Desde este punto de vista Oncken encuentra en la Utopía mucho más el lustre cultural de la antigua polis sostenidas sobre la base de una casta de esclavos [43]. Pero a este respecto la interpretación de Oncken es exagerada. La existencia de la esclavitud en

Utopía no significa que el trabajo material, y en su conjunto la satisfacción de las necesidades corra en Utopía a cargo de una casta de esclavos. En orden a los principios la estimación de los utopianos más bien condena la esclavitud: no se somete a esclavitud a los prisioneros de guerra (salvo si se trata de agresores) ni a los hijos de esclavos, e incluso los vendidos como esclavos en otro país son libres en utopía [44]. En la práctica, la esclavitud cumple en Utopía dos finalidades, la represión de determinados delitos de orden infamante o de suma gravedad [45] y el liberar a los ciudadanos de las tareas de orden más servil [46]. Pero, por lo demás, el peso del trabajo como función social básica para la satisfacción de las necesidades recae sobre todos los utopianos [47] y si bien es verdad que la «élite» intelectual goza de ciertos privilegios no está por entero dispensada del trabajo o prefiere no usar de la dispensa legal; tampoco es una casta cerrada ni se destaca en la comunidad por hábitos de vida vicarios [48]. Es un orden literatorum dentro del cual se seleccionan las magistraturas públicas.

Pero el peso de la interpretación de Oncken no recae sobre la modalidad del orden social utopiano, sino sobre su construcción como unidad política de acción de estilo moderno y sobre los rasgos que, en su opinión, dibujan un tipo de Estado que actúa -sobre todo frente al exterior- bajo los estímulos de competencia política y económica característicos de la época moderna. El punto de flexión para esa interpretación lo constituye el examen de la política exterior de Utopía, de su concepción de la guerra de su expansión colonial aspectos que la interpretación usual ha descuidado por completo o relega a un papel secundario. Es en buena parte comprensible que en la Alemania de 1922 un investigador inteligente, relejendo a Moro, subrayara en la interpretación de la Utopía ciertos pasajes que parecían anticipar algunas de las líneas de acción que -no es el caso de discutir con qué razón- se han atribuido a la política inglesa de poder. Pues para ello ofrece Utopía una base no menos amplia que para la interpretación comunista. Los utopianos practican una política de inversiones en el exterior que les permite obtener créditos cuantiosos y cada vez más altos [49] y comprenden la guerra según una ideología asombrosamente «moderna», la actitud pacifista se compensa por una preparación militar muy cuidada y no obsta a una política de «liberación» de los pueblos oprimidos bajo el yugo de un tirano [50]. Su estrategia se edifica sobre principios tan refinados como el de la superioridad de la "astucia", sobre la fuerza, pues sólo el hombre, entre todos los animales, es capaz de imponerse a una fuerza superior con el ingenio [51], lo que justifica la apología de medios de lucha que buscan la corrupción sistemática del enemigo, poniendo precio a la cabeza de los jefes adversarios -«ingentia pollicentur praemia, si quis principem aduersarium sustulerit» [52]- y aun ofreciendo doblar la recompensa ofrecida para el que los entregue con vida lo que da lugar a sembrar la desconfianza y el recelo recíproco en las filas enemigas «... sibi inuicem ipsi neque fidentes satis neque fidi sint, maximoque in metu et non minore periculo uersentur» [53]. Esta política es posible por la superioridad moral del pueblo que no conoce el dinero y que puede ofrecer inmensas cantidades del oro que en el interior se aplica a los usos más viles, y las tierras de su propiedad en el exterior. Una perfidia ingenua les hace sugestivo el sembrar la discordia en el adversario, animando en el hermano del príncipe enemigo o en cualquiera de los nobles la esperanza de apoderarse del poder: «fratre principis aut aliquo e nobilibus in spem potiundi regni perducto» [54], y excitar a los pueblos vecinos a entrar en la guerra exhumando alguno de esos viejos títulos «quales nunquam regibus se, sunt» [55] con lo que procuran no quedarse solos frente al enemigo aun a costa de hacer correr el dinero a raudales. No hay precio que les parezca demasiado elevado para conseguir enviar al campo de batalla los mayores contingentes aliados y el menor número posible de utopianos: «ciues parcissime» [56]. Los términos en que se describe el empleo en masa de mercenarios, a los que nadie puede ofrecer mayor soldada que Utopía, y hasta el deje cínico con que se observa que cabe hacerles, impunemente, las mayores promesas, pues rara vez les cabe

la oportunidad de reclamar su cumplimiento [57] expresan bien claramente un amoralismo metódico en el arte de hacer la guerra. Su táctica se rige por los mismos principios. Los jóvenes guerreros utopianos están conjurados para liquidar la contienda por el procedimiento expeditivo del asesinato del jefe enemigo [58]; se procura a toda costa evitar las hostilidades sobre el suelo propio. y para el peor de los casos, cuando ha sido adversa la suerte de las armas, se tiene preparada una tropa de reserva para asestar un golpe decisivo al invasor entregado a la embriaguez de la victoria [59].

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

De este modo queda, a primera vista, la filosofía política defendida en la Utopía sujeta a una contradicción, al parecer insoluble: de un lado está la construcción del orden político interno-inspirada en la más alta motivación ética, de otro, la acción política exterior constituida sobre un sistema, el de la ganancia, que aparece moralmente condenado en el interior [62]. Solventar esta contradicción es dar con la clave del imperialismo inglés y también con la clave del artilugio utópico de Moro. Ahora bien, esa contradicción es inherente a lo que ha dado en llamarse el imperialismo liberal inglés, y la necesidad de una cobertura ideológica es, ni más ni menos, producto de la necesidad de ajustar la política exterior a las motivaciones hechas valer en la justificación del orden político interno. En otros términos, las premisas filosóficas que se hacen valer para justificar el «optimum» político de Utopía y que se extienden hasta la justificación «humanitarista» y «liberal» de la política exterior utopiana, deben ser transferidas a la política exterior real, creando así un frente ideológico unitario para la política inglesa y habilitando una plataforma adecuada para intervenir con éxito en la competencia europea. Los intereses reales de la política exterior quedan pues en primera línea, pero las motivaciones ideológicas propias de la política interior se ante, ponen como causas de legitimación y justificación de aquella política. Esta transferencia de premisas ideales intenta verificarla Oncken llamando la atención sobre las distintas circunstancias en que los dos libros de la Utopía se escribieron. Tomando por base una carta de Erasmo a Ulrico de Hütten, en la que asegura que la segunda parte -en la que se describe el orden social de Utopía la escribió Moro antes que la primera, sospecha Oncken que

entre una y otra, al regresar de Flandes en 1516 se había abierto ante Moro la perspectiva de una carrera política. Esta oportunidad debió de matizar hasta tal punto su pensamiento político que le movió a escribir el largo preámbulo que constituye el primer libro como una exposición crítica de la anacrónica política continental de Enrique VIII frente a la que se alza un programa político exterior consecuente con un programa interior de política social. Y así «lo que puede parecer hoy un primer manifiesto del comunismo ha de ser comprendido desde el punto de vista de entonces como el programa de un hombre que por aquellos días podía llegar a ser un ministro inglés [63].

No puede menos de reconocerse a la interpretación de Oncken el mérito de haber destacado algunos aspectos de la teoría política de Utopía, que no habían sido tenidos en cuenta hasta la publicación de su trabajo, y que, efectivamente, no pueden ser dejados de lado en una exégesis cumplida de la obra. Su influencia en este sentido ha sido notable, y es difícil hoy día estudiar la obra de Moro sin discutir el punto de vista de Oncken [64]. Mas, sin embargo, se tiene la impresión de que no ya la obra, sino el pensamiento, la actividad política y hasta lo más profundo de la personalidad humana de Tomás Moro han sido sacrificados al servicio de una hipótesis demasiado brillante y no exenta de intención política. La tesis de Oncken está, en primer lugar, presidida por una concepción de la política como un dominio transpersonal y objetivo, como un campo donde rige una legalidad natural que ninguna actitud ética de orden personal puede quebrantar, hasta el extremo de quedar comprometido por ella un hombre, de la alta significación del mártir católico, aunque al propio tiempo Canciller inglés, Tomás Moro. Es característico de este modo de pensar -escribe Moebus- que con ayuda de expresiones tales como demonio del poder», «antinomía de la política» aeterno misterio de los “poderes históricos”, convierte el acaecer histórico en algo mítico y anónimo, el carecer de sentido para el verdadero misterio de la Historia, la personalidad» [65]. La interpretación de Oncken deja en una tensión incancelable el «ideal», y la «vida», -como vocación política- de Tomás Moro, pero es lo cierto que la clave y el sentido de esa vida han sido, hasta con el más alto sacrificio, determinados por el ideal. ¿Por qué la política y la teoría política de Moro, siendo su vocación, tienen que ser entendidas como la negación de lo más hondo de su ser? [66]. Y, por otra parte, una extrapolación no menos significativa lleva a Oncken a adoptar como hilo hermenéutico una (geopolítica» demasiado elemental, pero que opera al modo de un sistema de leyes naturales, pues se recibe la impresión, como hace notar también Moebus, de que la sugestión ideológica de la insularidad de Inglaterra llega a ser tal que no parece sino que la Utopía sólo es concebible pensando políticamente desde Londres y no desde Basilea, desde París o desde Florencia [67].

Mas lo fundamental es esto. La idea de que la política exterior inglesa por las mismas exigencias de su orden político interno y de las motivaciones ideológicas que en éste se han hecho valer, precisa de una justificación liberal-humanitarista, había sido enunciada por Schumpeter en sus artículos sobre la sociología de los imperialismos, en 1919 [68]. Para Schumpeter este específico condicionamiento, que ha caracterizado durante mucho tiempo la política exterior británica frente a la de los Estados del Continente, no es anterior a la «Glorious Revolution» de 1688. Bajo los Tudor y los Estuardo ha imperado en Inglaterra el mismo tipo de monarquía absoluta que en el Continente, y se han actuado las tendencias imperialistas del mismo modo que en la mayor parte de los demás países. Los cavaliers constituyen en torno a la Corona una aristocracia político-militar que persigue los intereses políticos mediante guerras de agresión. Pero la minoría política que se alza con el poder después de la ejecución de Carlos I, del régimen de Cromwell y de los sucesos de 1688, instaura un sistema de libertades en el que, aun tratándose de una política de clase, depende la clase gobernante del electorado y de la

opinión pública por lo menos tanto como en el Continente depende del Monarca. La política exterior tiene que desechar las motivaciones usuales en el absolutismo continental poniendo en su lugar otras más acordes con "actitudes de candidatos". En estas condiciones, si cabe hablar con respecto a Inglaterra de una «diplomacia secreta» en el sentido de una organización profesional al servicio de la política exterior, no es posible hacerlo en el sentido de que esta política sea decidida, al modo continental, en el seno del gabinete político, del Monarca, y, por lo tanto, sin justificar públicamente sus decisiones [69]. La opinión pública se convierte así en instancia suprema del poder y la política exterior tiene que acomodarse en sus motivaciones a esta peculiar politización, una de cuyas exigencias fundamentales es la de no intervenir militarmente sino cuando los intereses generales del país estén seria e inmediatamente amenazados [70].

Cualquiera que sea la opinión en que se tenga una tesis, según la cual el balance imperialista de la política exterior británica ha sido obtenido a base de motivaciones anti-imperialistas y pacifistas, es lo cierto que al tiempo de dar Moro expresión utópica a su «programa político» faltaban todos los supuestos para una elaboración ideológica de esa índole, según se desprende de los límites históricos que el mismo Schumpeter fija al giro democrático de la política exterior inglesa. Así, pues, Oncken ha proyectado sobre la interpretación de la Utopía un estilo ideológico del imperialismo inglés posterior casi en dos siglos a la concepción de la obra, la cual, si ha de ser entendida como el «programa político de un hombre que por entonces podía ser Ministro» vendría a ser tan clarividente como políticamente inoportuna. Y, en rigor, ¿cómo puede ser tenido por programa político una obra que exige una interpretación tan cuidada como la de Oncken para descubrir que efectivamente lo es? ¿Cómo puede presentarse a modo de paradigma una estrategia política que, en definitiva descansa sobre la superabundancia del oro como valuta internacional cuando la Inglaterra del siglo XVI no podía en absoluto competir en ese orden con España, ni siquiera mucho más tarde con Francia? [71]. Una indicación más, por último: la Utopía se imprimió en latín y en Lovaina en 1516, y aunque su éxito debió de ser notable puesto que Erasmo cuidó de una segunda y tercera ediciones en 1517 y 1518, no fue editada ni una sola vez en Inglaterra en el siglo XVI ni traducida al inglés antes de 1551 por Robynson. Si las English Works de Moro lo revelan como uno de los forjadores de la prosa inglesa, se hace tanto más increíble la falta de difusión en el medio adecuado de lo que Oncken tiene por programa de gobierno [72].

[Jesús Fueyo en dialnet.unirioja.es](http://dialnet.unirioja.es)

Notas:

- 1 Más lejos apunta aún P. TILLICH: Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Wilker, Berlín. 1951, págs. 6 y sigs., quien con su habitual reducción teológica de lo político busca la raíz de lo utópico en la actitud escatológica de, espera» del hombre.
- 2 Subrayo el término ontológico para precisar la tarea de una ciencia política así entendida como teoría de la realidad que le sirve de objeto en cuanto que tal. Algunas indicaciones sugestivas en este sentido ofrecen L. FREUND: Politih und Ethik. Moglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese. Berlín, 1955, págs. 33 y sigs.
- 3 H. FREYER: ¡Die politische Insel!, Leipzig, 1936, pág. 26, habla en este sentido de una ngecmetría(i) de la utopía. Por su parte G. WJRSJNG: ScI,ritt aus dem Nicht. Perspektiven am Ende der Revolutionen Diissendorf, 1951, pág. 92 observa en la construcción utópica una especie de «álgebra» de la sociedad, «una disolución de las relaciones de vida en matemática». V. también R. RUYER: L'utopie et les utopies, París, 1950, págs. 44 y siguientes.
- 4 En realidad trátase, sin más. del problema de la justicia, centrado en el del origen y el ejercicio del poder, pues el concepto de «justicia política»

que aparece en el Polycraticus de Juan de SALISBURY se proyecta hacia el mundo político moderno, y sirve de eje a una obra tenida ahora por F. HEER: Europäische Geistesgeschichte, Zürich, 1953, pág. 119, por «la primera teoría del Estado de la Europa moderna».

- 5 Me refiero a la teoría de los «ídola» de F. BACON. Cf. H. BARTH: Verdad e Ideología, t. e., México, 1951, págs. 29 y sigs.
- 6 Algo sobre el tema he apuntado en mi artículo «Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política», publicado en esta misma REVISTA, número 79, págs. 114 y sigs.
- 7 Tal es el mérito que no se puede regatear a la obra ya clásica de K. MANNHEIM: Ideologie und Utopie, Bonn, 1929, cualquiera que sea el margen de discrepancia respecto a las respuestas que propone.
- 8 Tomas Morus und seine Utopie 3.a ed., 1913), Berlín, 1947
- 9 Cf. J. HoMMES: Der technische Eros. Das Wesen der materiaüistischen Geschichtsauffassung, Fretburg, 1955, págs. 27-28.
- 10 El hombre, para MARX, en cuanto que tal, en la dimensión suprema de su «humanitas», no es «ego», individuo, sino «gesellschaftliches Gattungswesenn, es decir, «zoon politikon». V. K. LowrrfH: Von Hegel fu Nietzsche. Der revolutionare Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 3.» edición, Stuttgart, 1953, págs. 337 y sigs., y mi trabajo "Genealogía del socialismo", en esta misma REVISTA, 77 (1954), págs., 84 y sigs.
- 11 Apenas si ha sido observado que MARX expropia a su favor una vieja idea del repertorio romántico, concibiendo la sociedad en el grado más, alto de su desarrollo, como «die vollendete Wesenseinheit des Menschen mir der Natur., («Nationalökonomie und Philosophie», en K. MARX: Die Frühschriften, Stuttgart, 1953, pág. 237). Esta reconciliación del hombre coa la Naturaleza, este retorno a la comunión telúrica en el seno profundo del ser es un concepto específicamente romántico. Cf. R. HUCH: Die Romantik Ausbreitung, Blüte; eit und Verfall., ed. Stuttgart, 1951, páginas 465,466.
- 12 Cf. BARTH, ob. cit., págs. 114 y sigs.
- 13 «Das Elend der Philosophie», en Die Frühschriften, cit., pág. 498.
- 14 Ib.
- 15 Hegel ha escrito en una ocasión: ... «Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimiento abstracto...» Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica» (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, t. e. W. Roces, México, 1955, t.l. pág.258). Sobre esta fundamental dependencia de HEGEL y de MARX cf. J. MONNEROT: Sociologie du commimisme, París, 2ª edición, 1949. págs. 143 y sigs.
- 16 Das Elend der Phifosophie, cit., pág. 498.
- 17 A. ETCHVERRY, S. J.: Le conflict actuel des Humanismes, París, 1955, págs. 162 y sigs. V. también BARTH, ob. cit., pág. 155.
- 18 Sobre el conjunto de la literatura en torno a la interpretación escatológica» de Marx, v. el preciso trabajo de HEINZ-DIETRICH WEND-LANDH: Christliche und kommunistische Hoffnung», en n Marxismusstudien, Tübingen, 1954. págs. 214-243. Marxismusstudien, Tübingen, 1954. págs. 214-243.

- [19](#) TH. GEIGER: Ideologie und Wahrheit, Stuttgart. 195, pág. 40.
- [20](#) «Die Heilige Familie, en Die Frihschriften, cit, pág. 320.
- [21](#) Ob. cit., pág. 383.
- [22](#) Utopía ed. latina de M. Delcourt, París, 1936, pág. 95.
- [23](#) Ib. pág. 205: «At homines deterrimi cum inexplebili cupiditate, quae fuerant omnibus suffectura, ea omnia inter se partiuerint, quam longe tamen ab Utopiensium reipublicae felicitate absunt».
- [24](#) Ib., pág. 205.
- [25](#) Utopia, pág. 63: "Quod si maxime increscat oium numerus. pretio nihil decresit; tamen quod earum, si monopolium appellari non potes, quod non unus uendic. certe oligopolium est!"
- [26](#) Por ejemplo, el pasaje en que HYTHLODEO reprocha a los predicadores "quando mores suos homines ad Christi normam grauatim paterentur aptari doctrinam eius uelut regulam plumbeam accommodauerunt ad mores... » (Utopía, pág. 93.)
- [27](#) «Itaques omnes animo intuenti ac uersanti mihi, nihiJ, sic me amet deus, occurrit aliud quam quaedam conspiratio diuitum, de suis commodis reipubJicac nomies tituloque tractantiurn. Haec machinamenta ubi semel diuites publico nomie, hoc est etiam puperum decreuerunt obseruari iam leges fiunt». (Utopía, págs. 204-205.)
- [28](#) Cf. THILO RAMM: Die grossen Sozialisten al, Rechts-imd Sozulphiosphen, Stuttgart, 1955, t, I, págs. 53-54.
- [29](#) La familia es la institución clave de Utopía. No es estrictamente una comunidad parental, aunque en su base descansa en la unidad de parentesco. Es la unidad política básica y al mismo tiempo de división del trabajo y de consumo. Abarca unas cuarenta personas; treinta familias constituyen una unidad de jurisdicción bajo la magistratura del «sifogran», constando la ciudad de doscientas «sifograntías». Está calculada en tales proporciones para servir a la política de estabilización demográfica. Su importancia es, pues, decisiva y el tipo de autoridad gerontocrática que en ella impera autoriza a considerar que en su base el orden político utopiano es patriarcal.
- [30](#) Cf. ERNST MICHEL: Sozialgeschichte der industriellen Arbetsujelt. 3ª ed. Frankfurt a. M., 1953, págs. 111 y sigs. El mismo KAUTSKY considera el ascetismo y la frugalidad utopianos como extraños al socialismo moderno. En Utopía el que no trabaja no come (Utopía, págs. 112 y siguientes). pero la jornada es de seis horas y con ella basta puesto que no existen las muchas artes que sirven al lujo («ubi omnia pecuniis metimur») (ib., pág.; 116).
- [31](#) Ob. cit., pág. 368: «Darin vollzieht sich (por el marxismo) die Überhebung der in der Gesellschaft verkorperten technischen oder Produktivkraft über die egenstandliche. Natur wie über dieEinzclsubjekt, vitát des Menschen)», La técnica utopiana es tan elemental, por el contrario, que HYTHLODEO, aparte de la agricultura que es ocupación general, sólo puede mencionar oficios como tejedores. albañiles, forjadores, carpinteros, lo que le hace destacar que: «Neque enim aliud est opificium ullum, quod numerum aliquem dictu dignum super Illic» (Utopía, página 112). Sólo desde la Nova Atlantis, de BACON, se ha lanzado el utopismo hacia los paraísos de la técnica. Cf. O. KRAUS: Der Machtgedankc und die Friedensidee in der Philosoph der Engfjnder, Leipzig, 1926, páginas 8-9: «in Bawns Nova At/antis, einer physikaüsch-technischen Utopie hat er (el imperialismo técnico) seinen interessantesten Ausdruck gefunden,».
- [32](#) Utopía, págs. 159 y sigs. Cf. A. L. MORTON: The English Utopía, Londres, 1951, págs. 55 y sigs.

- [33](#) Utopía, pág. 158. (H)
- [34](#) V. ARNOLD GEHLEN: *Sozialpsychologische Probleme i der industriellen Gesellschaft*, Tubinga, 1949, págs. 21 y sigs.
- [35](#) Un utopiano convertido al cristianismo fué condenado al exilio por sostener en público que su religión era la única verdadera. La pena había sido establecida por Utopos al fundar la República para todo proselitismo conducido con violencia o intolerancia. El mínimo dogmático exigible a toda religión fue, asimismo, fijado por el fundador la creencia en la inmortalidad del alma y en la Providencia que rige el mundo (Utopía, página 188). Utopía no concluye tratados: «Foedera, quae reliquae inter se gentes feriu in euntt frangunt ac renouanti ipsi nulla cum gente feriant» (Ib., pág. 168). Contra la exuberancia de leyes y el rabulismo v. el largo pasaje, págs. 166 y sigs.
- [36](#) Ib., pág. 120.
- [37](#) Politik des Hetligen. Geisl und Gessetz der Utopía des Thomas Morus, Berlín, 1953, págs. 6o y sigs.
- [38](#) F. BRIE: «Machtpolitik und Krieg in der Utopie des Tomas More», en Hist. Jahrb., vol. 61 (1941), y «Thomas More der Heitere», en Eng. Studie», vol. 71 (1936). cit., Moous: R. W. CHAMBERS: Thoma, Moore, Londres, 1935.
- [39](#) Miisus, ob. cit., pág. 6
- [40](#) V. Utopía, pág. 97-98, «At mihi (para «Moro» el personaje que dialoga con Hytholodeo el viajero de Utopía) Inquam, contra uidetur, ibi nunquam comode uiui posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto, suppetat copia rerum, quolibet ab labore subducente se; utpote quem neque sui quaestus urget ratio, ¿et alienae indusrria fiducia redit segnem? At quum simulen tur inopia, nec quod quisquam ferit nactus, id pro suo tueril ulla possit lege, an non necesse est perpetua caede ac seditione laboretur? sublata praesertim aucroritate ac reuerentia magistraruum: cui quis esse locus possit apud homines tales, quos inter nullum dlscrimen est, ne comminisci quidem queo». Sobre la base de este pasaje consideraba ya G. ADLER: *Geschirhte des Sozialismus und Koumumismis* (1899), páginas 179 que Moro, tenía por ideal social al comunismo, pero al mismo tiempo lo estimaba irrealizable Cf. RAMM, o. cit., pág. 50. En 1534 publica MORO contra TYNDALL y el comunismo su Dialogue of Confort against Tribulatio.
- [41](#) Thomas MORUS: Utopía, : a 12 1. a. de G. RITTER en «Klasiker der Politik», t. 1, Berlín, 1922, y del mismo, «Die Utopía des Thomas Morus und das Machtproblem in de Staatslehre» (1922), recogido en Nation und Geschichte, Berlfn, 1935.
- [42](#) Loc. cit., pág. 27.
- [43](#) Ib., pág. 30.
- [44](#) Utopía, pág. 159.
- [45](#) Ib., pág. 164: «Sed fore grauissima quaeque scelera seruitutis incommodo puniantur; id siquidem et sceleratis non minus triste et rei publicae magis commodum arbitrantur, quam si mactriste et reipublicae magis connmodum arbitrantur quem si mactare noxios et protenus amoliri festinent»
- [46](#) Cf. MORTON, ob. cit., págs. 55 y sigs.
- [47](#) Utopía, pág. 112: «Syphograntorum praecipuume ac prope un cum negotium est. curare ac protenus ne quisquam desideat otiosus»

Tomás Moro y el utopismo político I

Publicado: Sábado, 22 Junio 2024 08:29

Escrito por Jesús Fueyo

[48](#) lb., pág. 117: «contraque non rarenter usus uenit, ut mechanicus quispiam ubcisiuas illas horas tam grauiter Inmpendant literatorum classem proeuehaturi»

[49](#) Utopía, pág. 183.

[50](#) lb., pág.. 171: «..., ut populum quempiam tyr,nnide pressum miserati (quod humanitatis gratia faciunt) suis uiribus tyranni iugo et semitute liOerento.

[51](#) lb. pág. 17,

[52](#) lb., pág. 174.

[53](#) lb .. pág. 175.

[54](#) lb., ib.

[55](#) lb., pág. 175.

[56](#) lb., pág. 176.

[57](#) lb., págs. 177,178.

[58](#) lb., pág. 180.

[59](#) lb., págs. 10-18.

[60](#) Ob. cit., pág. 37.

[61](#) Ob. cit., pág. 40.

[62](#) lb., pág. 36.

[63](#) Ob. cit., pág. 24.

[64](#) Una influencia acusada se encuentra en la interpretación de M. FREUND: «Zur Deutung der Utopía des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatsrason in England», en Historisches Zeitschrit, 142 (1930). Cf. MOEBUS, ob. cit., págs. 42 y sigs. También al estudio de G. RITTER en Die Ddmonie der Macht (i. a ed. con el título «Machtstaatmund Utopie», Munich, 1940), 6.am ed., Munich, 1948. del que seguidamente me ocupo, se ha reprochado «el ser mero desarrollo de la tesis de Oncke»

[65](#) Ob. cit., págs, 50,51.

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

[67](#) Ob. cit., pág. 50.

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

[69](#) loc. cit., pág. 83 y sigs,

[70](#) Ib., pág. 86.

[71](#) Cf. w. CUNNINGHAM: An Essay on Western Civilisation in its economic aspects, 5. imp. Cambridge, 1923, vol. 11, págs. 190 y siguiente,. E. F. HELKSCHER: La época mercantilista, t. e., México, 1943, páginas 626 y sigs.

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