

## Dos conceptos fundamentales en la *Utopía* de Moro: el amor y el placer

Las interpretaciones que se han hecho de la doctrina fundamental transmitida en la *Utopía* de Moro han sido muchas y variadas y todavía se siguen produciendo otras nuevas<sup>1</sup>. La mayoría de ellas no se basan en el análisis directo de la obra, sino en la atribución a su autor de unas intenciones extrañas que cada exégeta entiende a su manera. En el presente trabajo vamos a limitarnos a referir los temas capitales abordados en *Utopía* y a presentar la trama argumentativa en que aparecen, abstrayendo de si Moro procede en serio o si se entrega a un puro ejercicio retórico o si persigue algún objetivo que no es el aparente. El libro, en efecto, tiene ya su vida propia y es a él a quien debemos dirigirnos. Aunque esto no garantiza ni mucho menos una exégesis objetiva y acertada, libra, no obstante, de andarse con adivinaciones y vaguedades.

Lo que se debate en el «áureo librito» de Moro, al que universalmente se conoce por *Utopía*, es cómo se puede lograr una república feliz, esto es, justa y próspera. República significa sociedad en general y no un régimen político determinado. El título secundario —*La isla de Utopía*— ha acaparado la titulación y la referencia temáti-

1 Véase, por ejemplo, John C. Olin (ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia*, Fordham University Press, Londres 1990, y Cosimo Quarta, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'«Utopía»*, Edizioni Dedalo, Bari 1991.

ca de la obra, pero el título principal, que campea por tres veces en el escrito —para todo él y para cada uno de los dos libros que lo integran—, es el de *La mejor república*, especie de tésera en la época con la que se anunciaba el tratamiento de asuntos políticos y sociales. Moro se atiene a este anuncio dando cabida en su libro a los dos temas fundamentales, y casi únicos, que conocía la tradición bajo esa rúbrica: el del poder y el de la propiedad. En torno a ellos gira el tratado entero de *Utopía*.

Por lo que se refiere a la trama argumentativa es, sin duda, lo más chocante en una obra que se ha calificado de utópica y que ha prestado su nombre al género. Moro, en efecto, arguye desde la experiencia, desde la realidad, y con una firmeza tal que para algunos eruditos de nuestros días es él y no Maquiavelo el que echa los cimientos de la moderna ciencia política<sup>2</sup>. El poder era en la doctrina tradicional la clave de un Estado perfecto. Un príncipe sabio y virtuoso era el aval de una sociedad feliz. De ahí la multitud de manuales para instrucción de los gobernantes, que se conoce como literatura de «Espejo de príncipes», y de ahí también la gran importancia otorgada a los consejeros reales. Frente a esto Moro se remite a los hechos, a la actuación efectiva de los reyes: política de conquista, política de exacciones, política de castigos extremos, etc. Nada que identifique al poder con la fuente de la felicidad social, sino todo lo contrario. Además, continúa Moro, existe una ideología en las cortes que ampara este proceder invocando razones utilitaristas. Aquí hace valer nuestro autor sus principios teóricos: las normas morales han de guardarse íntegras y siempre, sin sacrificarlas en ningún modo y por ningún motivo a la obtención de supuestas ventajas. La propiedad privada era asimismo en la doctrina tradicional el régimen que mejor servía a los intereses de la comunidad, pues propiciaba el orden, la paz y el rendimiento, mientras que el comunismo, aunque fuera lo natural, producía los efectos opuestos. Moro repite el esquema de su requisitoria: la realidad social es la de una enorme masa de pobres que trabajan más que las bestias de carga y la de una pequeña élite que vive en la abundancia y la ociosidad, lo que

2 Cf. George M. Logan, *The Meaning of More's «Utopia»*, Princeton University Press, New Jersey 1983, p. 105.

no es una prueba de esa pregonada mayor conveniencia de la propiedad privada. Y de nuevo se remite a su tesis de que la moral de los principios ha de prevalecer sobre la moral utilitarista. El libro I de *Utopía* (y la perorata final del II) está consagrado a esta argumentación contra el poder y la propiedad desde la experiencia y desde la teoría moral.

Pero Moro da un paso más, que es el que le lleva a Utopía. La tradición política, después de proclamar que la naturaleza de lo social consiste en la amistad y que el fin del Estado es la vida buena, se olvida de sus propias proclamaciones y erige la utilidad o rendimiento en el criterio del orden político. Utopía es una sociedad en que las instituciones y las leyes no se apartan de sus premisas originales, sino que son coherentes con ellas. Es una sociedad, por tanto, basada en la moral de los principios o, como diríamos siguiendo a Weber, en la moral de las convicciones. El libro II de *Utopía* está consagrado a la descripción de esta república, que es, según Moro, la república perfecta.

## I

### LA MEJOR REPUBLICA Y EL PODER

El interés por la organización social perfecta o Estado ideal lo alumbraron ya los griegos, quienes desde el primer momento cifraron la clave del mismo en el órgano de gobierno. Si éste es bueno, hará buena a la sociedad. De ahí el empeño que mostraron por definir los modelos más apropiados de autoridad política y por arbitrar las medidas que garantizaran su correcta actuación. La enseñanza posterior, como vamos a ver, no se apartó de este planteamiento, cuyo efecto ineludible es independizar el poder con respecto a la sociedad. Esta no es el sujeto o propietario de aquél, sino su objeto. La institución del gobierno adquiere en este discurso político una transcendencia y hegemonía tales que es la sociedad la que, a la postre, ha de ponerse al servicio del soberano. La república perfecta no

es otra cosa que el príncipe perfecto, y los gobernados están bien y son felices si el gobernante es bueno y dichoso.

## 1. LOS ORIGENES: PLATON E ISOCRATES

Herodoto (*Hist.* III, 80 ss.) nos transmite la discusión de los próceres persas sobre la constitución más conveniente desde el punto de vista del bien común. Aparecen aquí citadas las tres formas que luego se volverían clásicas: la monárquica, la oligárquica y la democrática. Uno de los oradores concluye que, suponiendo buenas a las tres, es decir, ordenadas al bien común, la monárquica supera todavía a las otras dos. Esta trilogía, con correcciones y sutiles distingos, alcanzaría caracteres de inmortalidad. En el prohijamiento de una u otra, devota y profusamente estudiadas y evaluadas, estribaba por lo visto la fortuna de los gobernados. Platón consagra numerosas páginas a estos tres regímenes (*Rep.* VIII, 545 c - XI, 592 b). También Aristóteles (*Pol.* IV, 3-10, 1289 b, 27 - 1295 a, 24). Polibio realiza el estudio más completo y sistemático de todos ellos (*Hist.* VI, 4, 7-10). Plutarco los cita ya como tópicos (*Monarqu.*, 826 a - 827 c). En el Renacimiento un autor tan poco convencional como Maquiavelo no logra abstraerse a esta inercia y expone su opinión sobre ellos a lo largo de un capítulo de su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (lib. I, cap. 2).

Este discurso embrionario lo conduce Platón a su expresión completa. Lo decisivo para que el gobierno sea óptimo no es que sea uno, pocos o muchos los que lo ocupan, sino que tenga la competencia requerida. Tal competencia se la da el conocimiento, así especulativo como práctico (*Rep.* VI, 484 d), de cuanto interesa en este ámbito y la virtud moral que le mantenga sin defecciones en la línea señalada por la razón (*Rep.* VI, 485 b ss.). El órgano del poder pertenece al logos y a la virtud. El personaje humano que puede encarnar esos dos factores es el sabio. El es, por naturaleza y por derecho, el gobernante de la ciudad ideal: «A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que los que ahora llamamos reyes filosofen de verdad de suerte que vengan a coincidir *poder político y filosofía...*» (*Rep.* V, 473 c-e) no habrá lugar a un Estado perfecto. Política y moral son lo mismo.

Repetidas veces advierte Platón que tal Estado es sólo realizable de palabra, no de obra (*Rep.* V, 473 a - 472 d-e). Que su lugar no está en parte alguna de la tierra, sino únicamente en el discurso lógico o en el cielo (*Rep.* IX, 592 a-b)<sup>3</sup>. No es más que el paradigma al que ha de acercarse lo más posible el Estado real bien organizado. De otro lado, las ciudades han sido levantadas sin la intervención de los filósofos y se hallan hoy plegadas a instituciones, leyes y costumbres pervertidas que sólo mediante dolorosas purgaciones, que no serían aceptadas, podrían enderezarse (*Leyes* V, 735 b - 736 c). Ello hace que el filósofo, al que no le es dado planear una estructuración social partiendo desde cero (*Rep.* VI, 501 a), no tenga otra alternativa que asistir con su ciencia y su virtud al poder constituido a fin de procurar que la gestión de éste sea lo menos mala posible. Su cometido, al que no debe renunciar en modo alguno, queda limitado a imbuir el espíritu de los que mandan.

Donde termina la fatigosa andadura de Platón comienza la de otro gran representante del pensamiento político griego, Isócrates, cuyo influjo en las generaciones posteriores fue asimismo grande. Para este maestro de oratoria la suprema de las ciencias no era la filosofía, sino la retórica. En primer lugar, porque el conocimiento completo de la realidad que postula la filosofía no es posible, sí, en cambio, un conocimiento aproximado, verosímil, que es el que admite y se propone la retórica (*Antidosis*, 184 y 270). En segundo lugar, porque las «ideas» platonianas y, en general, los axiomas abstractos resultan totalmente inútiles para dirigir las acciones humanas, más en concreto las políticas. Estas, en efecto, ocurren en un contexto variado y cambiante del que no pueden hacerse cargo unas normas deducidas de representaciones generales del tipo de las «ideas». La norma de la acción hay que deducirla de los acontecimientos, hay que inventarla, por decirlo así, al hilo de la situación dada. Esto es también oficio de la retórica. Finalmente, porque en la vida política lo importante es provocar los comportamientos deseados, lo que se consigue mediante argumentos persuasivos, retóricos, y no mediante argumentos apodícticos que muestran el bien, pero no empujan los

3 Se cree que el nombre de *Utopía* dado por Moro a su obra está inspirado en este texto.

ánimos a ponerlo por obra. No hay riesgo de que la retórica degenera en demagogia, como acusaba Platón, pues la persuasión más eficaz se obtiene proponiendo como objetivo los valores morales más nobles, aceptados por todos, y el argumento retórico más fuerte a que puede recurrir el gobernante es su propia honradez y calidad moral (*Antidosis*, 278). La sabiduría suprema a logos no es especulativa, sino práctica. La misión, por tanto, del verdadero filósofo —es decir, del retórico— estriba en ayudar a los demás a tomar las decisiones debidas en cada caso. Puesto que el consejo impartido al particular le ayuda a él solo mientras que el impartido al gobernante redundará en beneficio de todos, el cometido por excelencia del sabio —el retórico— es estar al lado de los príncipes orientándoles y persuadiéndoles a comportarse sabia y justamente (*A Nicocles*, 8).

## 2. LA TRADICION: «LOS ESPEJOS DE PRINCIPES»

Los modelos de Platón y de Isócrates confluyen y se refuerzan mutuamente. Platón, si bien en un primer momento reclama el poder para la filosofía, deprime al punto sus pretensiones, sometiéndolas al rodillo de la realidad, y se conforma con que ocupe un puesto secundario y asistencial al lado de la autoridad. Esta función famular es la que, desde una perspectiva realista, define Isócrates como la primera y propia de la filosofía, vale decir, de la retórica. La reflexión posterior quedó secuestrada por este planteamiento y fascinada por él. El tema de la sociedad perfecta se contrae al de la autoridad personal perfecta. Esta última, clave de la felicidad de todos, es el único objetivo de atención de la clase ilustrada que agota su sensibilidad social cantando las grandezas del oficio real. Un breve repaso a la literatura política producida hasta el Renacimiento y a su temática nos convence sobradamente de ello.

### a) LITERATURA POLÍTICA

En el área cultural bizantina los autores de este género de obras se inspiran muy de cerca en las llamadas «cartas chipriotas» de Isó-

crates (*A Demónicos, A Nicocles, Nicocles, A Evágoras*), dirigidas, tres de ellas, a los tiranos de Chipre. El diácono Agapito compone en el siglo v sus 72 *capítulos admonitorios* o *Cédula regia*<sup>4</sup>, obra destinada al emperador Justiniano, imitada a su vez y plagiada numerosas veces y que fue finalmente traducida al latín y publicada en Venecia el año 1505. En el siglo XIII el monje Nicéforo Blemmidas redacta para el emperador Teodoro Lascaris el opúsculo *Cómo debe ser el rey* o *Estatu regia*, también traducido más tarde al latín y difundido en Occidente con el título de *Discurso político* o *Discurso sobre el reino*<sup>5</sup>. Ya en el siglo xv el emperador Manuel II Paleólogo escribe los *Preceptos* o *Reglas de vida*, una colección de sabios consejos para su hijo Juan, entonces de catorce años. La lista se podría continuar, pero baste este breve recuento de las obras más descollantes.

La tradición árabe también muestra parte de su preocupación social por la persona del monarca, para el que escribe numerosos tratados parenéticos. El más temprano es el *Secreto de los secretos*<sup>6</sup> (primera mitad del siglo VIII), atribuido falsamente a Aristóteles y que ejerció un gran influjo en Europa<sup>7</sup>. También *El Estado perfecto*<sup>8</sup>, de Al-Farabi (870-950), *El régimen del solitario*, de Avempace (1070-1085) y los *Comentarios a la República de Platón*<sup>9</sup>, de Averroes (1126-1198).

Los autores latinos son los más prolíficos en este tipo de tratados. Aparte de algunos que se inspiraron en el *Protréptico*, de Aristóteles, hay que citar, entre los romanos, a Séneca y su libro *La clemen-*

4 Ed. en Migne Griego (MG), vol. 86.

5 Cf. MG 142.

6 Cf. George B. Fowler, 'Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331)', en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 44 (1978) 149-242.

7 Cf. Mario Grignaschi, 'L'origine et les metamorphoses du «Sirr al-'asrâr» (*Secretum secretorum*)', en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 43 (1977) 7-112; ID, 'La diffusion du «Secretum secretorum» (Sirr-al-'Asrar) dans l'Europe occidentale', *ibid.*, 47 (1981) 7-70.

8 Ed. por Richard Walzer, *Al-Farabi on the perfect state*, Clarendon Press, Oxford 1985. La editorial Tecnos ha publicado un capítulo de esta obra con el título «La ciudad ideal», Madrid 1985, traducida por Manuel Alonso Alonso y presentada por Miguel Cruz Hernández. Sobre las ideas políticas de este autor árabe, véase Salvador Gómez Nogales, *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1980.

9 Ed. castellana en Tecnos: Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Madrid 1986.

cia, dirigido a Nerón. En el Renacimiento carolingio hay una producción bastante copiosa, entre los que sobresalen *La institución regia*<sup>10</sup>, de Juan de Orleans, dedicada al rey Pipino de Aquitania; *La vía regia*<sup>11</sup>, de Smaragdo, escrita para Luis el Piadoso; *La persona y el ministerio del rey*<sup>12</sup>, de Hincmaro de Reims, para Carlos el Calvo, y, finalmente, el *Libro de los gobernantes cristianos*<sup>13</sup>, compuesto por Sedulio Escoto para Lotario II. Todos ellos son del siglo IX y se ciñen casi exclusivamente a una serie protocolaria de consideraciones piadosas.

La literatura de «espejo de príncipes» tiene su apoteosis en los siglos XII y XIII. Por todas partes surgen estos manuales para educación de los delfines o de los monarcas reinantes. En Inglaterra, el *Libro para la instrucción del príncipe*, de Gerardo de Cambria, y el *Policrático*<sup>14</sup>, de Juan de Salisbury. En París la escuela dominicana, fundada por Humberto de Romans, desencadena una campaña propagandística denunciando el régimen feudal, «en el que las clases bajas son explotadas para el solo beneficio de las altas», y propugnando una primacía mayor del rey, cuyo oficio describen entonces en los más encumbrados términos a la vez que le recuerdan su responsabilidad ante Dios. Pertenecen a esta escuela Guillermo Perrault con su *Educación de los príncipes*. Vicente Beauvais, autor famoso de varios «Espejos», entre ellos un *Tratado de la educación del príncipe*, dirigido a los reyes San Luis IX de Francia y Teobaldo de Navarra, así como *La educación de los hijos de los nobles*, dedicado a Margarita, reina de Francia. Para el rey San Luis escribió Gilberto de Tournai otra obra, *Educación de reyes y príncipes*. Santo Tomás de Aquino también participó

10 Ed. en Migne Latino (ML), vol. 106. Hay una edición anotada por Jean Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle. Jonas d'Orleans*, Vrin, Paris 1930. Sobre el pensamiento político de Jonás de Orleans, cf. Antonio García Martínez, 'El primer tratado político-religioso del siglo IX', en *Crisis* 4 (1957) 239-264. Sobre las concepciones políticas de este período carolingio, cf. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Vrin, Paris 1934, vuelto a editar en 1955 y 1972. Una crítica a las posiciones de Arquillière la hace Paolo Brezzi, 'Considerazioni sul cosiddetto «Agostinismo politico» (alto) medioevale', en *Augustinianum* 25 (1985) 235-254.

11 Cf. ML 102.

12 Cf. ML 125.

13 Cf. ML 103.

14 Ed. castellana de Miguel Angel Ladero: Juan de Salisbury, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid 1984.

en esta campaña con su *Gobernamiento de los príncipes*, para el rey Hugo de Chipre, obra que dejó inconclusa y que terminó Ptolomeo de Lucca. En este género, sin embargo, el trabajo más consumado y de más amplio influjo y difusión fue el del agustino Egidio Romano, compuesto para Felipe IV el Hermoso y titulado igual que el de Santo Tomás. La novedad aportada por estos autores, claramente formulada por Egidio, es la primacía de la acción sobre la contemplación, de la sabiduría práctica sobre la especulativa, línea en la que insistirá definitivamente el movimiento humanista<sup>15</sup>.

En España encontramos ejemplos de esta literatura especular en el *Libro de la nobleza y lealtad*, de autor anónimo, aparecido en tiempos del rey Fernando III el Santo; en *Las siete Partidas*, de Alfonso X el Sabio, la Segunda de las cuales se ocupa de la figura, virtudes y oficios del rey; en los *Castigos y documentos*, que Sancho IV el Bravo redactó para su hijo, el futuro Fernando IV; en *El libro del Caballero Zifar*, de autor también anónimo. Ya en el siglo XIV se aprecia el influjo de Egidio Romano en *El libro de los estados*, de Juan Manuel, y en *Rimado de palacio*, de Pedro López de Ayala. A finales de este siglo la obra de Egidio fue traducida y glosada, logrando una enorme aceptación, por fray Juan García de Castrojeriz<sup>16</sup>.

El Renacimiento continúa con la misma fiebre. A principios del siglo XIV el inglés Occleve compone en verso un *Gobernamiento de príncipes*, inspirado en Egidio y en el *Secreto de los secretos*. Una versión de esta última obra fue mandada imprimir en 1511 con el título *Gobernamiento de reyes y príncipes*, destinado, se cree, a la educación de Enrique VIII. En Italia proliferan este tipo de tratados. León Battista Alberti y Giovanni Pontano tienen sendas obras tituladas *El príncipe*. Francisco Patrizi de Siena publica *El reino y la institución real*, de la que Moro tomará numerosos datos y planteamientos. Platina,

15 Sobre estos autores citados y sus obras, cf. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Hiersemann Verlag, Stuttgart 1952, pp. 185 ss. También Francisco Javier Fernández Conde, 'El «Agustinismo político» y su importancia en la evolución histórica del Medioevo', en *Burgense* 13 (1972) 457-488.

16 Cf. Fernando Rubio, 'De regimine principum, de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media', en *La Ciudad de Dios* 173 (1960) 32-71, y Fernando Campo del Pozo, 'El agustinismo político en España durante la Edad Media', en *Augustinus* 25 (1980) 181-207.

pseudónimo de Bartolomeo Sacchi, escribe la *Diatyposis (Educación del príncipe)*, con dedicatoria al duque de Mantua. Filippo Beroaldo, *El mejor Estado*, etc.<sup>17</sup> Donde se resume ejemplarmente tanto el enfoque como la batería de consejos propia de esta visión social que define a la literatura especular es en la *Educación del príncipe cristiano*<sup>18</sup>, de Erasmo, obra publicada en 1516 (en el mismo año que la *Utopía*) y pensada como manual de instrucción para el joven Carlos, emperador más tarde de Europa. Para los humanistas la perfección humana se consuma en el ejercicio de las virtudes cívicas. Subrayan con mayor énfasis la conveniencia de que el filósofo, en vez de optar por una vida retirada, actúe al lado de los reyes para edificación de la ciudad. El rey, empero, sigue siendo la piedra angular del Estado, el ciudadano más importante, el lugar social en que se juega la salvación del pueblo. En 1513 salía a la luz *El príncipe*, de Maquiavelo, que ponía en la picota a toda esta literatura.

#### b) EL TEMA DE LA IMAGEN DEL SOBERANO

Según Platón el gobernante ha de contar con una dotación natural privilegiada tanto corporal (*Rep.* VI, 494 b y c) como espiritual: buena memoria, facilidad para aprender, grandeza de alma, amabilidad, amor por la verdad, la justicia, el valor y la templanza (*Rep.* VI, 487 a; 494 b; II, 374 a ss.). Esta dotación natural debe potenciarse con una educación esmerada en todas las ciencias (*Rep.* VI, 503 e, más todo el libro VII), principalmente en la del bien (*Rep.* VI, 505 a ss.), con un entrenamiento de su carácter moral sometiéndole a trabajos, peligros y placeres (*Rep.* VI, 503 a), y con diversas pruebas o tentaciones en que quede claro que antepone el bien público al suyo personal (*Rep.* III, 413 c-e). Por fin, se arbitrarán medidas que propicien el uso expedito y correcto de esas cualidades. La más famosa es la comunidad de bienes, mujeres e hijos.

17 Para la literatura de «espejo de príncipes» en los siglos XVI y XVII, cf. María Angeles Galino, *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII*, Madrid 1948.

18 Cf. *Obras escogidas de Erasmo*, traducción, comentarios y notas de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1964.

Este retrato del caudillo político, que para Platón no es más que el receptáculo adecuado para la razón social, es tomado aparte por los eruditos y revestido con atributos imposibles recabados de la teología, de la metafísica, de las ciencias naturales y de cualquier otro saber, en la convicción, parece, de que cuanto más exaltaran la figura del soberano más hacían por la prosperidad de sus súbditos.

Agapito, en el primer capítulo de la obra antes citada, compara el lugar del emperador en el reino terrestre al ocupado por Dios en el celestial. El emperador no necesita de nadie, necesita sólo de Dios, y en eso se diferencia de la divinidad (cap. 63), a la que por eso debe servir devotamente. Siendo señor de todos ha de serlo también de sí mismo, llevando una vida virtuosa (cap. 68). En la descripción de las virtudes reales se entretiene más largamente Nicéforo. Ha de ser clemente, solícito, veraz, piadoso, interesado por las cuestiones militares; no ha de ser impúdico, ni iracundo, ni avaro, ni vanidoso, ni indeciso. La majestad del monarca es tan poderosa y manifiesta, escribe Psellos, que los mismos animales la sienten y la reverencian. En el imperio bizantino el trato divino al emperador era parte oficial del protocolo.

En *El secreto de los secretos*, primer «espejo de príncipes» o manual del gobernante compuesto en el mundo árabe, se dice que el rey es para su reino como la lluvia para la tierra y como el viento que Dios envía para madurar las mieses y los frutos. Al-Farabi precisa más las cosas: el soberano es para la ciudad lo que la Primera Causa es para el mundo, esto es, da existencia al Estado y lo mantiene ordenado. La persona llamada a ocupar este puesto ha de poseer doce cualidades, naturales unas y fruto de la educación las otras, siguiendo en esto a Platón. Entre ellas enumera un entendimiento que le ponga en comunicación con la deidad de suerte que pueda transmitir a los mortales los dictámenes de ésta. Un hombre así es el *imán* perfecto, el soberano de primera, el filósofo-rey, al que había renunciado Platón. Un ejemplar semejante, admite humildemente Al-Farabi, es difícil de encontrar pero, inaccesible al desaliento, nos sugiere rápido un suplente: también valdría un hombre que cumpla seis de las doce cualidades mencionadas con tal de que no falte la de ser un filósofo. En caso de apuro puede servir un tándem formado por dos hombres, uno filósofo y el otro dotado de las cinco cualida-

des restantes. Incluso pasaría por soberano perfecto un consejo constituido por seis miembros, uno por cada una de las virtudes<sup>19</sup>.

En la tradición greco-latina el carácter sacro de los reyes y su oficio metafísico dentro del ordenamiento social es poco menos que un concepto innato. Los héroes de Homero, jefes o nobles, son descendientes de los dioses. Para Hesíodo el rey justo es como un dios; a los monarcas les llama «crías de los dioses» (*Teog.*, 91 y 92). Del rey Minos de Creta contaba la leyenda que había recibido lecciones de Zeus durante nueve años para aprender a reinar con sabiduría y justicia. En sus cartas a los tiranos, Isócrates se preocupa de emparentarlos con la raza de los dioses. San Pablo proclama que la autoridad de los magistrados seculares viene de Dios, por lo cual se les ha de pagar lo que se les deba: tributo, aduana, temor, honor (*Rom* 13, 1-7). Juan de Salisbury enseña que el príncipe es la imagen en la tierra de la divina majestad y que su poder es el mismo poder divino. Para cumplir la ley y hacerla cumplir debe leerla asiduamente y, si no sabe leer (!!!), sírvase del consejo de los letrados, pues un rey iletrado es como un asno coronado<sup>20</sup>.

En la Segunda Partida, título I, Ley 5, se llama a los reyes «vicarios de Dios», corazón y alma del pueblo, al que dan vida. Santo Tomás recuerda que en la Biblia se les llama dioses y que los romanos dieron ese apelativo a sus emperadores (I, 10). En el cielo obtendrán un premio más alto, pues la vis regitiva que les es propia beneficia a una gran multitud, mientras el particular sólo tiene que regirse a sí mismo o a su familia, lo que es menos meritorio (*ibid.*). Según Egidio Romano, el soberano es la cabeza del cuerpo social, el miembro más importante y mejor dotado, ya que en la cabeza se hallan los cinco sentidos, mientras en el resto del cuerpo sólo el del tacto. Es la plenitud del ser humano, un «entendimiento sin concupiscencia» (III, 2, 29), un semidiós (II, 2, 8), escribe textualmente<sup>21</sup>. Es su obligación promover los estudios en su reino y exigir de sus súbditos que se instruyan en las letras, exceptuando a los pobres que, por carecer de dinero y de tiempo, están legítimamente excusados de

19 Cf. *La ciudad ideal*, cap. 27.

20 Cf. *Policraticus*, cap. IV, 1 y 6.

21 Cf. Berges, o. c., pp. 216 y 223.

ello<sup>22</sup>. El talante irónico de Erasmo y su fina penetración crítica le abandonan a la hora de definir el carácter y función de la realeza. «El príncipe bueno —escribe—, como elegantemente dijo Plutarco, es, en cierta manera, un retrato vivo de Dios... La teología cristiana pone en Dios tres principales atributos: poder supremo, sabiduría suma, infinita bondad. Este ternario debes reunirlo en ti según fueren tus fuerzas... Dios, a guisa de hermosísimo simulacro suyo, colocó en el cielo al sol. De la misma manera colocó entre los hombres al rey como imagen visible y viva de sí mismo»<sup>23</sup>. Del rey y de la clase noble fluyen al pueblo los bienes o males que poseen. La misión de la nobleza es iluminar con su ejemplo a las clases bajas.

### 3. LA POSICION DE MORO

Como se ve, la vis cognoscitiva y la conciencia social de la inteligencia europea se agota hasta la extenuación en trazarnos la figura y el comportamiento del monarca, al que no se sabe si desea sabio y bueno o si lo tiene por tal, pero al que, en todo caso, considera la pieza clave del organismo político y el único instrumento para producir una convivencia justa y feliz. Cuando Moro se pregunta si el poder es moralizable o, como se formula en un momento del diálogo del libro I, si al lado de los príncipes hay lugar para la filosofía (p. 100)<sup>24</sup>, no está proponiendo una cuestioncilla marginal, perdida, sino la cuestión total de la teoría política tradicional y de su tiempo o, al menos, la más corpulenta. La respuesta de nuestro autor se despliega en dos pasos. En el primero traza una panorámica de las políticas practicadas por los centros de poder de su época, dejando en claro lo lejos que se hallan de ese dechado de sabiduría y bondad que nos cuentan los «espejos de príncipes». En el segundo desarrolla su doctrina sobre las relaciones entre moral y política.

22 Sobre la doctrina pedagógica de Egidio Romano, cf. Christiane Schrübbers, 'Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Ägidius Romanus', en *Augustiniana* 32 (1982) 137-188, 348-391, y 33 (1983) 112-141.

23 *Obras escogidas*, e. c., pp. 288-289.

24 Las páginas citadas se refieren a la edición de *Utopía* hecha por nosotros: Tomás Moro, *Utopía*, Zero-Zyx, Madrid 1983 (3.ª ed.).

En cuanto al primer punto denuncia una serie de medidas habitualmente tomadas por los monarcas que en modo alguno se dejan contabilizar entre las que promueven el bien común. La pena de muerte con que se castigaba a los ladrones y vagabundos, reducidos a esta condición por la codicia desatada e irresponsable —pero legal— de los terratenientes. Las tácticas expansionistas alentadas por todas las cortes europeas, causa de guerras desastrosas con su secuela de muertes, destrucciones, pillajes y empobrecimiento general de los pueblos. Finalmente, las exacciones impuestas a los súbditos, una de las cargas más pesadas que éstos habían de soportar. Esta es la política que se hace y éstos son los políticos que hay, todo lo cual no tiene nada que ver con lo que se relata en los manuales del buen gobernante.

En cuanto al segundo punto, Moro afirma decididamente la prioridad de la moral sobre la política, y de una moral de los principios sobre una moral utilitarista o, como también se dice hoy, consecuencialista. El bien honesto no ha de ceder ante el bien útil. Son las costumbres, escribe, las que han de adaptarse a las normas y no al revés (p. 101). No hay que transigir con los axiomas proclamados en los consejos reales: el rey no hace injusticia a nadie aunque quiera, pues es señor de las cosas y de las personas; no hay que poner límites a su riqueza, pues la necesita para defender al pueblo; le conviene que su pueblo sea pobre, pues así no se rebelará, etc. (pp. 97-98). Su interlocutor en el diálogo alega que en tales situaciones un consejero prudente debe tomar un *camino oblicuo*, es decir, actuar de manera que sin invocar los principios morales en su ser natural los haga valer de algún modo a fin de que las decisiones de los príncipes, ya que no pueden ser buenas, sean lo menos malas. De otra suerte, si en un contexto ideológico como el descrito, un consejero exige que se respeten cabalmente los postulados de la ética, su propuesta resultará ineficaz e impertinente, igual que si en medio de un diálogo jocoso de una comedia de Plauto, alguien se pone a declamar un pasaje trágico de la *Octavia* de Séneca (p. 100). Como es evidente, el tema que aquí se debate es el que luego se ha conocido bajo la denominación de «razón de Estado». La respuesta de Moro no se aparta de la línea trazada: no es lícito preterir las normas, y el consejero que transige colabora con el mal y le sirve de coartada (pp. 101-102).

Maquiavelo también se burla de la literatura de «espejos de príncipes». Nunca se ha visto que tales repúblicas y principados hayan existido como no fuera en la imaginación de sus autores. Los hombres son malos, y si en alguna parte se diera un soberano tan bueno como se dice, pronto sería barrido por la gente perversa que le rodea. «Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno»<sup>25</sup>. Realismo político se ha llamado a esta orientación. La de Moro entra en la que hoy, después de Weber, se clasifica como moral de las convicciones. Sin embargo, si se atiende a todos los elementos *reales* que influyen en las decisiones humanas, la posición de Moro resulta más realista que la de Maquiavelo, ya que tiene en cuenta la conciencia moral de la humanidad, la cual, como la historia está demostrando, no se deja reducir a una mera actitud personal, sino que, cada vez en mayor medida, se está convirtiendo en una realidad social que el mismo realismo político se ve obligado a contemplar y secundar.

## II

### LA MEJOR REPUBLICA Y LA PROPIEDAD

Para entender mejor las razones con que Moro respalda su teoría del comunismo es conveniente enmarcarlas dentro de la tradición comunista europea, la que se remite a Platón y la que se remite al estoicismo (proseguida luego por el cristianismo), ya que es a esa tradición a la que se refieren. Asimismo, es ineludible conocer la crítica formulada por Aristóteles al comunismo platoniano, dado que gran parte del discurso moreano sobre la propiedad es una réplica a esa crítica.

25 *El Príncipe*, cap. 15.

## 1. EL COMUNISMO DE PLATON

Para un griego la ciudad era esencialmente una *unión* entre los ciudadanos basada en el *afecto* y ordenada a la *felicidad*.

El mayor bien del Estado —escribe Platón— es la unidad, y su mayor mal, la división (*Rep.* V, 462 a - 463 c). Cuando reina el odio el Estado se divide en dos o tres o más, según los grupos de intereses que se oponen entre sí (*Rep.* IV, 423 a). La unión es fruto de la amistad. La sociedad feliz del tiempo de Cronos, la del paraíso, era tal porque todos se amaban y se mostraban un gran afecto (*Leyes* III, 678 e). La Atenas legendaria venció a la poderosa Atlántida porque ésta estaba dividida en ricos y pobres que se odiaban entre sí, mientras los atenienses, sin esas diferencias, mantenían fuertes vínculos afectuosos. La Atenas histórica se sobrepuso por la misma razón a los persas, muy superiores en número y medios (*Leyes* III, 698 b ss.). Una ciudad de varones homosexuales que se aman tiernamente sería una ciudad invencible y contaría con la base para la mejor de las constituciones (*Banquete* 178 e - 179 a). La legislación que él propone para la ciudad ideal persigue un objetivo: «la felicidad mayor de los ciudadanos y hacerlos amigos en la mayor medida posible» (*Leyes* 743 b).

A esta «filia», substancia del hecho ciudadano, hay que proporcionarle un fundamento estable. Este es la igualdad y la semejanza entre todos, pues lo semejante ama a lo semejante. No hay mayor igualdad que la que da la común participación en los mismos bienes y en los mismos sentimientos: «comunidad de mujeres, comunidad de niños, comunidad de todas las cosas. Si por todos los medios se arranca de la vida a lo que se llama propio; si se hace común en la medida de lo posible incluso lo que por naturaleza es personal como los ojos, los oídos, las manos, de manera que se parezca ver, oír y obrar en común; alabando y vituperando lo mismo, alegrándose y afligiéndose de las mismas cosas» (*Leyes* V, 739 c-d). Lo que separa a los hombres es el egoísmo en la alegría o en el dolor, cuando el mismo incidente ocurrido al Estado o a los particulares produce en unos dolor, en otros, en cambio, regocijo (*Rep.* V, 462 b-c). El mejor régimen político es aquél en que el proverbio «los bienes de los amigos son verdaderamente comunes» es una realidad (*Leyes* V, 739 c).

Esta igualdad o comunismo integral es imprescindible para la clase dirigente, la de los guardianes y filósofos. Por dos razones: primera, para que, al no tener mujeres e hijos propios, se miren todos como esposos, como padres, como hijos, como hermanos, etc., es decir, como si fueran una familia, expresión suprema del amor humano. La segunda, para garantizar una gestión objetiva del Estado. Al no tener nada propio, el bien común será su única propiedad y lo cuidarán como si fuese su bien personal. He aquí cómo formula Platón el principio básico para el comunismo: se cuida más lo que más se ama, y se ama más lo que coincide con el interés propio (*Rep.* III, 412 d). De la mano de este mismo principio probará Aristóteles y una larga tradición posterior la necesidad de la propiedad privada.

En cuanto a la clase gobernada sólo interesa la igualdad en las riquezas materiales para que no surjan entre ellos continuas querrelas y rivalidades. Esta igualdad es el sostén y el cimiento de la vida ciudadana, por lo que el filósofo gobernante se cuidará ante todo de proceder a un reparto equitativo de las tierras y, hecho esto, vigilará para que nadie pierda lo que le ha tocado ni pueda incrementarlo más allá del cuádrupo (*Leyes V*, 736 a - 744 d - 745 a).

El fin de la vida ciudadana es la felicidad, la cual estriba en la virtud tanto especulativa como moral. Para ser virtuoso se requiere nacer con el alma apropiada, muy escasa por cierto. La mayoría de los hombres poseen un alma incapaz de ejercer la virtud y, por tanto, de conseguir la felicidad. Para ellos es mejor —y es, además, lo justo— someterse a la dirección de los filósofos (*Rep.* IX, 590 c-d), pues son éstos los que tienen el alma superior. Por eso, en la ciudad ideal el mandar es responsabilidad exclusiva de ellos. Lo peor que puede ocurrir a un Estado es que gente incompetente, es decir, sin el alma apropiada, se alce a puestos de gobierno (*Rep.* VII, 521 a). Platón se inventa la «historia fenicia» que él quisiera que pasara por la verdad: los hombres son formados por entero en el seno de la tierra en cuanto al alma, el cuerpo, el equipamiento de armas o de otro tipo, y han recibido allí incluso su educación, siendo luego empujados fuera. Nacen ya destinados y preparados para ser filósofos o guardianes o trabajadores, y eso no hay quien lo cambie. Si lo intentan será para perjuicio suyo y de la ciudad. El mito, de ser creído, les induciría también a considerarse hermanos entre sí y a sentirse

hijos de la tierra sobre la que viven, a la que defenderían a cualquier precio (*Rep.* III, 414 c ss.).

## 2. LAS OBJECIONES DE ARISTÓTELES

Aristóteles acusa a Platón de exponer la doctrina de la propiedad en común desde una perspectiva unilateral. Aunque el régimen comunista, escribe, resulta atrayente y parece revelar un gran amor por el hombre, no es leal, sin embargo, mencionar tan sólo los males que evita sin citar al mismo tiempo los males que ocasiona y los bienes de que priva (*Pol.* II, 1263 b 15-29). Las objeciones que suscita contra el comunismo se refieren, unas, a la naturaleza de la sociedad y, otras, a la naturaleza del hombre.

### a) DESDE LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

También para Aristóteles la substancia de lo social consiste en una comunidad o unión de los ciudadanos que se sustenta en la amistad. El hombre busca la sociedad no sólo porque es insuficiente para subvenir a sus propias necesidades, como era el único motivo para Platón, sino impulsado por un sentimiento afectuoso hacia los demás. «La elección de la vida en común está motivada por la amistad» (*Pol.* III, 1280 b 39) y la convivencia es «la obra de la amistad» (*ibid.*, 38). La amistad surge y se consolida entre iguales y semejantes y por individuos así es como se quiere hecho el Estado (*Pol.* IV, 1295 b 13-28). La participación dispar en las riquezas y en las dignidades políticas es causa de sediciones (*Pol.* II, 1266 b 38).

Los elementos, pues, con que ambos definen el hecho ciudadano o político son los mismos. Sin embargo, Aristóteles reprocha a Platón el buscar la homologación con medidas inapropiadas.

Para la clase dirigente, clave de la cohesión estatal, postula Platón el comunismo de mujeres y de hijos a fin de crear vínculos familiares entre ellos. Aristóteles rebate este supuesto con la máquina de calcular en la mano. Es verdad que dos personas que se aman apasionadamente se funden en una sola (*Pol.* II, 1262 b 7-13). Pero esto

no ocurre cuando hay que repartir el amor entre muchos, quienes sólo percibirán una pequeña fracción de ese amor. Si un padre tiene que considerar como hijos suyos a mil muchachos, amará a cada uno de ellos una milésima parte de lo que amaría a un hijo a parte entera. A esto hay que añadir la incertidumbre sobre si es mi propio hijo, lo que también rebaja el amor (*Pol. II*, 1261 b 38; 1262 a 1-6; 1262 b 3-22). Este comunismo conduce más bien a la disolución de todo afecto marital, paternal, filial, etc., que queda diluido como una gota de vino en una tina de agua. Sería más conveniente introducirlo entre las clases bajas, las trabajadoras, para minar su cohesión e impedir que se rebelen (*Pol. II*, 1262 a 40; 1262 b 3).

Para la clase gobernada Platón se conforma con equiparar las riquezas. Es una medida buena, sin duda, pero insuficiente. Los hombres, en efecto, no ambicionan las riquezas únicamente para satisfacer sus necesidades, sino también para satisfacer sus deseos, los cuales van más allá de lo necesario (*Pol. II*, 1267 a 2-7). La naturaleza del deseo es no tener límite. De entrada se conforma uno con dos óbolos, pero pronto apetece más. La maldad humana es un vaso sin fondo. Para afianzar la concordia lo más importante es nivelar los deseos, lo que no se consigue mediante la igualación de las riquezas, sino mediante las leyes, la filosofía, la reforma de costumbres y la educación. Una educación tal que los ricos *no quieran* enriquecerse más y los pobres *no puedan* (*Pol. II*, 1266 b 28-31; 1276 b 1-9).

El fin de la vida en común es asimismo la felicidad. El convivir es un medio para bien-vivir (*Pol. III*, 1280 b 39-40). Propiamente la ciudad la forman sólo aquellos que, por disponer de las bases materiales y espirituales para ello, llevan una vida feliz. La base material es la riqueza suficiente para liberarse del trabajo corporal y poder vacar a la virtud. La base espiritual es el ejercicio o uso de esa virtud, que es en lo que consiste la felicidad (*Pol. III*, 1281 a 2-4; VII, 1328 b 36). En una secuencia discursiva Aristóteles define al hombre por su razón y cifra entonces la virtud suprema y felicidad en la búsqueda y contemplación de la verdad. En otra secuencia lo define como animal político, y es entonces la virtud política la que constituye su máxima perfección. En cualquier caso, para ser virtuoso de una u otra forma se requiere activar el alma, la psique, pues es ella la que genera las virtudes y las usa. Para hacerlo hay que estar exento

de todo trabajo corporal. A este respecto los habitantes se dividen en usuarios del alma y usuarios del cuerpo, en psíquicos y somáticos. Sólo los primeros pueden ser «hacedores de virtudes», esto es, llegar a la contemplación de la verdad o participar en política. Los somáticos (agricultores, artesanos, comerciantes y esclavos), aunque sean ricos, no tienen una psique apta para la virtud o no la ejercitan. No son, pues, capaces de felicidad ni son ciudadanos (*Pol.* III, 1278 a 20; VII, 1329 a 20-22). Son necesarios para la ciudad, que no podría existir sin ellos, pero no son parte de ella (*Pol.* VII, 1328 a 22 ss.; 1329 a 35-39). En la ciudad de Platón —argumenta Aristóteles— la gran mayoría son trabajadores y están excluidos de la vida política —la vida política es la participación en el poder o magistraturas—, por lo que ni son ciudadanos ni felices. El reparto equitativo del poder entre los ciudadanos todos es lo que propiamente postula la ciudad perfecta, y a este «comunismo político» se opone positivamente Platón.

#### b) DESDE LA NATURALEZA DEL HOMBRE

La propiedad privada es más conforme con la naturaleza del hombre, pues le produce una mayor satisfacción y le motiva más para cuidarla y amarla.

El mirar una cosa como propia produce un placer indecible. Ello es debido a que el amor a las cosas que son nuestras es parte del amor que nos tenemos a nosotros mismos. Ahora bien, el amor de sí propio, la filautía, es una inclinación absolutamente natural y legítima. Es el egoísmo o amor propio desordenado lo que es vituperable. El mismo dulce placer se experimenta cuando ayudamos a los amigos, a los huéspedes y a los compañeros con nuestros bienes. Placer que no sería posible si no se posee nada. Además, virtudes tan hermosas como la continencia respecto a la mujer del otro o la liberalidad no podríamos practicarlas en el caso de que las mujeres o los bienes materiales fueran comunes. Tales virtudes exigen una alteridad y si no existe lo mío y lo tuyo no cabe reciprocidad alguna (*Pol.* II, 1263 a 40; 1263 b 14).

De otro lado, «dos son las cosas que hacen al hombre tomar interés por algo y amarlo: lo propio y lo querido» (*Pol.* II, 1262 b 22-

23). De este principio, que es el mismo en que Platón fundamenta el comunismo, deduce Aristóteles la mayor conveniencia de la propiedad privada: es más útil que la común. Al separar claramente los intereses de cada uno, evita las querellas, facilita que cada quien se centre en su tarea específica y logre así mejores resultados (*Pol.* II, 1263 a 27-29). Los hechos actuales —añade— confirman esto. Entre los que hoy gestionan en común una propiedad, aunque son muchos menos que los propietarios particulares, tienen muchos más litigios entre ellos (*Pol.* II, 1263 b 24-27). Y la historia asimismo, pues en el pasado ya se ha descubierto y experimentado todo. Ahora bien, el régimen comunista al estilo de Platón no nos ha sido transmitido, lo que quiere decir que se le encontró desventajoso (*Pol.* II, 1264 a 1-5).

«De lo común se preocupa uno sólo en la medida en que es su interés personal» (*Pol.* II, 1261 b 34-35). De ahí que, cuando son muchos los que están por igual al cuidado de algo, cada uno de ellos se desinteresa, entre otras razones porque piensa que se ocupará el otro. Es lo que ocurre con los criados domésticos que cuantos más son menos hacen (*ibid.*, 32).

Comparando la argumentación platoniana con la aristotélica se aprecia que parten de la misma consideración: el egoísmo es lo que mueve al hombre a interesarse por algo y a amarlo. Platón no deja al ciudadano otra propiedad que la común con la intención de que la mire y ame como la suya propia. Aristóteles discurre de otro modo: al multiplicar los propietarios sobre una misma cosa disminuye proporcionalmente la cualidad de propietario en cada uno de ellos. El egoísmo es menos incentivado y el argumento platoniano deja de funcionar.

Por todo ello —concluye— la posesión en común es un régimen imposible (*Pol.* II, 1263 b 27-29). El régimen apropiado tanto para la ciudad como para el individuo es el de propiedad privada de forma general, completado con *el uso común* de las riquezas poseídas. Esto último significa que la ciudad o los particulares, inclinados a ello por la educación o la virtud, dan de sus bienes propios a los necesitados o a los amigos, de acuerdo con el proverbio de que «las cosas de los amigos son comunes en cuanto a su uso» (*Pol.* II, 1273 a 37-40 y 29-30). Platón aplicaba este proverbio a la propiedad misma, no sólo a su utilización (*Rep.* IV, 424 a).

### 3. EL COMUNISMO DE LA ESTOA Y DEL CRISTIANISMO

La escuela estoica había formulado muy tempranamente el doble principio de que por naturaleza todas las cosas son comunes y los hombres todos iguales. Pero el asunto no pasó a mayores, quedándose en meras habladurías.

Cicerón declara que la naturaleza no hace ninguna cosa privada sino la ocupación, la ley, el pacto, etc. (*Off.* I, 7, 21-22). La naturaleza engendra los bienes para común uso de los hombres hasta que la ley y el derecho los asignan a los particulares. Lo que la ley determina ha de respetarse en lo sucesivo. Esa pertenencia común originaria es la razón de que las posesiones hayan de ponerse al servicio de los demás, incluso de los desconocidos, según lo que dice el proverbio griego: «las cosas de los amigos son comunes». Pero los que andan necesitados son multitud mientras lo que uno tiene suele ser limitado. Por eso hay que poner coto a nuestra generosidad procurando no dar con detrimento propio y guardando lo suficiente para ser liberales con los nuestros (*Off.* I, 16, 51-52). Entre las muchas causas a que atribuye el origen de la sociedad una de ellas sería para proteger la propiedad privada (*Off.* II, 21, 73).

Séneca no se aparta de esta línea si bien adorna sus elocuciones con muy altas y hermosas ocurrencias. El sabio está más a gusto siendo rico, pero no se desmorona si la fortuna le hace pobre; no ama las riquezas, sino que las prefiere; no rehúsa lo que posee, sino que lo señorea, etc. Distingue entre posesión y propiedad, aquella referida a los bienes públicos tanto de la naturaleza (sol, luna...) como de la ciudad. Parece tener en cuenta a Aristóteles cuando afirma que los bienes superiores son poseídos íntegra y no fraccionalmente por cada uno. Así, la paz y la libertad «no se reparten de tal manera que toque a cada uno una pequeña porción, sino que en su totalidad alcanzan a todos los hombres» (*Ep.* 73).

La recepción de esta doctrina por el cristianismo la encontramos ya estereotipada en una fórmula concisa y afortunada que nos transmite San Isidoro de Sevilla: por derecho natural «la posesión de las cosas todas es común y una misma la libertad de todos» (*Etimol.* 5, 4, 1). Santo Tomás interpreta este aforismo a la luz de la doctrina aristotélica. Efectivamente, la naturaleza no dice que este hombre

concreto deba servir a otro o que este campo particular sea la pertenencia de tal persona. La servidumbre y la propiedad se introducen cuando se observa que es más útil y provechoso para ese hombre ser gobernado por otro y que el campo rinde y se le trabaja más pacíficamente cuando tiene un propietario (2-2, 57, 3). La servidumbre y la propiedad han sido introducidas por la *razón* dada su mayor *utilidad* para la vida humana (1-2, 94, 5 ad 3 m). Esa utilidad que la hace más razonable que el comunismo la muestra el régimen de propiedad privada en tres frentes: lo que es propio se trabaja con mayor *solicitud*, mientras lo común se *descuida* fácilmente esperando que otro lo atienda. Al distribuir y fijar las competencias, se gestiona más *ordenadamente* lo que incumbe a cada quien, mientras que si todo compete a todos reinaría la *confusión*. Al contentarse cada uno con lo que es suyo la convivencia humana resulta más *pacífica*, mientras vemos que entre los que poseen algo en común e indistintamente surgen con frecuencia *disensiones* (2-2, 66, 2 c). Otra cosa es el uso de las riquezas. A este propósito son comunes, es decir, han de ponerse con facilidad al servicio de los otros si están necesitados (ibid.). Esta función social de la propiedad se sistematizó en la tradición cristiana en la figura de la limosna. Lo que sobraba a los ricos era propiedad de los pobres y estaban obligados a restituirselo. Nada, pues, que tenga que ver con una base real y objetiva que garantizara un reparto institucional y efectivo de los bienes.

#### 4. LA POSICION DE MORO

Lo mismo que a propósito del poder la argumentación de Moro con respecto a la propiedad se articula en dos momentos, el de la experiencia y el de la teoría.

Desde el punto de vista de la experiencia es obvio que la mayor rentabilidad de la propiedad privada es pura fábula. La diligencia, orden y paz que se le atribuyen no se ve por ninguna parte, antes se contempla todo lo contrario. El libro I de *Utopía* y la perorata final del II constituyen un prontuario de hechos que arrojan una evidencia masiva sobre la negligencia, desorden y reyertas que produce la propiedad privada. Los nobles, los abades, la caterva innumerable

de criados, sacerdotes y religiosos que consumen su vida en la ociosidad y el despilfarro sin producir a cambio nada para la sociedad, no son prueba ninguna de esa mayor solicitud que se pregona. La multiplicación de las leyes hasta el infinito a fin de discernir, sin conseguirlo nunca, lo propio de lo ajeno pues nadie sabe lo que es suyo o, más bien, todos creen que es suyo lo de los otros, «como lo demuestran esos infinitos pleitos tan frecuentes como interminables» (p. 102), tampoco arguye nada a favor del orden y la paz que se prometen. Por lo que se refiere al uso común o función social de la propiedad privada basta ver el acaparamiento que los ricos hacen de todos los bienes y privilegios mientras los agricultores, los artesanos y demás obreros, sin cuyo trabajo no podría la república durar ni un año, llevan una vida peor que las bestias de carga sin que se atienda a su educación, a su salud, a su vejez y ni siquiera a sus necesidades diarias.

Desde el punto de vista teórico el contencioso entre comunismo y propiedad privada es para Moro un caso comprendido por las categorías de lo honesto y de lo útil (*honestas-utilitas*), que debe resolverse, por tanto, a favor de lo honesto. Lo moral no ha de sacrificarse a lo expeditivo. Si la comunidad de bienes es el postulado primero de la razón natural, ése es el régimen que ha de adoptarse e imponerse en la sociedad humana. Son las costumbres las que han de plegarse a la norma y no la norma a las costumbres (pp. 101 y 172). Admitir que los mandamientos naturales —mandamientos divinos los llama Moro— se pueden quebrantar si de ello se sigue algún provecho equivale a sancionar la arbitrariedad absoluta. La ley positiva podría entonces convertir en justa cualquier medida, incluso la más contraria al derecho natural, con sólo argumentar sus ventajas (p. 87).

### III

#### LA MEJOR REPUBLICA: UTOPIA

La filosofía política tradicional descartaba la democracia y el comunismo aduciendo sus malos efectos, efectos que sólo existían en

la cabeza de sus filósofos, pues no se tenía experiencia de ellos. Moro se permite la audacia de imaginarse una sociedad democrática y comunista en la que los resultados son excelentes. Estos son sólo pensados, pero pensadas son también, vista la experiencia, las ventajas atribuidas al poder y a la propiedad privada. La república perfecta ideada por Moro es una en la que se guardan los dos principios fundamentales de la sociedad, el que se refiere al amor y el que se refiere a la vida buena. El colectivismo no es, pues, el fundamento del Estado ideal, sino algo que se sigue naturalmente de ese fundamento. Por lo que mira al bien, fin de la vida social, se dividía tradicionalmente en bien honesto o virtuoso, bien útil y bien deleitable. Lo peculiar de la exposición de Moro es el gran relieve que da a este último, olvidado por la tradición política. De hecho lo convierte en el argumento clave para postular una sociedad igualitaria.

## 1. EL AMOR SOCIAL

Lo mismo que Platón y Aristóteles, Moro cifra en la amistad la esencia de la vida comunitaria. La amistad platónica es al principio un sentimiento personal, pero va perdiendo ese carácter paulatinamente. El comunismo es imprescindible para la clase dirigente a fin de que sus decisiones no puedan estar motivadas por intereses particulares. Esta clase tiene el monopolio del poder. A la clase de los trabajadores, que carece de autoridad política, se le consiente la propiedad privada, pues las discordias que pueda provocar no son una amenaza seria para la unidad del Estado. Al final, pues, lo único que interesa a Platón es encontrar un equilibrio que impida las agresiones entre los conciudadanos sin importarle poco ni mucho que se amen o no. Aristóteles mantiene el carácter emocional de la amistad, pero la reduce al ámbito de los ricos y gobernantes. La masa de los trabajadores está excluida y no alcanza tan siquiera la categoría de ciudadanos.

Moro es consecuente con el principio establecido de que la vida comunitaria tiene como base el amor. La perspectiva cristiana en que se mueve le permite inspirarse en el modelo de comunidad fundada por Jesús: un grupo que lo pone todo en común, en que nadie quie-

re mandar sino servir, y que se ama. La naturaleza del amor hace que los amantes se tengan por iguales y que consideren comunes sus bienes. La democracia y el comunismo no son medidas positivas en orden a asegurar esa amistad o amor mutuo sino su consecuencia espontánea y necesaria. No son tampoco una justa distribución del poder y las riquezas, al modo en que lo entendemos hoy día, sino una común participación, simultánea e indivisa. El vínculo que une a los amantes genera solicitud y compromiso, no un reparto equitativo. La mejor república no es donde nadie está por encima de otros, sino donde positivamente todos están unidos; no es donde nadie tiene más que otros, sino donde todos lo comparten todo. Esta república es en realidad una familia, y así la llama Moro en una ocasión (p. 126).

## 2. EL PLACER

El tema del placer lo habían tomado los humanistas del Renacimiento como de tratamiento obligado. El descrédito en que lo había colocado el cristianismo constituía para ellos un reto difícil pero estimulante para discurrir sobre los aspectos positivos de la vida sensual y placentera. En este sentido no es extraño que Moro le de una amplia cabida en su *Utopía*. Lo extraño es que de a este bien, siempre malquisto y malmirado en los círculos ortodoxos, una importancia tan grande para concluir que el reparto de los bienes sociales ha de ser justo y ha de alcanzar a todos.

Las razones que da para reclamar la rectitud moral del hedonismo y su congruencia con la perfección humana son las mismas de Lorenzo Valla<sup>26</sup>, el pensador renacentista que primero desarrolla esta cuestión con rigor lógico y sistemático. Si la gloria del cielo, dice Moro, se define como el máximo de los placeres, hay que admitir que éstos son buenos y, por consiguiente, legítimo el desearlos y procurarlos en esta tierra. Además, la vida perfecta estriba en la virtud, cuyo objeto o es el deleite o lo produce. Por fin, la naturaleza, que

<sup>26</sup> Cf. Emilio García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Cincel, Madrid 1987, pp. 83-87.

debe ser la guía de nuestra conducta, busca en todo la delectación y huye del dolor. Sería una ingratitud y una pedantería oponerse a su inclinación (pp. 132-141).

Esta felicidad, había dicho en otro lugar, ha de ser propia del individuo, inmanente a él, pues considerar que un sujeto empobrecido y avasallado lleva una vida regalada sólo porque su república es próspera, es cosa excusada (p. 102). Asimismo, esta felicidad ha de ser compartida por todos los ciudadanos. Platón se olvida de esto cuando espeta a sus lectores que lo que él pretende es un Estado perfecto, no unos hombres dichosos (*Rep. IV, 420 b*) y lo mismo hace Aristóteles cuando reduce el cumplimiento de los objetivos sociales a un solo grupito de los asociados. Para Moro esta parcialidad es fruto de la violencia o el engaño. En un contexto que recuerda el propuesto por John Rawls para fundamentar y asegurar la justicia social, nuestro autor afirma que las leyes promulgadas por «un buen príncipe» o por consenso del pueblo «no oprimido por la tiranía ni engañado» (p. 134) se han de cumplir siempre. Quiere decir que si no se aplican con respecto a algunos miembros de la comunidad se está faltando a lo convenido en el momento de constituir la sociedad, a saber, la búsqueda y consecución de una vida buena para todos. Una vez más Moro es coherente con su moral de los principios, pero añade todavía otra aclaración: la desigualdad es consecuencia de un acto violento o del embuste.

Después de haber establecido este derecho a la felicidad personal entendida como hedonismo, Moro entiende el justo reparto de los bienes de esta vida como el justo reparto del *material del placer* (p. 134). La filosofía tradicional se había centrado en el bien honesto y en el útil como criterio para la justicia social obteniendo resultados absolutamente esperpénticos como vemos en el discurso de Santo Tomás que aprueba la servidumbre como razonable y útil en nombre del bien común. Y es que la virtud se puede practicar en la pobreza y la esclavitud, y la renuncia propia y el sacrificio pueden resultar muy ventajosos para los demás. En este sentido, tales bienes, como fines de la sociedad, se muestran fácilmente manipulables. El placer personal, en cambio, no es susceptible de una manipulación tan extrema, es casi insobornable, pues apenas si hay un hombre que viviendo en la miseria y la esclavitud contra su voluntad pueda sen-

tirse feliz. En todo caso Moro utiliza este criterio para darnos la razón de las instituciones y costumbres de los utopienses. *Utopía*, la sociedad que nos describe en el libro II, está orientada hacia el placer, un placer, por supuesto, que respeta el bien honesto y el bien útil. En todas las comidas, por ejemplo, hay dulces, música y perfumes, pues «no consideran prohibido ningún género de placer del que no se siga ningún inconveniente» (p. 125). Encarecen la belleza, la fuerza y la agilidad corporales y persiguen todos aquellos goces que se perciben por los oídos, los ojos y las narices como una especie de condimentos de la vida (p. 140). Los prometidos tienen la oportunidad de examinarse desnudos antes de formalizar el matrimonio por si hay alguna deformidad corporal que les disguste, ya que las «dotes del cuerpo aportan un complemento no escaso a las virtudes del espíritu» (p. 145) y un cuerpo perfecto o feo puede ser causa de placer o de asco para toda la vida. Admiten incluso el divorcio cuando una pareja no armoniza bien y espera cada uno de ellos «vivir más dichosamente» con otro (p. 146). Aprueban la eutanasia en orden a liberar al enfermo incurable de sus sufrimientos (p. 144). Finalmente, las dos grandes instituciones de Utopía, el trabajo y el estudio universales, tienen por objeto liberar al hombre de la servidumbre corporal y procurarle tiempo para el cultivo del espíritu, «pues en esto piensan que estriba la felicidad de la vida» (p. 120). En Utopía hay unos religiosos que prescinden de todo contento y buscan la mortificación; los utopienses los tienen por santos, les admiran y les respetan porque atribuyen ese comportamiento a sus creencias religiosas, pero si obraran así apoyándose en la razón, se reirían de ellos (p. 165). Estas citas, a las que se podría añadir otras, forman parte de un contexto general en este libro II en el que el placer aparece como un ingrediente a título completo de la vida buena y, por tanto, como un fin irrenunciable de la república perfecta.

## CONCLUSION

La *Utopía* de Moro se puede contemplar como un caso de aplicación de la ética de los principios al ámbito social. En el libro I denuncia las consecuencias que se derivan de preterir esos princi-

pios en favor de una pretendida mayor utilidad. En el libro II nos describe un modelo de Estado construido fielmente sobre sus normas primeras, la amistad y la vida buena. En esta última incluye el bien deleitable, habitualmente descuidado por la literatura política, y le otorga una especial relevancia, quizá para resarcirle de ese descuido, pero sigue siendo un caso de coherencia con los principios, pues el placer, junto con la virtud y los beneficios, es un acompañante natural de la vida buena, el objetivo último y la norma primera de la convivencia y de la organización sociales.

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ  
Instituto Superior de Filosofía  
(Valladolid)