

EL DERECHO EN *UTOPIA*: UNA INTERPRETACIÓN MODERADA DEL IDEAL SOCIAL DE TOMÁS MORO*

Law in Utopia: A Moderate Interpretation of Thomas More's Social Ideal

LUCAS E. MISSERI** ***

Fecha de recepción: 29/06/2020
Fecha de aceptación: 18/08/2020

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN 0008-7750 núm. 55 (2021), 461-486
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15559>

RESUMEN Utopía y Derecho son conceptualmente compatibles. Para mostrarlo se hace un estudio del lugar que ocupa el Derecho en el autor utópico por antonomasia: Tomás Moro. Se abordan tres aspectos clave de su obra: Primero, se describe el lugar de *Utopía* en el marco de su vida y pensamiento, resaltando sus tensiones. Segundo, se analiza el libro I de *Utopía* en el cual se detallan algunas condiciones básicas de justicia y del rol de los intelectuales en su defensa. Tercero, se analizan las instituciones jurídicas y políticas del libro II destacando sus limitaciones. En conclusión, se defiende una interpretación moderada de *Utopía* en la cual Moro emplea su obra como una crítica social, sin que eso implique que él suscribiese todas esas ideas como un proyecto político concreto. *Utopía* es interpretada como un experimento mental destinado a ejercer la crítica del presente, en el cual el Derecho juega un rol insoslayable.

Palabras clave: Utopía, Derecho y literatura, Justicia, Humanismo, Catolicismo, Bomba de intuición.

ABSTRACT Utopia and law are conceptually compatible. To show this, a study is made of the place that law occupies in the works of the utopian author *par excellence*: Thomas More. Three key aspects of his work are addressed: First, the place of *Utopia* is described within the framework of his life and thought, highlighting its tensions. Second, Book I of *Utopia* is analysed, in which some guidelines of a theory of justice and the role of intellectuals in their defence are detailed. Third, the legal and political institutions of Book II are analysed, highlighting

* Para citar/citation: Misseri, L. E. (2021). El Derecho en *Utopía*: Una interpretación moderada del ideal social de Tomás Moro. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 461-486.

** Universidad de Alicante. Departamento de Filosofía del Derecho y Derecho Internacional Privado, Facultad de Derecho, Universidad de Alicante (España). Email: lucas.misseri@ua.es. Número ORCID: 0000-0002-8149-190X.

*** Agradezco a Anna Bugajska, Santiago Truccone, Ramiro Moyano, Manuel Atienza y a los evaluadores de la revista por sus valiosos comentarios que me permitieron mejorar este texto.

their limitations. In conclusion, a moderate interpretation of *Utopia* is defended in which More uses his work as a social critique, without implying he held all the ideas in it as a concrete political project. *Utopia* is interpreted as a mental experiment aimed at exercising criticism of the present, in which law plays an unavoidable role.

Keywords: Utopia, Law and Literature, Justice, Humanism, Catholicism, Intuition Pump.

1. INTRODUCCIÓN: DERECHO Y UTOPIA

El Derecho y la utopía pueden aparecer *prima facie* como términos contradictorios¹, dado que desde la obra del sociólogo Karl Mannheim (1966 [1929]) se tiende a pensar la utopía como una mentalidad enfocada en transformar el *statu quo*, mientras que el Derecho tendería a estar asociado a ciertos ideales de estabilidad como la certeza y la seguridad jurídica, que lo encuadran como un fenómeno más conservador o, en términos de Mannheim, con la ideología. No obstante, esta dicotomía de la sociología del conocimiento comienza a ser cada vez más cuestionada dentro de los estudios de la utopía (Cerutti Guldberg, 1989; Ramiro Avilés, 2005; Forte, 2020)². Por un lado, esto se debe a que no todas las utopías necesariamente proponen cambios transformadores del *statu quo*, sino que puede hablarse de elementos conservadores en ellas y hasta de elementos reaccionarios que permiten hablar de “utopías conservadoras” (Mannheim, 1966 [1929]; Ramos Vera, 2018) o incluso de “retrotopías” (Bauman, 2017). Por otro lado, dentro de la filosofía del Derecho, autores como Elías Díaz, en gran parte de su obra, y Atienza (2017, cap. X) han subrayado el rol del Derecho como una herramienta de transformación social y no sólo de conservación o ideológica.

En este contexto, que va más allá de la dicotomía utopía-ideología, proliferan estudios que procuran dar cuenta de qué tipo de vínculo existe

-
1. Autores como Guido Fassò dan cuenta de la interpretación dicotómica en pasajes como el siguiente: “Las utopías responden siempre a una instancia ética que intentan transferir al plano político, configurando una comunidad humana perfecta, en la que se realiza el Bien, y no deben, por tanto, toparse con la constricción y la rigidez formal, que son propias del Derecho. Precisamente porque están «en la imaginación de alguno», y no en la historia, en la que la sociedad expresa siempre de alguna forma una organización jurídica, las utopías, comenzando por ésta de Platón [*República*], pasan por alto las leyes.” (Fassò, 1982, p. 53).
 2. Si se incluye a los derechos humanos esto es aún más notorio en trabajos como los de Rawls (1999), Alcantarilla Hidalgo (2009), Habermas (2010) o Samuel Moyn (2015) quienes se refieren a la perspectiva liberal de los derechos humanos como utopía real o como ideal utópico, ya sea en el derecho interno como en el internacional.

entre el concepto de utopía y el de Derecho, conceptos que como se sostiene en este trabajo, son sólo aparentemente contradictorios. Dichos estudios ponen de manifiesto, por un lado, la función ambivalente del Derecho en las utopías (Ramiro Avilés, 2006) y, por otro, se hallan los estudios de tipo histórico que rastrean cómo el Derecho aparece en algunas utopías concretas como se hará aquí con la de Tomás Moro. Si se entiende, en rasgos generales, la utopía como un tipo particular de sociedad ideal que busca servir de crítica de una sociedad real y al Derecho como una técnica de ordenación social, se ve que no necesariamente son conceptos incompatibles. Pero, es cierto que hubo y hay sociedades ideales que no solo no hacen uso de las instituciones del Derecho, sino que son hostiles a él³. Al mismo tiempo, puede reconocerse que hay técnicas de ordenación social que no sólo están lejos de los ideales de sociedad, sino que incluso están por debajo del umbral de lo aceptable de acuerdo a un mínimo de razonabilidad. Una forma de salvar estos problemas está en reservar el término “utopía” —“utopías positivas” o “eutopías”— para las sociedades imaginarias e ideales⁴ y dejar el de “distopía”⁵ —“utopías negativas” (Trousson, 1995, p. 319) o “disutopías” (Muguerza, 1986)— para aquellas que representan una sociedad imaginaria por debajo del ideal del autor y de su contexto sociohistórico. Aquí interesa el rol del Derecho en la utopía de Moro, la cual se defenderá que pese a ser una sociedad ideal subóptima tanto para el autor como para nosotros, cuenta con ciertas condiciones básicas de justicia que permiten considerarla como progresiva con respecto a su contexto.

El concepto de utopía tiene muchas acepciones que pueden ser interpretadas como dimensiones de la somera definición ofrecida más arriba: puede ser una teoría de un ideal de sociedad, una descripción ficcional de cómo sería ese ideal si estuviese en funcionamiento y, por último, un intento concreto de plasmar ese ideal en una comunidad específica. A esto se le suele llamar respectivamente “utopía teórica”, “utopía literaria” y “uto-

-
3. Dice Atienza: “...tanto las utopías (desde Platón a Marx) como las antiutopías (como las de Huxley o las de Orwell en el siglo xx) coinciden en ofrecernos modelos de sociedad en los que no hay propiamente lugar ni para el Derecho ni para los juristas” (2001, p. 31).
 4. En este texto compartimos la visión de Davis (1985) de que no toda sociedad ideal es una utopía, sino aquella que respeta algunos presupuestos de la razón: primero, que las necesidades son ilimitadas pero los recursos limitados y, segundo, que las soluciones a los problemas sociales deben venir del ser humano y no de poderes sobrenaturales o de seres más que humanos.
 5. El Derecho juega un rol relevante también en varias distopías literarias como por ejemplo *El talón de hierro* de Jack London o *Nosotros* de Zamyatin. Para un estudio pormenorizado sobre la distopía, véase Claeys (2017), y para un estudio reciente sobre el rol del Derecho en las distopías, véase (Camatta Moreira y Francisco de Paula, 2020).

pía comunitaria”, aunque también se las denomina teoría social utópica, género utópico y comunidad utópica o intencional⁶. Un modo simple de mostrar cómo aparece el Derecho en la utopía es apelar a uno de los enfoques preferidos por el movimiento Derecho y literatura, puntualmente el que François Ost (2017) llama “el derecho en la literatura”. Pero, como aquí se sostiene que las tres dimensiones están fuertemente relacionadas, se pretende hacer también un análisis conceptual de la utopía teórica y sus implicaciones en los intentos prácticos de realización en comunidades concretas. Es en este sentido en el que la *Utopía* de Moro tiene varias ventajas: primero, es un caso claro de utopía, si bien hay controversia sobre qué cosa sea una utopía pocos especialistas discutirían que el texto que dio nombre a las demás lo sea. Segundo, la riqueza de interpretaciones y la inclusión de las ideas de Moro en el género filosófico de las “repúblicas ideales” permite analizar su obra, no sólo como una ficción literaria, sino también como una concepción filosófico-política en torno al problema del Estado óptimo desde un punto de vista laico⁷. Y tercero, el impacto práctico de *Utopía*, aunque aquí no se aborde, es una línea de investigación muy fructífera, especialmente por la influencia de Moro en el pensamiento y accionar de Vasco de Quiroga⁸.

Con la finalidad de mostrar el rol que juega el Derecho en la utopía de Moro, se ha dividido el presente artículo en tres secciones. Primero, una sección histórico-biográfica que sitúa a la obra moreana en el contexto de su vida y su época, que da cuenta de los desafíos interpretativos que esta obra supone para dar una visión consistente entre vida y obra, entre ortodoxia cristiana y heterodoxia utópica, entre el Moro mártir cristiano y el Moro pensador humanista. Segundo, se expone la teoría de la justicia de Moro que sustenta toda su utopía interpretada en un proceso argumental de dos pasos: primero, un diagnóstico crítico de su época, en especial de

-
6. Sobre esta distinción tripartita, véanse los trabajos de Sargent (1994) y Braga (2018). Mientras que Jameson (2009, pp. 16-18) dice seguir a Bloch en una división dual constituida por múltiples subcategorías que comienzan a partir de la distinción entre utopía como programa y utopía como impulso. Para un acercamiento a la perspectiva blochiana de la utopía, véase Bloch (2017 [1980]), aunque aquí se eluden algunas distinciones de este filósofo alemán por ofrecer una conceptualización de la utopía extremadamente vaga.
 7. Para Skinner no caben dudas de que el tema de *Utopía* es el “*best state of a commonwealth*” (1987, p. 123). Aquí se aclara que Moro habla de un Estado óptimo “laico”, porque para él el mejor Estado es aquel que abraza el catolicismo.
 8. El ejemplo más notorio de intento de aplicación de las ideas de Moro fue el del obispo español Vasco de Quiroga en México quien, en el mismo siglo XVI, no sólo ideó hospitales-pueblo inspirados en *Utopía* sino que llegó a hacer una traducción parcial del texto de Moro. Sobre el tema, véase Zavala (1965) y Martínez Baracs (2018).

las instituciones políticas y jurídicas inglesas, y, luego, una propuesta de superación de las limitaciones y defectos de esa sociedad inglesa a partir de la descripción de las condiciones básicas de justicia en un Estado ideal fictivo. Tercero, en la última sección se describen las particularidades de las instituciones jurídicas utópicas propuestas por Moro en su ficción y las limitaciones y críticas que le han hecho sus contemporáneos y que, salvando cierto anacronismo, se le pueden hacer actualmente. El objetivo primario de este escrito es ofrecer un caso claro del rol del Derecho en una utopía, pero el objetivo mayor al que se busca contribuir con este trabajo es a la expansión de los estudios del vínculo tanto histórico como conceptual que han tenido y tienen el Derecho y la utopía.

2. *UTOPIA* DE MORO: PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN E IMPACTO CULTURAL DE SU PUBLICACIÓN

¿Qué es esa Utopía? ¿Un sueño de filósofo platónico? ¿Una sociedad evangélica a imagen y semejanza de las comunidades cristianas primitivas? ¿Una sátira de la política inglesa contemporánea? ¿Un nexo entre el comunismo aristocrático de Platón y el comunismo moderno? (Trousson, 1995 [1979], p. 90)

Como suele ocurrir con los grandes genios de la historia de las ideas, Tomás Moro [Thomas More] es un personaje difícil de definir. Este inglés, nacido en Londres en 1478⁹ y decapitado en la misma ciudad en 1535 por orden del rey Enrique VIII, fue hijo del abogado y juez John More. Seguramente por ello el joven Tomás estudió Derecho en Oxford y en los prestigiosos New Inn y Lincoln's Inn¹⁰ yendo profesionalmente más lejos que su padre al alcanzar el puesto de Lord Canciller. Asimismo Moro dio clases de Derecho en Furnivall's Inn, por lo cual es evidente que no le faltaban conocimientos jurídicos, tanto desde el punto de vista del operador jurídico como del teórico del Derecho¹¹. En sus diversos roles políticos Moro estuvo

9. Los datos biográficos están tomados de Ackroyd (1999), Greene y Dolan (More 1967) y Hermida del Llano (2017). Si bien hoy prevalece la fecha del 7 de febrero de 1478, Ackroyd subraya que realmente es incierto y que las fechas han ido alternándose entre 1477 y 1478.

10. Los *Inns of Court* son prestigiosas asociaciones profesionales de abogados en Gran Bretaña. Todos los abogados litigantes (*barristers*) deben pertenecer a estas asociaciones.

11. Castán Vázquez, pese a tener conocimiento de los estudios y roles jurídicos jugados por Moro, es reticente a considerarlo jurista: "No fue Moro un jurista profesional en el sentido que hoy damos a ese término" (1991, p. 33). Sus razones se basan en que considera que su

al servicio de Enrique VIII, entre sus funciones participó en una embajada comercial a los Países Bajos, donde inició la escritura del célebre *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (Librillo verdaderamente áureo no menos saludable que festivo sobre el óptimo Estado de la República y de la nueva isla Utopía). En este título se ve cómo se enlaza la reflexión moreana con el tópico de la *politeia* ideal trazable entre los griegos a las obras de Platón, Zenón de Citio y entre los romanos a Cicerón. La formación humanista de Moro asegura el conocimiento de este género, además de las referencias explícitas a Platón en la obra.

Utopía probablemente sea el punto más alto de su formación humanística. Moro fue desde joven lector de los clásicos, traductor de Luciano de Samósata y de una biografía de Giovanni Pico della Mirandola, además de autor en su juventud de algunos poemas de inspiración clásica. Su amistad con humanistas como Juan Luis Vives¹², Guillermo Budé y principalmente Erasmo de Rotterdam motivó la escritura de *Utopía*¹³. Este *libellus* debía ser un *Elogio de la Sabiduría*, réplica al *Elogio de la locura* que Erasmo le había dedicado¹⁴. A esta arista de Moro como escritor humanista se pueden sumar sus *Epigramas*, su traducción y comentario del *Tiranicida* de Luciano y su *Historia del rey Ricardo III* en los que ofrece una visión crítica de la tiranía que se reproduce en el libro I de *Utopía*.

Por último, a su faceta de jurista y político, y de escritor y traductor humanista, se suma que Moro fue un piadoso católico, que consideró tomar los hábitos de los monjes cartujos, que disputó sobre la traducción de la Biblia al inglés en 1533 en *The Confutation of Tyndale's Answer*, su obra más extensa, que persiguió duramente a los cristianos heterodoxos llegando a defender su quema en la hoguera y que se negó a aceptar el Acta de Supremacía que ponía en conflicto el poder papal con el temporal del

labor fue más moral y cristiana que teórica y humanística pero, como se intentará defender en las siguientes secciones, esta postura no parece justificada, aunque es comprensible por la complejidad de la personalidad de Moro.

12. Sobre la amistad entre T. Moro y J. L. Vives, véase E. García Hernán (2016); sobre Moro y Erasmo: H. Yoran (2005) y M. A. Granada (2017).
13. Hay dos obras de Erasmo que son comparadas con *Utopía* para comprender el influjo y la afinidad con el pensamiento de Moro. La primera de ellas es el comentario a *amicorum communia omnia* en la edición de 1515 de los *Adagios* (cf. Olin, 1989) y la segunda es la *Institutio Principis Christiani* de 1516. En ambas se sostiene que la sabiduría práctica grecorromana debe ser dirigida por los principios éticos cristianos (Yoran, 2010, p. 95).
14. Sobre esta interpretación, véase Prévost (1978), aceptada, entre otros, por Granada (2017) y Braga (2018).

rey Enrique VIII¹⁵. Esto último, es decir su negación al juramento que daba al monarca inglés poderes eclesiásticos, sumado a su rechazo del Acta de Sucesión, condujeron a su martirio¹⁶. Pero aún en su período previo a la ejecución de la condena, recluido en la Torre de Londres, Moro tuvo tiempo de escribir el *Diálogo entre el consuelo y la tribulación* y comenzar el libro *De Tristitia Christi* que dejó inacabado (cf. Ackroyd, 1999, cap. XXX).

Esta complejidad de Moro como personaje histórico hace que las interpretaciones de su obra sean múltiples, incluso desde puntos ideológicos muy extremos. La iglesia católica lo canonizó cuatro siglos después de su decapitación, en 1935, mientras que pensadores socialistas de todos los tiempos han visto en las ideas de *Utopía* la defensa de principios básicos del socialismo y, por tanto, han considerado a su obra un hito, por el avance que supuso con respecto a su época (Kautsky, 1929 [1888]). Se podría sostener que esa diversidad de interpretaciones se podría solucionar si se quitase relevancia al libro *Utopía* del resto del corpus moreano y se lo tomase meramente como una obra menor, de carácter lúdico. Recuérdese que Moro la llama *libellus*. Esto podría verse reforzado al acentuar el carácter satírico de la obra, por ejemplo, los nombres en la ficción dan una pauta del tono humorístico de ella: *Utopía* significaría “no lugar”¹⁷; sus alcaldes Ademos, “sin pueblo”; su río Anhidro, “sin agua”; su capital Amaurota, “nebulosa”; su protagonista el portugués Rafael Hitlodeo, “aquél que dice galimatías”. Pero aun así el impacto de las lecturas de *Utopía* obliga a tener en cuenta otras interpretaciones que no le resten importancia. El *libellus* fue un éxito editorial en toda Europa. A medida que se iba publicando y traduciendo, varios pensadores comenzaron a ofrecer al público sus propias descripciones de los Estados que ellos imaginaban como ideales, imitando a Moro en su forma y dando vida a todo un género literario. Se pueden mencionar ejemplos tempranos como los de J. E. von Günzburg y su *Wolfaria* de 1521, *El*

-
15. “En 1531 se produce una ruptura formal de Enrique VIII con la Iglesia de Roma mediante el “Acta de Supremacía”. Primero, se designa al rey única cabeza de la Iglesia en Inglaterra, “dentro de los límites de la ley divina”; pero en 1533 se le nombra “Cabeza de la Iglesia de Inglaterra”, eliminándose la anterior restricción de la ley divina (*as far as the law of Christ allows*). El 11 de julio de 1533 Enrique VIII sería excomulgado de Roma” (Hermida del Llano 2017, p. 266).
 16. Para una revisión del proceso por alta traición a Moro desde su rechazo al juramento de adhesión a la ley, véase H. Corral Talciani (2010).
 17. Si bien esta es la interpretación estándar del término, como observaron varios autores (Kristeller, 1980), la partícula negativa *u-* es atípica en griego, lo más apropiado hubiese sido denominarla “atopía”. Esto lleva a otros autores a tener en cuenta otro neologismo que Moro emplea en la misma obra “eutopía” (el buen lugar) y decir que utopía es el buen lugar, eu-topía, que no es este lugar, ou-topía (Vieira, 2010).

mundo loco y cuerdo de A. F. Doni de 1552 o la *Ciudad Feliz* de F. Patrizi de 1553¹⁸. Pero en ninguna de esas tempranas obras el Derecho tiene la relevancia que tiene en *Utopía* y el problema de la justicia es secundario en relación con los de la piedad religiosa o la felicidad mundana. Por lo cual puede afirmarse que si en los utopistas prácticos como Vasco de Quiroga primó el espíritu de búsqueda de justicia social de *Utopía* en los utopistas literarios primaron más bien los aspectos formales de *Utopía* (descripción de territorio imaginario con costumbres alternativas con finalidad satírica y crítica) que el contenido temático moreano.

Skinner (1987, pp. 123-124) diferencia dos tipos de interpretaciones de *Utopía*. Por un lado, las que ven en ella una sociedad ideal y las que no consideran que haya una postura clara al respecto. Dentro del primer grupo, se pueden hacer algunas distinciones siguiendo a Avineri¹⁹. Primero, estarían aquellos que, como Erasmo y Busleiden, ven en *Utopía* una sociedad ideal para Moro y que Avineri llama interpretación “tradicional”. Segundo, la interpretación “socialista” de ese ideal como la de pensadores socialistas como K. Kautsky. Y, tercero, una interpretación “neocatólica” de autores como R. W. Chambers (1992 [1953]), que ven en *Utopía* una sociedad ideal subóptima, porque ésta carece de revelación divina.

Por otro lado, Skinner reconocía aquellas interpretaciones más recientes que consideran que el texto tiene demasiadas ambigüedades como para establecer una postura clara al respecto. Se puede afinar esta segunda distinción identificando: Primero, interpretaciones que ponen el foco en los aspectos artístico-formales y la influencia de los demás humanistas, lo que dificulta la adscripción a Moro de las distintas ideas que aparecen en *Utopía*. Podría denominarse a esta interpretación “polifónica” y citar como ejemplo la lectura que hace A. Blaim (1982). Y, segundo, la interpretación de la “psique en conflicto” que ve un conflicto interno en el propio pensamiento de Moro, el cual responde a una tensión interna entre sus creencias católicas y su formación humanista, basada sobre todo en la filosofía pagana de las escuelas helenísticas: principalmente entre el epicureísmo y el estoicismo y, según Skinner, entre el humanismo platonista y entre el ciceroniano o “cívico”²⁰. Un ejemplo de este enfoque podría ser el de G. R. Elton (1980),

18. Sobre las imitaciones tempranas véase la compilación de ciudades ideales del siglo XVI de Moreno Chumillas (1991) y de Donato (2019).

19. Avineri (1962) distingue cinco enfoques: 1) el tradicional, 2) el socialista, 3) el alemán “del poder”, que ve en Moro los antecedentes del imperialismo británico; 4) el neocatólico; y 5) el suyo, que subraya los aspectos totalitarios de toda utopía.

20. Sobre el influjo del epicureísmo en la obra de Moro la principal referencia es la obra de E. S. Surtz (1949). Sin embargo, Skinner (1987, p. 132) lee este conflicto como el del huma-

quien al analizar el corpus bibliográfico moreano considera que hay tres “Moros”: el de *Utopía*, el de *The Confutation of Tyndale’s Answer* y el del *Diálogo del consuelo y la tribulación*. Mientras que hay quienes ven esas tensiones internas de la psique moreana dentro de la misma obra de *Utopía* (Greenblatt en Yoran, 2005, p. 15).

Frente a estos dos grandes grupos de interpretaciones identificados por Skinner, aquí se defiende una interpretación moderada entre esos dos extremos. Por un lado, se comparte con las interpretaciones que subrayan la dificultad de identificar el ideal moreano que la forma de diálogo, el desdoblamiento de Moro en Morus y Hitlodeo además del significado griego de algunos nombres generan dificultades de interpretación. Por otro lado, se niega que lo anterior sea óbice para reconocer que en *Utopía* hay una temática clara y una respuesta concreta, aunque con limitaciones, al problema de la justicia social. Según esta interpretación *Utopía* no es el Estado perfecto para Moro —porque le falta el cristianismo²¹—, pero es un Estado óptimo laico que tiene varias mejoras con respecto a la situación de la Inglaterra de principios del siglo XVI y, por tanto, si bien hay que matizar la atribución de las críticas de Moro-*Hythlodæus*, éstas no son meramente juegos de lenguaje, sino un esbozo de teoría posible para criticar el estado de cosas social de su época compatible con varias de las ideas de sus amigos humanistas²². La descripción de las condiciones básicas de justicia para una sociedad ideal, aunque no perfecta, supone un experimento mental destinado a llamar la atención sobre aspectos deficitarios de la sociedad en la que vive Moro. En términos de Dennett (2015), podría decirse que es una “bomba de intuición”, es decir, es un escenario posible destinado a generar intuiciones en el lector en torno a la justicia, a la ordenación de un Estado y al rol de los intelectuales. Pero no se trata de una mera fantasía, sino que dicho experimento se limita a ciertas reglas de verosimilitud como ocurren en muchos contextos de filosofía práctica. En Moro esos criterios se manifiestan como condiciones básicas de justicia derivadas de la razón

nismo platonista defendido por Hitlodeo y un humanismo ciceroniano defendido por Morus.

21. El no cristianismo de los utopianos de Moro es relativo. Al parecer, el protagonista del relato habría introducido el cristianismo en *Utopía* por medio del sacramento del bautismo y algunos neófitos demostraban cierto celo cuando Hitlodeo abandonó la isla. Sin embargo, *Utopía* sigue siendo en su mayor parte un Estado pagano. Este tipo de conversión sin todos los sacramentos y la defensa de prácticas como la eutanasia llevan a algunos autores a cuestionar la ortodoxia cristiana de Moro (Peters, 1971).
22. La preocupación social de los humanistas del círculo de Erasmo al que pertenecía Moro se plasma en obras como *De Subventione Pauperum (Tratado del Socorro de los pobres)* de J. L. Vives, de 1526.

y que implican un cierto pesimismo con respecto a la conducta humana y una confianza en un cierto arreglo institucional que garantice distribución igualitaria de recursos, educación y control social. Consecuentemente, el revisar el Derecho en *Utopía* no sólo ofrece luz sobre las interpretaciones posteriores sobre este vínculo conceptual, sino sobre la complejidad del Moro histórico, humanista cristiano, político católico y jurista sensible a las injusticias de su época.

3. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA EN EL LIBRO I DE *UTOPIA*: RECONSIDERANDO EL PROBLEMA DE PLATÓN

Utopía tiene dos partes que, para algunos teóricos, han constituido la forma básica de toda utopía literaria porque representan el contraste entre el mundo del autor, la “topía”, y el mundo imaginario proyectado como ideal societario, la “utopía” propiamente dicha (Ímaz, 1999; Aínsa, 1999). Sin embargo, al menos desde la edición ampliada de 1518, el libro cuenta con poemas, mapas y cartas que ofician de *parerga* de la obra. De modo que hay tres grandes partes del libro: esos *parerga* y los dos libros en los que se divide el resto del texto. Los *parerga* tienen la función de darle verosimilitud a toda la obra, pero también dan cuenta del aspecto colectivo de algunas de las ideas humanistas que aparecerán en él, dado que participan varios amigos de Moro en la confección de un epistolario que comenta y refuerza la verosimilitud del cuerpo del texto. Por su parte, el Libro I, escrito *a posteriori* del II²³ y comúnmente conocido como “Del Consejo”²⁴, presenta el problema de las condiciones básicas de justicia y el rol de los humanistas como asesores políticos. Finalmente, el Libro II se ocupa describir las instituciones utopianas que podrían ser superadoras de los déficits que caracterizan al sistema socioeconómico de la Europa de la época de Moro y, en especial, a una Inglaterra con un incipiente capitalismo.

En esta sección del artículo se aborda únicamente el Libro I porque es el que presenta el problema de la justicia, entremezclando las críticas a la realidad sociopolítica europea del siglo XVI con las instituciones alternativas de las tierras imaginarias vecinas de los utopianos. Este primer libro comienza describiendo un diálogo en el que se plantea un problema cercano a la biografía de Moro y del tópico platónico del filósofo-rey: ¿debe

23. Esto es conocido gracias a una carta de Erasmo a Ulrich von Hutten de 1519 (Moro, 2012, p. 44).

24. Sobre el vínculo entre el problema del consejo y las posibles dudas de Moro con respecto a aceptar un cargo de consejero de Enrique VIII, en 1516, véase Hexter (1978).

una persona moralmente decente y bien instruida, un humanista como Rafael Hitlodeo, servir como consejero a un rey, aun a riesgo de perder la vida por contrariarlo con sus consejos? Moro y su amigo Pedro Egidio argumentan que los consejos de Hitlodeo y de personas como él serían provechosos para toda Europa, mientras que el viajero portugués da cuatro argumentos en contra de esa postura de sacrificio por el bien común.

El primer argumento es presentado como el recuerdo de una discusión años atrás entre Hitlodeo y el Cardenal y Lord Canciller John Morton²⁵. El punto central de Hitlodeo es que con las condiciones de justicia que tiene Inglaterra, que obligan al robo a las personas desplazadas por el nuevo sistema económico, sería imposible hacer justicia y, por tanto, la labor de consejero sería fútil y peligrosa. Sin embargo, Hitlodeo también ofrece un contraejemplo imaginario que da una primera aproximación a lo que serán las instituciones utopianas: los polileritas²⁶. Si bien Hitlodeo caracteriza a este pueblo por una austeridad parangonable a la de los utopianos, el ejemplo es traído a colación en cuanto a la proporcionalidad de las penas, problema que aqueja a la Inglaterra de Moro. Dice Hitlodeo:

Entre los Polileritas, un individuo convicto de robo está obligado a restituir a su propietario, y no al Príncipe, como es costumbre en otros países, el objeto robado, ya que estiman que el Príncipe no tiene más derecho sobre él que el mismo ladrón. Si perece la cosa robada, se calcula su precio, y se saca de los bienes del ladrón; el exceso es devuelto a la esposa de éste, que es condenado a trabajos públicos. Y mientras el robo no vaya acompañado de circunstancias agravantes, el ladrón no es encarcelado ni cargado de cadenas, y libre y sin obstáculos se dedica a trabajos de utilidad pública. Los que rehúsan trabajar o lo hacen con holgazanería, son compelidos a ello, no con cadenas, sino a golpes (Moro 2011 [1516], p. 65).

El contraste entre polileritas y europeos cumple la función de mostrar la falta de proporcionalidad de las penas en el sistema jurídico inglés. Muchos aspectos del discurso de Hitlodeo en torno a las penas, en su faceta de *alter ego* de Moro, pueden ser leídos como un antecedente de la visión

-
25. Como era costumbre en la época, entre sus doce y catorce años, Moro sirvió de paje del arzobispo de Canterbury, John Morton, por quien guardaría una profunda admiración de la que su inclusión en *Utopía* es un ejemplo. Asimismo, Morton ocupó el cargo de Lord Canciller entre 1487 y 1500 y Moro lo emulará al ocupar el mismo cargo entre 1529 y 1532.
26. Del griego *πολύς ληρος*, “mucha tontería” (Pabón, 1979, pp. 491 y 368), acentuando la ironía, dado que Hitlodeo lo cita como ejemplo de mucha prudencia.

más utilitarista y anti-retributivista de la pena de autores posteriores, como es el caso de Cesare Beccaria en el siglo XVIII²⁷.

El segundo argumento de Hitlodeo tiene que ver con otro impedimento para los consejeros humanistas: los deseos de conquista que suelen tener los reyes. Aquí el portugués ofrece el ejemplo de un rey francés en continua guerra de conquistas y el contraejemplo de otra nación imaginaria, los acorianos²⁸. Este pueblo de ficción, tras la conquista de un nuevo país por su rey, fuerza a su monarca a abandonar la ambición de dominar la tierra conquistada.

Cuando los Acorianos comprendieron que tales calamidades no tendrían fin, reuniéronse en Asamblea y pusieron al rey en la alternativa de escoger entre ambos reinos, manifestándole que no podía llevar dos coronas, pues eran demasiado numerosos para aceptar ser gobernados por medio rey, del mismo modo que nadie consentiría en compartir con otro los servicios de un mismo mozo de mulas (Moro, 2011 [1516], pp. 76-77).

Es interesante que aquí el rey es comparado con un “mozo de mulas”, es decir, el rey está al servicio de su pueblo y no a la inversa²⁹. Esto entra en contraste con el poder autoritario de los principales reinos europeos de fines del siglo XV y principios del XVI, por lo cual Hitlodeo reconoce que el consejero que quisiera hacer algo similar a los acorianos entre los europeos perdería la cabeza antes de que el rey perdiese su ambición. Esta advertencia del *alter ego* de Moro parece indicar que el autor de *Utopía* era consciente de que la muerte violenta era un fin posible a su actividad pública, pero el fin de velar por el bien común es más importante que la preservación de la

27. Dice Moro: “No creo que todos los bienes de este mundo valgan una existencia humana. Y a quien me diga que la pena venga la Ley violada y no el dinero perdido, le responderé que el derecho absoluto es también la injusticia absoluta: *Summum Jus, Summa Injuria*” (2011 [1516], p. 62). Si bien avanza varios argumentos en contra de la pena de muerte por delitos menores, esta no desaparece de Utopía, por lo cual se considera que existe cierta ambigüedad con respecto a ella. No obstante, teniendo en cuenta que Moro escribió más de dos siglos antes de Beccaria, es un antecedente digno de tener en cuenta. Sobre el tema, véase Audegean (2018).

28. Del griego *α-χωρα*, sin “sitio, lugar” o sin “país, región, comarca” (Pabón, 1979, p. 649). Esto puede interpretarse irónicamente como los “apátridas”, similar a otro término usado por Moro en el Libro II para otro pueblo imaginario: los alapolitas, es decir, los ciudadanos (*πολιται*) sin pueblo (*α-λαος*).

29. En refuerzo de esta idea puede citarse el *Epigrama* 121 de Moro: “Cualquier hombre que gobierna a muchos debe su autoridad a aquellos a quienes gobierna” (Moro, 2012, p. 93). Asimismo, sobre la confrontación entre el tirano y el buen soberano, véanse los epigramas 109-115.

individualidad. Esta idea está presente en el pensamiento de Platón, aunque en el autor de *República* esto se justifica por la persecución de la idea del bien, mientras que en Moro esa búsqueda de trascendencia se justifica con valores y retórica cristiana.

El tercer argumento de Hitlodeo tiene que ver con la codicia de los reyes que se empeñan en aumentar sus arcas a expensas de sus súbditos, ante lo que un consejero nada podría hacer. Como contraejemplo el portugués ofrece otra nación imaginaria: los macarienses³⁰. Aquí Hitlodeo-Moro prepara el terreno para su argumento central, al comparar la dicha con la limitación de la acumulación de propiedad:

Su rey, el día de su advenimiento al trono, después de ofrecer un gran sacrificio, jura no poseer nunca en su Tesoro más de mil libras de oro, o la suma equivalente en plata. Los Macarienses dicen que esta ley fue instaurada por el mejor de sus soberanos, quien se preocupó más de los intereses de su patria que de los suyos. Creía así poner obstáculos a la acumulación de tantas riquezas, que debía tener por consecuencia inevitable la miseria del pueblo (Moro, 2011 [1516], p. 82).

Finalmente, el argumento central de Hitlodeo se basa en su creencia de que la eliminación de la propiedad privada es condición necesaria para la justicia, dado que ésta es la fuente de todos los males. Moro-Morus, el autor hecho personaje en su propia obra, objeta diciendo que se necesitan garantías jurídicas para una transformación tal, a lo que Hitlodeo replica con un último contraejemplo de nación imaginaria: los utopianos.

[...] reputo prudentísimas y santísimas las instituciones de los Utópicos. Pocas leyes les bastan para asegurarles un excelente gobierno. Aunque el mérito sea recompensado, la distribución por igual de los bienes permite que todos vivan en la abundancia. ¡Qué contraste entre estas costumbres y las de nuestros países, donde son precisas siempre buenas leyes para que estén bien administradas y a pesar de esto nunca lo están bastante!” (Moro, 2011 [1516], p. 87).

30. Del griego *μακαρ* “feliz, dichoso; rico, acaudalado”. En griego, las imaginarias Islas Bienaventuras son llamadas *μακαρων νησοι* (Pabón, 1979, p. 376). Este nombre fue retomado por G. Plattes para la composición de *Una descripción del famoso reino de Macaria*, de 1640 y atribuida a S. Hartlib. Sin embargo, *Macaria* no conserva la austeridad de los macarienses moreanos, puesto que los de Plattes: “...tienen como ley principal del Estado mantener el tesoro del rey desbordante...” (Plattes/Hartlib en Margarit y Montes, 2014, p. 149). Aunque sí coinciden en el pesimismo antropológico y en el optimismo institucional: “Es claro que la causa de que la gente viva en la miseria en este mundo no está en Dios, sino en las tonterías que hacen los hombres, ya que [todas las necesidades] pueden ser fácilmente aliviadas” (*id.*, p. 151).

Si bien las instituciones utopianas se desarrollarán en el Libro II, el Libro I permite entender el atractivo de *Utopía* para los pensadores socialistas, en tanto que considera que la mejora de la sociedad no puede darse por reformas graduales y consejos de expertos bienintencionados, sino que precisa de una reforma radical del sistema socioeconómico: “Semejantes leyes, parecidas a los remedios con que se intenta reanimar un cuerpo enfermo, pueden ser paliativos y endulzar los males del cuerpo social; pero no habrá esperanza alguna de curarlo ni de devolverle la salud, en tanto que se mantenga la propiedad privada” (Moro, 2011 [1516], p. 89). Nótese que pese a lo que muchos han sostenido, Moro no dice que las leyes son innecesarias, sino que el tipo de legislación europea es insuficiente, que para “curar” a la sociedad se necesitan cambios más profundos y ellos implican una nueva concepción de la propiedad, pero no una nueva concepción del hombre.

Un aspecto interesante del modo en que Moro presenta estas ideas es que él mismo se describe como personaje, *Morus*, y defiende la tarea de aconsejar a los reyes en regímenes injustos como mal menor, al tiempo que se manifiesta contrario, pero curioso, frente a la perspectiva de la abolición de la propiedad privada. En conclusión, podría decirse que para Moro la naturaleza humana es más fija de lo que estaría dispuesto a sostener un autor como Pico della Mirandola —cuya biografía tradujo en 1504— y, por tanto, siempre necesitará de la ordenación jurídica. No obstante, Moro por boca de Hitlodeo invita a hacer el experimento mental de preguntarnos qué ocurriría si viéramos nuestra realidad desde otra perspectiva y hasta qué punto toleraríamos las instituciones que hoy damos por buenas. Es difícil determinar la postura del Moro histórico con respecto a la propiedad o a la necesidad de un cambio radical, más bien su biografía parece acercarlo a una visión más conservadora. Sin embargo, el ejercicio de Moro no parece destinado a la proyección de un plan de acción, sino al desarrollo de intuiciones críticas de la ordenación social vigente. Críticas amparadas en una mezcla del saber humanístico y de las virtudes cristianas.

4. INSTITUCIONES POLÍTICO-JURÍDICAS Y CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA EN EL LIBRO II DE *UTOPIA*

El Libro II comienza explicando que la “isla” de Utopía es un artificio, incluso dentro de la ficción misma. Ésta surge de la voluntad del general Utopus, quien manda convertir la península de Abraxa en la isla de Utopía. Esta es una clave para entender el funcionamiento del Estado imaginario, cuya relación con el resto del mundo es asimétrica. Utopía se puede

expandir por el mundo a su antojo, creando colonias³¹ e imponiendo sus leyes y costumbres (Moro, 2011 [1516], p. 115), pero las costumbres ajenas difícilmente pueden entrar en ella, aunque el saber griego y más tarde con Hitlodeo, el cristianismo son la excepción. No casualmente son los dos elementos que el humanismo de Moro y Erasmo considera valiosos y complementarios.

El Estado utopiano es una república gobernada por una jerarquía patriarcal que va desde el escalafón más bajo, el de los hombres de cada familia³², sigue ascendiendo por los padres de familia, pasando por los filarcas³³ —o jefes de clan— hasta los protofilarcas o senadores. Estos cumplen funciones tanto legislativas como judiciales (Moro, 2011 [1516], p. 156). Si bien se la llama república, no hay una clara división de poderes y aun cuando cada ciudad tiene su príncipe vitalicio o Ademos, éste depende de los filarcas y protofilarcas para tomar decisiones. El debate político está prohibido fuera del senado, los sacerdotes gozan de total inmunidad y hay un hiato muy grande entre aquellos que dedican su tiempo libre a formarse intelectualmente y aquellos que no. Sólo los primeros, como unos nuevos guardianes platónicos³⁴, tienen acceso a los cargos públicos y pueden ser eximidos de las labores rurales bianuales.

En esta obra de Moro hay una crítica a la escolástica y especialmente a su lenguaje innecesariamente complejo empleado también por muchos abogados y jueces. Es por eso que una de las instituciones que elimina de su “óptima república” es la figura del abogado, en tanto que mediador entre los ciudadanos y el Estado. Esto sería posible para Moro por varias razones: Primero, porque al no haber propiedad privada, gran parte de los litigios

31. Para un abordaje crítico del enfoque “del poder” de historiadores alemanes como Hermann Oncken, quien ve en Moro un antecedente del imperialismo británico, véase la reconstrucción de Avineri (1962).

32. Si bien Moro estaba preocupado por la educación de las mujeres, lo cual lo hacía más igualitarista que sus contemporáneos, en *Utopía* las utopianas no gozan de los beneficios que tienen las calipolitanas en *República* de Platón. Sobre la insistencia de Moro en la educación femenina, véase Ackroyd (1999, cap. 14) y Hermida del Llano (2017, pp. 270-271).

33. Del griego *φίλαρχος*, “jefe o presidente de una tribu [en Atenas]”; filarco [comandante de los cuerpos de caballería de diez tribus]” (Pabón, 1979, p. 632).

34. Los guardianes (*φύλακες*) eran el grupo gobernante en la *República* de Platón, quienes pasaban por una extensa formación hasta llegar a lo que a veces se ha denominado “reyes-filósofos”, aunque el término sea impreciso. Durante el Renacimiento salió a la luz una edición de *República* de la cual el círculo humanista de Moro seguramente tenía conocimiento. Asimismo, la estructura de las artes liberales del medievo (el *trivium* y el *quadrivium*) están inspiradas en la formación que Platón describe en *República* (Kristeller 1980).

desaparecerían. Segundo, porque la simplicidad y el pequeño número de leyes de Utopía permite que éstas sean accesibles a todo utopiano.

Tienen pocas leyes, pero suficientes para sus instituciones. Lo que primeramente critican en los demás pueblos es el infinito número de leyes e interpretaciones, que, con todo, no son nunca suficientes. Consideran extremadamente injusto encadenar a los hombres con tales leyes, tan numerosas que es imposible leerlas todas, y tan oscuras que bien pocos pueden comprenderlas. Así han suprimido todos los abogados que defienden las causas y disputan sutilmente sobre las leyes. La experiencia les ha enseñado que es preferible que cada cual defienda su pleito y exponga al juez lo que habría manifestado a su defensor. Se evitan así muchas complicaciones y es más fácil dilucidar la verdad. (...) Allí, en cambio, todos son jurisperitos, pues, como dije, las leyes son poquísimas y su interpretación más simple pasa por ser la más equitativa (Moro, 2011 [1516], p. 159).

En este pasaje quedan de manifiesto varias claves. Primero, la crítica al sistema jurídico inglés, que Moro conoce bien por dentro por su rol de abogado, docente de Derecho y juez. Moro veía cómo la proliferación del *Common Law* atentaba, en muchos casos, contra la equidad que él defiende en su calidad de vicesheriff de Londres, desde 1510 hasta 1514, año en el que es designado consejero privado del rey Enrique VIII. El conflicto *Common Law* y *equity* puede ser visto como una manifestación más del conflicto entre ley positiva y ley natural, que Moro intenta resolver en un doble movimiento: haciendo la ley positiva más clara y concisa y al utopiano más educado para tener la capacidad de entenderla a la luz de la ley natural³⁵.

Segundo, otro aspecto destacable del pasaje es la importancia de la publicidad de las leyes. Por un lado, es condición de posibilidad para que los utopianos las conozcan, junto con la educación básica a la que todo utopiano accede, aunque no vaya a ser magistrado. Esa educación inicial es posible porque el tipo de ordenación socioeconómica permite que con sólo seis horas de trabajo diario se puedan solventar las necesidades de toda la población, dejando tiempo libre para cultivar el espíritu e informarse sobre la legislación y otros aspectos relevantes del ser ciudadano. Por otro lado,

35. Sobre Moro y el derecho natural hay un texto de M. O. Tobriner (1978), juez de la Suprema Corte californiana entre 1962 y 1982, en el que distingue dos funciones del derecho natural: una conservadora y otra revolucionaria. Tobriner sitúa a Moro como representante de la revolucionaria y con respecto a la justicia como un antecedente de Rawls. Sobre el conflicto *Common Law* y *equity* en Moro, véase S. Elsky (2013) y R. Herian (2020).

que las leyes sean accesibles implica no sólo que sean pocas y claras, sino que también estén escritas en su mismo idioma y sin tecnicismos.

Tercero, este pasaje denota también que la figura del juez es importante en Utopía y que se caracteriza por un conjunto de virtudes esperables en su rol de servidor público. No obstante lo anterior, las competencias de los jueces parecen bastante reducidas, especialmente al ámbito penal y no a todos los supuestos penales. Moro se detiene especialmente en el adulterio, cuya reincidencia tiene la pena más dura: la muerte. Moro contrasta la dureza de las penas en Inglaterra, criticada en el Libro I, con la utilidad de las penas en Utopía, donde el reo tiene la posibilidad de redención en vida y el principal castigo suele ser la esclavitud, es decir, trabajos forzados para restituir lo dañado a la comunidad.

Otro de los aspectos más notables del Libro II y, al mismo tiempo, aparentemente inconsistente con la biografía de Moro³⁶ es su defensa de la tolerancia religiosa en la descripción de su sociedad imaginaria. En Utopía existe libertad de culto, siempre y cuando se respeten dos supuestos mínimos: la creencia en un dios y en la inmortalidad del alma. Estos dos supuestos son condiciones básicas para la justicia porque garantizarían, para Moro, que la persona pueda ser confiable. Primero, porque sus acciones están vigiladas no sólo por autoridades humanas, sino divinas y, segundo, que aun cuando se pudiera librar de las primeras no podría librarse de las segundas. Asimismo, Moro describe varias sectas utopianas adoradoras de los astros y de dioses persas como Mitra³⁷, pero en general los describe como hedonistas moderados que “se deben a las leyes de la Naturaleza y a la patria” (Moro, 2011 [1516], p. 186). Podría pensarse que este paganismo tan alejado de las creencias cristianas de Moro sería un argumento para desestimar que el autor de *Utopía* compartiese las ideas desplegadas en las instituciones utopianas, sin embargo Moro se ocupa de aclarar que gracias a la visita de Hitlodeo se está predicando el cristianismo en la isla. Esto sirve para sostener dos cosas: por un lado, el carácter dinámico de *Utopía* donde se prevén cambios a futuro, lo que no podría darse en una sociedad estática,

36. No sólo porque Moro estaba dispuesto a morir por la religión que él consideraba la única verdadera, sino porque estaba dispuesto a justificar la quema de herejes. Véase su *Dialogue concerning Heresies* de 1528 en el que afirma que la quema de herejes “es legal, necesaria y está bien hecha” [*lawful, necessary and well done*] (More 1967, p. 208).

37. Uwe Baumann (1983) considera que el mitraísmo expuesto en *Utopía* cumple la función de representar, dentro del paganismo, la perspectiva más afín al cristianismo por los paralelos entre Mitra y Cristo. Asimismo, considera que la tolerancia religiosa puede estar inspirada en la que se seguía en el Imperio Persa lo que podría explicar que Moro haga a sus utopianos hablar un idioma supuestamente similar al persa y que los polileritas vivan entre los persas.

como muchas veces se sostuvo³⁸. Por otro lado, este hecho permite reforzar nuestra interpretación moderada, los utopianos no son perfectos pero su Estado tiene condiciones básicas de justicia sobre las que construir una sociedad mejor que serían parcialmente adaptables por sociedades cristianas.

En lo anterior se ve cómo, pese a algunas limitaciones como la libertad de expresión o de movimiento, la República de Utopía constituye un sistema jurídico-político asentado sobre algunas instituciones de fuerte influjo grecorromano clásico como la división en tribus familiares, el rol central del *pater familias* y del senado. Ahora bien, podría descartarse el valor de estas instituciones para la realidad vital del siglo en el que vivió Moro sobre la base de que esos ciudadanos tenían una constitución moral más virtuosa que la de los europeos. Sin embargo, todo en *Utopía* afirma lo contrario. En general, tanto Moro como sus contemporáneos tenían una concepción antropológica pesimista, no bastaba con buenas leyes porque la soberbia en el hombre era fuente de pecado y crímenes. Es necesario un orden institucional que elimine al máximo las posibilidades de esas desviaciones que son naturales al ser humano. Esa *superbia*, a veces traducida también como “orgullo”, es también la explicación de por qué incluso los europeos, contando con las leyes naturales y con las de Cristo, son incapaces de vivir en armonía:

No tengo tampoco duda alguna de que, bien por interés propio o por obediencia a la autoridad de Cristo (...), todo el mundo habría aceptado fácilmente las leyes de aquella República, si no lo impidiera el orgullo, bestia feroz, soberana y madre de todas las plagas, que no mide su prosperidad por el bienestar personal, sino por la desgracia ajena (Moro, 2011 [1516], p. 198).

Toda utopía es un reclamo en favor de una distribución más igualitaria de las cargas y los bienes de la cooperación social. En el caso de Moro, la motivación vendría de las injusticias evidentes en Inglaterra, en la que el Derecho positivo no estaría a favor del bien común, sino de los ricos y poderosos. Es difícil aceptar que la solución platónico-helenística llevada adelante por los utopianos es la mejor solución que Moro podía concebir, pero al menos es un experimento mental que proporciona alternativas a un

38. H. G. Wells (2000[1905], p. 33) distinguió entre utopías estáticas, incluyendo a Moro entre ellas y utopías cinéticas. El criterio dependería de si estas utopías eran consideradas perfectas o perfectibles. Aquí, contra Wells, sostenemos que Moro consideraba que *Utopía* era perfectible, es decir, estaba abierta al cambio. Primero, porque aún no era una sociedad cristiana y, segundo, porque la naturaleza humana es para Moro imperfecta. Por estas mismas razones es que no se considera que sea una república moral perfecta o hagnópolis.

estado de cosas insostenible para una conciencia moral lúcida. Es cierto, que en su solución Moro miró al pasado en lugar de proyectarse al futuro, por lo cual algunos la consideran con razón una utopía relativamente conservadora, pero es también el esfuerzo de un humanista por pensar alternativas dentro de su comunidad intelectual.

[...] ¿qué justicia es la que permite que cualquier noble, banquero, usurero u otro semejante de los que nada hacen, o que si algo hacen no tiene gran valor para la República, lleve una vida espléndida y deliciosa, en la ociosidad o en ocupaciones superfluas, mientras el obrero, el carretero, el artesano y el campesino han de trabajar tanto y tan asiduamente en labores propias de jumentos, a pesar de ser tan útiles que sin ellos ninguna República duraría más de un año, llevando una vida tan miserable que parece mejor la de los asnos, cuyo trabajo no es tan continuado ni su comida peor, aunque el animal la encuentre más buena y no tema el porvenir? (Moro, 2011 [1516], pp. 195-196).

Pueden intentarse múltiples interpretaciones de *Utopía*, pero es innegable que la prosa moreana, dejando a un lado los juegos de lenguaje en griego presentes en los topónimos y etnónimos, supone un diagnóstico social y una crítica desde los valores de un humanista cristiano. El Moro cristiano tiene consuelo en creer que en otra vida será compensado, mientras que el Moro humanista se preocupa por las instituciones que podría tener su Estado para mejorar la realidad vital de cada ciudadano. Aunque el Moro personaje de su propia obra cierra con una nota pesimista: “hay en la República de Utopía muchas cosas que desearía ver en nuestras ciudades. Cosa que más deseo que espero” (Moro, 2011 [1516], p. 200), la bomba de intuición ya está lanzada y la técnica literaria para criticar la sociedad y proponer mejoras se seguirá usando durante medio milenio.

5. CONCLUSIÓN: LO QUE NOS DEJA LA *UTOPIA* DE MORO HOY

El estudio de la historia es siempre formativo para la comprensión de nuestro pasado y nuestro presente. No casualmente fue un crítico de las utopías previas, G. Orwell, quien escribió que el “que controla el pasado (...) controla también el futuro. El que controla el presente controla el pasado” (2006 [1939], p. 42). Tras esta expresión hiperbólica, lo que se asume es que el modo en el que se construyen los relatos históricos tiene influencia en el modo en el que se da sentido al presente y al futuro. Por lo cual, revisar una obra tan particular como la de Moro es una tarea que no sólo invita a intentar ser fiel a la intención del autor, sino a repensar qué nos ofrece

esta obra en la actualidad. En 1999 un medio británico declaró a Moro el “abogado del milenio”³⁹ y en 2016 se conmemoraron 500 años de la publicación de *Utopía*, por lo cual aparecieron decenas de congresos, reediciones y compilaciones en las que se reivindicó el rol de Moro como pensador utópico, pero generalmente poco se ha escrito sobre el vínculo entre su *Utopía* y el Derecho. Tras este trabajo reconstructivo se espera haber dejado los siguientes puntos para su posterior discusión y ampliación:

1. *Utopía* de Moro es una obra que encaja con dificultad con sus últimas obras⁴⁰ y con su biografía en general si no se sigue una interpretación intermedia entre considerarla un *jeu d’esprit* y un tratado en torno al Estado óptimo. Aquí se optó por una interpretación moderada que busca evitar ambos extremos. Para eso se apoya en la clásica visión de Chambers, según la cual *Utopía* es el mejor Estado que Moro pudo imaginar con el supuesto de una carencia notable: el cristianismo. Esta carencia lejos de ser una crítica a los utopianos es una crítica a los contemporáneos de Moro, quienes incluso contando con ese requisito vivían peor que los utopianos paganos. Esta interpretación encuentra más apoyo aún en estudios recientes que comparan las ideas de Moro con las sostenidas por Erasmo en escritos de la misma época. Pero esto no implica negar la polifonía del texto y las tensiones que hay en él. Un ejemplo que se ha subrayado es la diversidad de pueblos imaginarios que le sirven a Hitlodeo para dar contraejemplos a sus propios argumentos: polileritas, acorianos y macarienses.

2. *Utopía* de Moro es una obra humanista, escrita en latín —la lengua franca y erudita de la época— y construida en parte con sus colegas humanistas. En ella no falta el humor, generalmente en los topónimos y etnónimos de origen griego que aparecen en toda la obra como guiño cómico a los humanistas, pero ese humor no atenta contra la posibilidad de identificar aspectos claros de crítica social en ella y algunas propuestas de solución a problemas concretos. Aunque el grado en el que Moro compartiera la viabilidad y deseabilidad de esas propuestas se mantiene como

39. El medio en cuestión es la *Gazette* de la *Law Society of Great Britain* y fue resultado de una encuesta en la que Moro sacó una importante ventaja sobre Lord Denning, Nelson Mandela y Gandhi. Los detalles de la encuesta pueden leerse en la página The Center for Thomas More Studies: https://www.thomasmorestudies.org/rep_lawyer.html.

40. Dos ejemplos de esa dificultad son: el uso despectivo que hace del término “utopía” en su *Responsio ad Lutherum* de 1523 (cf. Sawada 1986) y el contraste entre la tolerancia religiosa sostenida en *Utopía* y la quema de herejes defendida en su *Dialogue concerning heresies* (cf. More 1967).

un problema hermenéutico de difícil solución, aquí se opta por considerar que Moro es el *Morus* del diálogo y que comparte con Hitlodeo una visión sobre la necesidad de condiciones básicas de justicia. Éstas implican una mejor distribución de recursos, la centralidad de la familia como unidad sociopolítica, un mínimo credo religioso y limitaciones al poder monárquico en favor del bien común. Por ejemplo, si alguien subrayase que no hay que tomar en serio nada de lo sostenido por Hitlodeo, porque su nombre en griego significa “el que dice galimatías”, se le podría retrucar que el marino portugués es presentado como un fiel cristiano, algo que no puede ser tomado en broma por el autor que eligió morir por su fe.

3. Una de las características que permiten combinar (1) y (2) es la concepción del Estado óptimo que tiene Moro y que legará a la tradición utópica y al género literario que contribuyó a desarrollar: el carácter holístico de su propuesta de mejora. Moro, por boca de Hitlodeo, explica que el único modo de tener una sociedad más justa implica un cambio radical en el modo de organizar la sociedad. Ese cambio radical está asociado a la comunidad de bienes, no sólo en el evidente sentido platónico del mismo, sino también en el de los primeros cristianos, representados en la argumentación de Hitlodeo por las frecuentes alusiones a pasajes que refieren al Nuevo Testamento. No obstante, como ese cambio parece inviable en el siglo XVI, la mejor opción es buscar que las instituciones cumplan ciertas condiciones básicas de justicia. Hoy las asociaríamos a las necesidades básicas, pero para Moro incluyen también ciertos rasgos espirituales: creencia en la divinidad, en la inmortalidad del alma y educación humanista de todos los ciudadanos sin distinción de sexos.

4. Moro, en tanto que abogado, se muestra muy crítico de su profesión. Sin embargo, esto no quiere decir que el Derecho esté ausente de *Utopía*, sino que este se ha simplificado en pos de la eficiencia. El abogado como mediador desaparece, pero el juez y las leyes siguen teniendo un rol central para mantener la sociedad ordenada, porque los utopianos, si bien pueden ser virtuosos, no son perfectos y precisan de vigilancia, coerción y castigos. El cristianismo de Moro añade un requisito más: para poder ser confiable se debe creer en los dogmas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Si bien los utopianos son imperfectos en términos religiosos porque aún no son cristianos, las instituciones políticas y jurídicas de la isla junto a ese mínimo de civismo ético, sientan las bases para recibir el cristianismo sin mayor dificultad. En otras palabras, las condiciones racionales naturales de justicia ya están dadas por las instituciones utopianas descritas por Hitlodeo.

5. El vínculo entre el Derecho y la Utopía se sigue de los puntos anteriores y sobre todo de la concepción antropológica de Moro. El ser humano es imperfecto, la soberbia es parte constitutiva y sólo se la puede controlar con buenas instituciones. En este sentido la educación, la religión y el Derecho son axiales para nuestro autor. Utopía es un experimento mental para poner en juego intuiciones en torno al funcionamiento de la sociedad y extraer de ella condiciones básicas de justicia. La idea central es la defensa del bien común y en ella el Derecho cumple un rol clave. Esto se entiende desde una interpretación moderada según la cual las instituciones de Utopía no son necesariamente ni un plan de acción política, ni un mero divertimento intelectual. Moro propone, no sin una cuota de humor, una sociedad menos perfecta que la cristiana, pero que parece funcionar mejor, dejando a sus contemporáneos pensar ¿cómo eso puede ser posible? Algunas instituciones jurídicas de su ficción pueden ser parte de la respuesta, pero sobre todo es la disfuncionalidad de las instituciones reales lo que Moro está subrayando. Si sin la religión verdadera las instituciones jurídicas y la educación de la población parecen ser suficientes, ¿cuánto mejor podría vivirse en una sociedad que además de ellas se valiese de la verdad divina revelada?

6. El hecho de que *Utopía*, aunque critique a Inglaterra y al resto de Europa, se sitúe en América, da cuenta de cómo la exploración del mundo contribuye a la ampliación de la imaginación en torno a lo humanamente posible. Esto se evidencia también desde el siglo XX en cómo el género utópico se fue fundiendo con la ciencia ficción a partir de la exploración del espacio. Sin embargo, aún cuando la exploración del espacio ha progresado y seguramente progresará en este siglo XXI, el problema de Moro sigue tan vigente como en 1516: ¿cómo establecer una sociedad lo más ideal posible con contenidos mínimos del Derecho Natural? Podría interpretarse que para dar respuesta a ese interrogante Platón había encumbrado a la educación, Moro añadió a la educación la importancia del Derecho, entendido no sólo como la letra de la ley, sino como los principios de justicia que están orientados a establecer el bien común en una sociedad. La originalidad moreana radica en el modo en el que presentó esas condiciones básicas de justicia, dejando de lado parcialmente sus convicciones religiosas para buscar ese mínimo institucional que ofrece el Derecho en una ficción estilísticamente rica que aún hoy sigue estimulando el pensamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackroyd, P. (1999). *The Life of Thomas More*. Nueva York: Anchor Books.
- Alcantarilla Hidalgo, F. J. (2009). *Utopía y derechos humanos: los derechos del hombre en las sociedades ideales*. Madrid: Dykinson.
- Aínsa, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Del Sol.
- Atienza, M. (2001). *El sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel.
- Atienza, M. (2017). *Filosofía del Derecho y transformación social*. Madrid: Trotta.
- Audegean, P. (2018). Avant Beccaria: Utopie et peine de mort au XVIII^e siècle. *Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les oeuvres utopiques. Colloque international de Nice*, diciembre de 2017, Niza, Francia. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01960070>.
- Avineri, S. (1962). War and slavery in More's Utopia. *International Review of Social History*, 7, 260-290.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía* (trad. A. Santos Mosquera). Barcelona: Paidós.
- Baumann, U. (1983). Herodotus, Aulus Gellius and Thomas More's Utopia. *Moreana* XX, 77, 5-10.
- Blaim, A. (1982). More's Utopia: Persuasion or Polyphony? *Moreana* XIX, 73, 5-20.
- Bloch, E. (2017 [1980]). ¿Despedida de la utopía? (trad. S. Santana Pérez). Madrid: Machado Libros.
- Braga, C. (2018). *Pour une morphologie du genre utopique*. París: Garnier.
- Camatta Moreira, N. y Francisco de Paula, R., eds. (2020). *Direito e literatura distópica*. Sao Paulo: Tirant lo Blanch.
- Castán Vázquez, J. M. (1991). La visión de las leyes en la literatura de utopía. *Ius et veritas*, 3, 32-40.
- Claeys, G. (2017). *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerutti Guldberg, H. (1989). *Ensayos de utopía I y II*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Chambers, R. W. (1992 [1953]). The Meaning of *Utopia*. En More, T. *Utopia*. Nueva York: Norton.
- Corral Talciani, H. (2010). El proceso contra Tomás Moro. *Revista de estudios histórico-jurídicos* XXXII, 221-280. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552010000100009>
- Davis, J. C. (1985). *Utopía y sociedad ideal* (trad. J. J. Utrilla). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dennett, D. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas del pensamiento* (trad. L. Lecuona). México: Fondo de Cultura Económica.
- Donato, A. (2019). *Italian Renaissance Utopias: Doni, Patrizi, and Zuccolo*. Cham: Springer.
- Elsky, Stephanie (2013). Common Law and the Commonplace in Thomas More's *Utopia*. *English Literary Renaissance* 43, 2, 181-210. <https://doi.org/10.1111/1475-6757.12006>

- Elton, G. R. (1980). The Real Thomas More? En Brooks, P. N. (ed.) *Reformation Principle and Practice: Essays in Honour of Arthur Geoffrey Dickens*. Londres: Scholar Press.
- Fassò, G. (1982). *Historia de la Filosofía del Derecho 1: Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Ed. Pirámide.
- Forte, J. M. (2020). Tomás Moro y el momento utópico. En Bares Partal, J. y Oncina Coves, F. (eds.) *Utopías y ucronías: una aproximación histórico-filosófica* (pp. 115-134). Barcelona: Bellaterra.
- García Hernán, E. (2016). *Vives y Moro: la amistad en tiempos difíciles*. Madrid: Cátedra.
- Granada, M. A. (2017). La *Utopía* de Tomás Moro y Erasmo: una empresa común entre 1509 y 1516. En Moro, T. *Utopía* (pp. CV-CLI). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2010). La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos (trad. J. L. Fuentes Osorio). *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 44, 105-121.
- Hart, H. L. A. (1998 [1961]). *El concepto de derecho* (trad. G. Carrió). Buenos Aires: A. Perrot.
- Herian, R. (2020). The Conscience of Thomas More: An Introduction to Equity in Modernity. *The Heythrop Journal* 00, 1-12. <https://doi.org/10.1111/heyj.13507>
- Hermida del Llano, C. (2017). Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro. *Persona y Derecho*, vol. 75 (1): 257-284. <https://doi.org/10.15581/011.76.257-284>
- Hexter, J. H. (1978). Thomas More and the Problem of Counsel. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 10: 55-66.
- Ímaz, E. (1999). Topía y Utopía. En Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento* (pp. 7-35). México: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopías y otras aproximaciones de ciencia ficción* (trad. C. Piña Aldao). Madrid: Akal.
- Kautsky, K. (1929 [1888]). *Thomas More and His Utopia* (trad. J. Stenning). Londres: AC Black. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/kautsky/1888/more/index.htm>
- Kristeller, P. O. (1980). Thomas More as a Renaissance Humanist. *Moreana* 65-66, 5-22.
- Mannheim, K. (1966 [1929]). *Ideología y utopía* (trad. E. Terron). Madrid: Aguilar.
- Margarit, L. y Montes, E., comp. (2014). *Textos utópicos en la Inglaterra del siglo XVII*. Tomo I: Utopías y organización social. Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Martínez Baracs, R. (2018). *Convivencia y utopía: el gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*. México: Fondo de Cultura Económica.
- More, T. (1895 [1518]). *The Utopia of Sir Thomas More* (trad. R. Robinson). Oxford: Clarendon Press.
- More, T. (1967). *The Essential Thomas More* (eds. J. J. Green y J. P. Dolan). Nueva York: The New American Library.

- Moreno Chumillas, E. (1991). *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Barcelona: Sendai.
- Moro, T. (2011) [1516]. *Utopía* (trad. R. Esquerra). Madrid: Círculo de Edición de Bellas Artes.
- Moro, T. (2012). *Epigramas* (trad. C. Cabrillana). Madrid: RIALP.
- Moyn, S. (2015). *La última utopía: los derechos humanos en la historia*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Muguerza, J. (1986). Razón, utopía y disutopía. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 3, 159-190. <https://doi.org/10.14198/DOXA1986.3.12>
- Olin, J. C. (1989). "Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*." *Moreana* 100, 127-136.
- Orwell, G. (2006 [1939]). *1984* (trad. R. Vázquez Zamora). Buenos Aires: Booket.
- Ost, F. (2017). Derecho y literatura: en la frontera entre los imaginarios jurídico y literario. En Torres, O. E. (coord.) *Derecho & Literatura: el derecho en la literatura* (21-50). México: Editorial Libitum.
- Pabón, J. M. (1979). *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Bibliograf.
- Peters, R. (1971). Utopia and More's Orthodoxy. *Moreana* 31-32, 147-156.
- Platón (2004). *República* (trad. A. Camarero). Buenos Aires: Eudeba.
- Prévost, A. (1978). *L'Utopie de Thomas More*. París: Mame.
- Ramiro Avilés, M. Á. (2005). Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal. *Revista de Estudios Políticos* 128, 87-128.
- Ramiro Avilés, M. Á. (2006). La crítica al sistema jurídico en el pensamiento utópico. En *El Derecho en Red* (pp. 921-949). F. J. Ansuátegui Roig. Madrid: Dykinson.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (EE UU) y Londres: Harvard University Press.
- Sargent, L. T. (1994). The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies* 5, 1, 1-37.
- Sawada, P. A. (1986). Was More a Utopian or a Realpolitiker? *Moreana* XXIII, 91-92, 21-29.
- Skinner, Quentin (1987). Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism. En Pagden, A. R. (ed.) *The languages of political theory in early-modern Europe* (123-157). Cambridge: Cambridge University Press.
- Surtz, E. (1949). Epicurus in Utopia. *ELH* 16, 2, 89-103. <https://doi.org/10.2307/2871512>
- Tobriner, M. O. (1978). St. Thomas More and Natural Law. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 11, 1-6. <https://digitalcommons.lmu.edu/llr/vol12/iss1/1>
- Trousson, R. (1995). *Historia de la literatura utópica* (trad. C. Manzano de Frutos). Barcelona: Península.
- Vieira, F. (2010). The Concept of Utopia. En Claey's, G. (ed.). *Cambridge Companion to Utopian Literature* (pp. 3-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vives, J. L. (1781 [1526]). *Tratado del socorro de los pobres* (trad. J. de Gonzalo). Valencia: B. Monfort.

- Wells, H. G. (2000 [1905]). *Una utopía moderna* (trad. J. Sánchez Rottner). México: Océano.
- Yoran, H. (2005). More's *Utopia* and Erasmus's No-Place. *English Literary Renaissance* 30, 1, 3-30. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6757.2005.00050.x>
- Yoran, H. (2010). *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*. Lanham: Lexington Books.
- Zavala, S. (1965). *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa.