

ARTÍCULOS

Construyendo Utopía: de la teoría a la praxis* Constructing Utopia: from theory to praxis

Dante E. Klocker

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
dante.klocker@uner.edu.ar / danteklocker@hotmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7355-8000>

RESUMEN: Se ha sostenido a menudo que la preocupación fundamental de *Utopía*, de Tomás Moro habría sido más bien la de establecer y justificar teóricamente un modelo ideal de sociedad y no tanto la de determinar las mediaciones prácticas requeridas para su instauración en el mundo real. Aun si admitiéramos esta extendida interpretación, considero que es posible reconocer en el texto indicios suficientes que sugieren dos vías diferentes y hasta contrapuestas según las cuales podría tener lugar la construcción política de Utopía. La primera y, en rigor, la única que la obra estaría intentando proponer es individual, elitista, coactiva y descendente. La segunda, que, por su parte, parece estar siendo presentada allí más bien con la intención de evitar que llegue a realizarse, es, pues, por el contrario, colectiva, popular, insurreccional y ascendente. En el presente trabajo se intenta, en primer lugar, mostrar de qué manera y a través de qué argumentos son expuestos estos dos modelos de acción, reparando, además, en las importantes dificultades entrañadas en el modelo que se pretende proponer. Luego se desarrollan, pues, dos realizaciones históricas inmediatamente posteriores a la publicación de *Utopía* que los ilustran. Y finalmente se busca establecer qué relación mantienen dichas vías entre sí según el planteamiento de la obra y, asimismo, sugerir qué otra relación podrían mantener si se ensayara un punto de vista diferente.

Palabras clave: Utopía; Moro; política; Vasco de Quiroga; Müntzer.

Cómo citar este artículo / Citation: Klocker, Dante E. (2022) “Construyendo Utopía: de la teoría a la praxis”. *Isegoría*, 66: e21. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.21>

ABSTRACT: It has often been argued that Thomas More’s *Utopia* is fundamentally concerned with outlining and theoretically justifying an ideal model of society and not with determining what would be the practical steps required for its establishment in the real world. Even if we were to accept this widespread interpretation, I consider that it is possible to recognize in the text indications that suggest two different and even opposing paths along which the political construction of Utopia could take place. The first, and strictly speaking, the only one that the work is trying to put forward, is individual, elitist, coercive, and top-down. The second that, for its part, seems to be presented rather with the intention of preventing it from coming to fruition is hence, on the contrary, collective, popular, insurrectionary and from below. The present article tries, first, to show how and through what arguments these two models of action are presented in More’s work, taking note, in addition, of the important difficulties involved in the one which it intends to propose. After this, two historical realizations immediately after *Utopia* was published that illustrate them are developed. Finally, the present article tries to establish what relationship these two paths have with each other according to the work’s approach and, also, suggest what alternative relationship they could maintain if a different point of view was attempted.

Keywords: Utopia; More; politics; Vasco de Quiroga; Müntzer.

Recibido: 03 mayo 2021. *Aceptado:* 29 noviembre 2021.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* El presente trabajo fue realizado en el marco del PID N° 5138: “Dimensiones prácticas de utopías clásicas y modernas: fundación de repúblicas, comunidades de mujeres y cooperativas”, financiado por la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

INTRODUCCIÓN

Mucho puede decirse y, en efecto, mucho se ha dicho acerca del posible sentido global de aquel “librillo” (*libellus*) tan breve como denso y enigmático publicado por Tomás Moro a fines de 1516 y que será recordado por la posteridad bajo uno solo de los términos de su título original,¹ si bien, sin duda, el más potente y pregnante, *Utopía*. Así, las interpretaciones acerca de su sentido han sido tan dispares y hasta contrapuestas que, mientras en uno de los extremos del espectro se ha llegado a negarle toda pretensión teórico-filosófica, considerándola solo como un deslumbrante “juego del espíritu” que busca entretener y hasta sorprender, pero de ninguna manera proponer o defender un determinado punto de vista; en el otro extremo, en cambio, se la ha visto como el intento de definir un modelo o norma objetivos que debería funcionar como criterio y medida de la realidad existente. Y en lo que respecta a su contenido dicho modelo prescribiría, pues, en primer lugar y como base sobre la que se asentaría todo lo demás la rigurosa abolición de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común como condición indispensable de una sociedad verdaderamente justa y feliz.

Ahora bien, incluso en el marco de esta última interpretación, la más “seria”² o robusta, se suele sostener, además, que la significación de *Utopía* sería, en general, más teórica que práctica, más filosófica que política, en cuanto su preocupación sería más bien la de establecer y justificar dicho diseño ideal, que la de orientar su posible instauración en el mundo real. En este sentido, se ha creído encontrar en esta obra

un modelo, un patrón que invitaba a la contemplación y al juicio, pero que no implicaba ninguna otra actividad [...] Una visión no de lo probable, sino de lo “no imposible” [que] no se interesaba en modo alguno por lo históricamente probable. La utopía no está en ninguna

parte, no solo geográficamente, sino tampoco históricamente. No existe ni en el pasado ni en el futuro.³

No obstante, aun si se admitiera que el propósito prioritario de la obra sería la construcción de un diseño teórico destinado al análisis y la crítica social más que la formulación de un programa de acción, esto no implica necesariamente que se excluya toda referencia perteneciente al registro propiamente político. Más aún, quizás en un texto de esta naturaleza dicha referencia no podría no estar de algún modo presente. Así, según mi hipótesis, considero que si leemos con atención esta obra caracterizada por una ciertamente inusitada riqueza de aristas y sentidos, es posible reconocer indicios suficientemente nítidos y significativos que dejan planteadas dos vías diferentes según las cuales podría tener lugar la construcción política del orden utópico.

De estas dos vías, entre sí muy dispares y hasta contrapuestas, los intérpretes solo han reparado en ocasiones en una,⁴ a la que aquí denominaré “utopiana” por estar centrada en la figura del rey Utopo, a quien, como se sabe, al interior del texto se le atribuye precisamente la fundación de la comunidad utopiense. Aunque esta interpretación resulta sin duda plausible y bien fundada, sobre todo porque hace foco en el único modelo de acción que en rigor la obra parece presentar con tono propositivo, mi apuesta interpretativa consiste en sostener que sería posible y teóricamente fecundo hacer lugar también a un segundo modelo que también podría tomar a su cargo la destrucción del orden vigente y la construcción de un orden radicalmente distinto. Esta nueva vía, a la que llamaré aquí “hythlodeana” por surgir en medio del diagnóstico de la situación

¹ El título completo era *Acerca de la condición óptima de una república y de la nueva isla de Utopía (De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia)*.

² Tomo este término de Surtz, E. L., “Interpretations of *Utopia*”, en *The Catholic Historical Review*, vol. 38, n° 2, 1952, pp. 157-159. Este destacado estudioso de la obra de Moro comienza distinguiendo dos interpretaciones contrapuestas a las que califica de “livianas” y “serias” o “graves” respectivamente para luego presentar una vía intermedia (de la que él mismo sería partidario) que entiende *Utopía* como «un documento de reforma humanista» más orientado a criticar ciertos vicios de las sociedades europeas que a procurar que estas adopten las radicalizadas instituciones de la sociedad utopiense (pp. 169-170 y 172-174).

³ Shklar, J., “Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia”, en Manuel (Comp.), F. E., *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 143. Encontramos un punto de vista semejante respecto de la cuestión que nos interesa, si bien más próximo a la tercera vía señalada y adoptada por Surtz, en Guillaume, Ch., “Irréalizable utopie?”, *Cahiers Charles Fourier*, n° 12, 2001, cuando afirma que «la *Utopía* de Tomás Moro [...] renuncia a indicar cómo se podría lograr una tal sociedad de perfección, como si el objetivo no estuviera allí. Señalar los defectos de un sistema mostrando su opuesto tal es el único propósito [...] [Su autor] admite formalmente estar entregado al ejercicio del pensamiento [...] de lo posible, de lo imaginable [...] La *Utopía* de Tomás Moro [...] no tiene por vocación encontrar aplicación, realizarse».

⁴ Puede verse, por ejemplo, Saage, R., “Ist der Chiliasmus eine Utopie? Das Problem der Systemüberwindung in der Frühen Neuzeit bei Morus und Müntzer”, en *Das Mittelalter*, vol. 18, n° 2, 2013, pp. 179-180.

política europea puesto en boca de Rafael Hythlo-deo, no solo no parece ser considerada como una alternativa superadora o, cuanto menos, válida en vistas de la realización del orden utópico; sino que da la impresión de que, en realidad, se la expone con la única intención de descalificarla y tornarla políticamente inviable. No obstante, la breve pero significativa caracterización que se ofrece de ella y la interesante teoría del poder que se alega como el fundamento que le da sentido quizás nos habiliten para pensarla como descriptivamente posible e, incluso, para plantear la cuestión de si no podría ser considerada también como prescriptivamente preferible.

A tal efecto, en el presente trabajo me propongo, en primer lugar, presentar estas formas de acción, intentando, además, evaluar la factibilidad y legitimidad sobre todo de la primera, por tratarse de la única que según el enfoque de la obra resultaría aceptable. Asimismo me parece teóricamente fructífero introducir dos concreciones históricas surgidas pocos años después de la publicación de la obra y que son especialmente ilustrativas de los rasgos que caracterizan a cada una de ellas. Finalmente, pretendo también establecer qué relación mantendrían entre sí lo que interpreto como vía utopiana e hythlo-deana respectivamente tanto según la lógica del texto como avanzando críticamente más allá del mismo.

1. LA VÍA UTOPIANA

Leemos casi al comienzo del libro II de *Utopía*:

Como se cuenta y tal como lo muestra claramente el aspecto del lugar esta tierra en otro momento no estaba rodeada de mar; sino que Utopo, quien por su victoria le asigna a la isla su nombre (anteriormente se llamaba Abraxa) y quien condujo a una turba rudimentaria y agresiva a un estado tal de cultura y humanidad que ahora supera el de casi todos los demás mortales, alcanzada la victoria inmediatamente después de su primer desembarco, hizo excavar los quince mil pies de la parte que unía el país al continente y trajo el mar alrededor de la tierra.⁵

Lo interesante de esta cita es que constituye uno de los pocos pasajes, si no el único, en que se hace referencia a la génesis histórica del mundo social de ficción que se va a comenzar a caracterizar. Así, se nos dice, la comunidad utopiense existe y es tal gracias al acto fundacional de Utopo, un soberano extranjero que invade el territorio habitado por un

pueblo indígena y corona este acto de conquista ordenando la separación entre este ámbito geográfico sobre el cual en adelante va a reinar y el continente con el que esta suerte de península hasta el momento estaba unida por una especie de istmo. Así, el territorio al que este mismo personaje le impondrá autorreferencialmente el nombre de “Utopía” quedará convertido artificialmente en una isla; esto es, en un mundo cerrado y autosuficiente (un mundo en lo posible sin puertas ni ventanas, según la elocuente imagen de Leibniz). Luego, ya durante su reinado, Utopo va a organizar la vida de sus habitantes de modo análogo a como un artista moldea la materia tosca e informe y hará, entonces, que un pueblo inicialmente primitivo e inculto logre el máximo desarrollo de sus potencialidades y alcance, así, una estatura propia y plenamente humana.

¿Cómo logrará Utopo este elevado y arduo cometido? A través de una exigente “educación orientada a la virtud” (*educatione ad virtutem*).⁶ La misma constará, pues, de dos piezas fundamentales. La primera consiste en el cultivo de las “letras”; es decir, ni más ni menos que el programa propugnado por los humanistas bajo la denominación de “litterae humaniores” o “studia humanitatis”, el cual está compuesto fundamentalmente por cinco disciplinas, a saber, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y todo ello en vistas de la filosofía moral.⁷ En ellas se instruye a los ciudadanos desde la infancia, comenzando tan pronto como sea posible; y a ellas sigue dedicándose la gran mayoría del pueblo a lo largo de toda la vida.⁸ Ahora bien, la formación humanística a través de “la enseñanza y las letras” es solo una “parte” (*partim ex doctrina & literis*) del proyecto educativo utopiense que no solo no lo agota, sino que quizás ni siquiera constituye su pieza más importante. En efecto, a ella debe añadirse una segunda “parte” a la que, además, parece reservarse propiamente la denominación de “educación” (*partim ex educatione*) y que consiste, pues, en hacer que los ciudadanos vivan y se formen (es decir, se socialicen y subjetivicen) en el marco de un mundo objetivo de “instituciones” (*instituta*) capaz de erradicar determinadas disposiciones subjetivas y generar otras mejores.⁹

En este sentido, el “fundamento máximo de toda institución”,¹⁰ esto es, la institución más básica

⁶ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 119 [547].

⁷ Cf. Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1982, pp. 39-40, 137 y 233.

⁸ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, pp. 101 [511] y 149 [607].

⁹ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, pp. 98 [504] y 101 [511].

¹⁰ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 161 [631].

sobre la que se asientan todas las demás, reside en la abolición de la propiedad privada (y, por tanto, también del dinero) y su reemplazo por un régimen nuevo e inédito de propiedad según el cual “todo es común” (*omnia sunt communia*)¹¹ o, lo que es lo mismo, “todo es de todos” (*omnia omnium*),¹² lo cual implica que todos los ciudadanos tienen igual acceso a todos los bienes (tanto materiales como espirituales) que, a su vez, son producto del trabajo de todos. Como es de esperar, este ambicioso ordenamiento vital no procede sino del prudente juicio y decisión de Utopo, quien, por su parte, habría contado desde el comienzo con el acatamiento de los aparentemente siempre dóciles utopienses.

De este modo, el fundamento legitimador de la autoridad de este rey sobre el pueblo conquistado no parece hallarse solo ni en primer lugar en su superioridad militar (frente a la cual, como leíamos más arriba, los abraxianos casi no ofrecieron resistencia), sino sobre todo en su indiscutible “excelencia” intelectual, moral y política. Esta se traducía, pues, en la conveniencia y eficacia de sus medidas de gobierno, a través de las cuales se había logrado mejorar sustancial y superlativamente las condiciones de vida de dicho pueblo. No es difícil ni arbitrario ver aquí una reapropiación y reactualización del ideal platónico del “filósofo rey”, sin duda, una de las figuras de referencia para los humanistas de la época.¹³ Dicho ideal, por una parte, parece asumir las condiciones políticas imperantes en el momento de la publicación de la obra, en que se asistía al fortalecimiento del poder monárquico a raíz de su concentración en manos de los nuevos príncipes,¹⁴ quienes, además, comenzaban a lanzarse a la empresa ultramarina de la conquista de América.

¹¹ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, pp. 63 [435] y 67 [443].

¹² Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 156 [620].

¹³ Así, por ejemplo, Erasmo, amigo íntimo de Moro, escribía el mismo año de la publicación de *Utopía*: «Llegados a este punto, alguno de los cortesanos charlatanes más tonto y corrupto [...] gritará: tú nos formas un filósofo, no un príncipe. Sí, yo formo un príncipe, aunque tú preferirías como un príncipe un pillo semejante a ti. Si no fueras filósofo, tú no podrías ser príncipe, sino tirano [...] No pienses que Platón dijo a la ligera aquella sentencia alabada por varones renombradísimo, a saber, que solo sería feliz una república si los príncipes filosofaran, o los filósofos tomasen el principado. Mas filósofo no es este que conoce a fondo la dialéctica o la física, sino el que, despreciadas las falsas apariencias de las cosas e intacto su pecho, reconoce los verdaderos bienes y los sigue» (Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 25-26).

¹⁴ Cf. Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 113 ss.

Y, por otra, les plantea a estos mismos príncipes un exigente modelo de monarca orientado a evitar que gobiernen movidos solo o en primer lugar por el ansia de riquezas y de poder y a procurar que, por el contrario, dirijan sus acciones a la construcción de un orden recto capaz de erradicar o cuanto menos de reducir considerablemente la infelicidad y la injusticia. Estas expectativas cuasi-mesiánicas dirigidas a la figura monárquica se reflejan claramente en este texto compuesto a modo de ejercicio retórico con ocasión de la coronación de Enrique VIII en 1509:

Si hubo un día, si hubo un tiempo, Inglaterra, para dar gracias a lo alto, este es ese día para ser marcado con una piedrecita blanca, día feliz para añadir a tus festividades. Este día es el límite de tu esclavitud, el comienzo de tu libertad, el final de la tristeza, la fuente de alegría. Pues este día consagra a un joven que es la gloria sempiterna de nuestro tiempo y lo designa como tu rey; un rey merecedor no solo de gobernar a un único pueblo, sino de reinar, él solo, en todo el mundo [...] Su justicia, la destreza que tiene en el arte de gobernar, su sentido de responsabilidad al tratar a su pueblo, esto se puede discernir fácilmente de nuestras caras, debe percibirse en la prosperidad que disfrutamos. Nuestra condición actual, que estemos conquistando nuestra libertad, el que el miedo, el daño, el peligro, la tristeza se hayan desvanecido, mientras la paz, la tranquilidad, la alegría y la risa han vuelto al tiempo, ahí se revela la excelencia de nuestro distinguido príncipe.¹⁵

Ahora bien, teniendo en cuenta el propósito eminentemente retórico de este texto y el momento de su redacción, podría ser entendido más como la expresión de lo que su autor esperaba que fuera el nuevo príncipe que como la descripción de un personaje realmente existente; más como el retrato de las cualidades deseables y exigibles de un gobernante (en el que este debería mirarse, como en un “espejo”) que como la semblanza objetiva de quien acababa de ser coronado.

Refuerza, pues, esta interpretación el hecho de que muchos otros textos en que Moro ensaya una caracterización política de su tiempo no lo muestran para nada propenso a la idealización de figuras históricas, sino más bien a la ponderación realista y, por momentos, hasta un tanto pesimista de su modo de ejercer el poder. Así, leemos en otro de los epigramas: «Entre muchos reyes apenas habrá uno, si hay realmente uno, que esté satisfecho con

¹⁵ Moro, T., *Epigramas*, N° 19, Rialp, Madrid, 2012, pp. 53-54 y 56.

tener un reino. Pero entre muchos reyes apenas habrá uno, si hay realmente uno, que gobierne bien un solo reino».¹⁶ Este pequeño fragmento enlaza de modo magníficamente conciso y elocuente dos diagnósticos. La gran mayoría, si no todos los monarcas son víctimas de una desmesurada “ansia de poder” (*cupiditate regnandi*), que es justamente el título de este epigrama; y, por ello, intentan ampliar tanto como sea posible sus posesiones territoriales. Pero esto contrasta con el hecho de que la mayoría, si no todos ellos, son incapaces de gobernar recta y justamente un único reino. Y quizás podríamos desanudar esta situación paradójica interpretando que la primera afirmación de alguna manera exhibe la causa que da cuenta de la segunda. Esto es, los príncipes suelen ser malos gobernantes precisamente porque su principal preocupación es la de acrecentar su poder y su patrimonio y no, como correspondería, la de buscar la mayor felicidad para todos los miembros de la comunidad política a su cargo.

Así, por tanto, Utopo sería claramente un rey “u-tópico” en el sentido de que es el “óptimo”, pero, en esa misma medida, es fácticamente inexistente, mientras que los príncipes que de hecho gobiernan en la Europa del momento serían más bien su reverso, despóticos, codiciosos, perversos, en suma, injustos e insensatos. Por ello, tras ofrecer esta semblanza aguda y lapidaria de los numerosos vicios que definían el talante moral de estos príncipes, Hythlodeo rechaza categóricamente la idea propuesta por sus interlocutores de que su mayor contribución al bienestar de todos debería consistir en ponerse al servicio de alguno de estos príncipes en calidad de consejero según el rol habitual de los humanistas de la época.¹⁷ En efecto, a juicio de nuestro protagonista dicha estrategia no solo no podría obtener en absoluto los resultados esperados, sino que justamente daría lugar a las consecuencias contrarias; esto es, podría conducir a cualquiera al extremo de hacerle perder su honestidad y su sensatez al ser arrastrado por la “locura” de este príncipe y su entorno.

En suma, si a juicio de nuestro protagonista para la instauración de Utopía se requiere de un rey ejemplar como Utopo, pero este palmariamente brilla por su ausencia en su actualidad histórica, esto nos conduce a la pregunta crucial acerca de cuáles serían las condiciones y los medios (en caso de que los hubiera) que harían posible el surgimiento de un personaje de esta naturaleza. La respuesta obligada a esta cuestión, en cuanto constituye un

lugar común entre los humanistas, consistiría en argumentar que, si queremos procurarnos un buen príncipe y solo puede ser considerado como tal aquel que haya alcanzado la máxima excelencia de la virtud, entonces la condición indispensable para ello consistiría en proporcionarle una educación adecuada.¹⁸ En este sentido, Erasmo declaraba en *La educación del príncipe cristiano*:

La principal esperanza para obtener un buen príncipe depende de una recta educación [...] Por consiguiente, inmediatamente y desde la misma cuna, según dicen, la mente del futuro príncipe, vacía y todavía ruda, deberá ser ocupada por saludables opiniones. Y, desde el principio, en el campo sin cultivar del pecho pueril debe arrojarse la semilla del bien que paulatinamente con la edad y la práctica germinará y llegará a su plena madurez.¹⁹

Ahora bien, esta primera vía para la construcción del orden utópico, a la que denominé “utopiana” por estar centrada en la figura del rey Utopo como agente fundamental en esta empresa, ya había sido advertida claramente por Karl Kautsky en el estudio que le dedicó a *Utopía* en 1888. En efecto, esta obra en muchos aspectos pionera es una de las pocas que repara en que en *Utopía* no solo se propone un modelo de sociedad máximamente deseable, sino que también se ofrecen importantes indicaciones acerca de su realización, lo cual, como mostrábamos al comienzo, era abiertamente negado o ignorado por una fuerte corriente interpretativa. Así, retomando la interpretación de Marx y Engels acerca de lo que con intención crítica llamaban “socialismo utópico”, Kautsky va a considerar a Moro como el “padre” de dicha tradición y va a intentar mostrar en qué consistiría justamente el carácter “utópico” en el sentido peyorativo de “fantástico” (calificativo aplicable a todo programa político inviable o irrealizable por apelar a un tipo de acciones inadecuadas e ineficaces) de su proyecto. En este sentido, dirá:

En toda la exposición acerca de los utopienses hay solo un elemento de fantasía, en cuya posibilidad el mismo Moro no creía con firmeza: y no es la meta a la que se aspira, sino el modo como debería ser alcanzada. Él vio solo un poder que podría realizar el comunismo, pero no tuvo ninguna confianza en él. Moro nos ha mos-

¹⁶ Moro, T., *Epigramas*, N° 243, p. 142.

¹⁷ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, pp. 53 [415] ss.

¹⁸ Cf. Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 88, 213 y 241.

¹⁹ Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, p. 13.

trado en su *Utopía* de qué manera pensaba la realización del comunismo: un príncipe llamado Utopo conquista el país y le imprime el sello de su espíritu. Todas las instituciones en *Utopía* han de ser atribuidas a él. Él concibió el plan de una sociedad comunista y luego lo ejecutó.²⁰

Así, según esta interpretación, el “propósito de *Utopía*” (que es precisamente el título del último apartado de la obra, de donde procede esta cita) no consiste solo en describir una sociedad ideal para proponerla como fin al que tender (si bien este sería, quizás, el aspecto más desarrollado y para Kautsky claramente el más valioso), sino también en pensar las mediaciones prácticas que harían posible su realización histórica. En este sentido, Moro habría considerado a la figura del príncipe como única “fuerza política decisiva” capaz de acometer semejante empresa; si bien, al mismo tiempo se habría percatado de las serias dificultades que entrañaba este proyecto. En efecto, el mismo implicaba, en primer lugar, “ganar” a un príncipe para esta causa y, asimismo, “educarlo” en sus principios fundamentales. Pero nuestro autor no se habría engañado acerca de las escasas posibilidades de éxito de esta tarea, pues «conocía demasiado bien a los príncipes de su tiempo»,²¹ ya que, como diagnosticaba agudamente en el libro I de *Utopía*, sabía de su cerrada resistencia respecto de toda opinión que contradijera sus intereses particulares.

Por otra parte, y suponiendo que esta dificultad pudiera ser sorteada, desde otra perspectiva también podríamos plantear la siguiente. Como veíamos, la condición de contar con un “buen” príncipe consistía en proporcionarle una educación adecuada, la cual, sin duda, debía incluir los *studia humanitatis*. Así, el propio Moro en el discurso celebratorio de la coronación de Enrique VIII que citábamos más arriba decía: «¿Qué quedará fuera del alcance de un príncipe cuyo ingenio natural se ha cultivado a través de las artes [liberales]?». ²² Pero, como vimos, según la perspectiva de *Utopía*, esto constituye tan solo un aspecto (y quizás no el más decisivo) del proceso educativo. El otro consiste, pues, en formarse de acuerdo a y en el marco de los principios que rigen la vida de *Utopía*, comenzando por las condiciones materiales fundadas en su régimen de propiedad. Pero, de esta manera, vamos a parar a una situación circular: para edificar *Utopía* necesitamos de un rey sabio y justo; pero esto, a su vez,

requiere de la existencia de un mundo como *Utopía* capaz de generar un rey con estas características.²³

Asimismo, si las objeciones anteriores se refieren, sobre todo, a la factibilidad de esta primera vía, también pueden esgrimirse razones para cuestionar su legitimidad. En efecto, este proyecto entraña, a mi juicio, una significativa tensión interna que consiste en lo siguiente. Como vimos, la intención fundamental de Utopo había sido instituir un régimen que garantizara la justicia y la felicidad para todos, pero entendiendo, a su vez, que las mismas incluían como factor esencial e irrenunciable a la libertad. Por ello, las costumbres e instituciones de *Utopía* apuntarán a garantizar y promover tanto la libre elección individual en aspectos tales como la ocupación, el matrimonio (contemplando, además, la posibilidad del divorcio), las creencias religiosas e, incluso, la posibilidad de la eutanasia,²⁴ en lo cual, como se ve, el planteamiento de la obra sobrepasa en mucho los márgenes admitidos en la época; como así también el ejercicio de la libertad política a través de la elección de los magistrados incluyendo al príncipe y de la implementación de mecanismos consultivos para tomar en cuenta la opinión del pueblo en los procesos de deliberación institucionales.²⁵ En tal sentido, el modo de organización de la vida de los utopienses bien podría ser calificado de republicano, entendiendo, en general, por “república” un régimen político que garantiza la participación activa de todo el cuerpo ciudadano en las decisiones que afectan a la vida de la comunidad,²⁶ lo cual no implica –al menos en esta versión propia de la Modernidad temprana a la que Zera Fink denominó “clásica”²⁷– que las formas y el grado de dicha participación sean iguales para todos.

No obstante, no deja de plantear una posible incongruencia que merece ser notada el hecho de

²⁰ Kautsky, K., *Thomas More und seine Utopie*, Verlag von J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1907, p. 320.

²¹ Kautsky, K., *Thomas More und seine Utopie*, p. 321.

²² Moro, T., *Epigramas*, N° 19, p. 57 (traducción modificada).

²³ Cf. Hankins, J., “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno”, en Krayer, J. (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press (Sucursal en España), Madrid, 1998, p. 186.

²⁴ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L’Utopie*, pp. 79-80 [467-468], 120-122 [548-552] y 140 [588] ss.

²⁵ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L’Utopie*, pp. 77-79 [463-467].

²⁶ Cf. Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 53, 77 y 139.

²⁷ Acerca de esta idea de “república” elaborada fundamentalmente por los humanistas italianos a partir de una recuperación y relectura de fuentes greco-latinas tales como Aristóteles, Polibio y Cicerón y de su presencia en la obra de Moro puede verse Fink, Z., *The Classical Republicans. An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2011, pp. 1-10 y 21-22.

que la fundación de este régimen republicano no tenga lugar en absoluto de modo republicano, sino, como vimos, por una vía férreamente monárquica. Así, la edificación de este mundo de la libertad en ningún momento apela al pensamiento y la decisión libres de la comunidad a la que va dirigida; o, en el caso de que lo haga en alguna medida, esto se da sobre el trasfondo constante de un poder coercitivo que no parece admitir ni el rechazo ni la posible revisión del proyecto por parte de sus destinatarios.

Ahora bien, ante las múltiples dificultades que entraña esta primera vía quizás el texto nos permita admitir una segunda forma de acción política, desde luego mucho menos exigente y radical que la que acabamos de caracterizar (la única que en sentido estricto merecería el calificativo de utopiana), pero que conserva una cierta analogía con ella en cuanto participa de algunos de sus rasgos. Esta nueva modalidad práctica cuando se propone encontrar soluciones a los problemas sociales y políticos más acuciantes renuncia desde el comienzo a plantear transformaciones que afecten a la estructura profunda del orden existente y en su lugar solo pretende perfeccionarlo a través de medidas capaces de reducir progresivamente sus efectos indeseables. Entonces, si, pongamos por caso, se pretende hacer frente a problemas tales como el aumento de la pobreza y, con ella, de la delincuencia, la solución propuesta consistirá, pues, en pensar regulaciones que limiten y ordenen convenientemente el acceso y el uso de la propiedad privada a fin de evitar su acumulación excesiva en manos del estamento privilegiado y correlativamente la pauperización y desposesión del estamento más bajo y numeroso; pero de ninguna manera en aspirar a su abolición lisa y llana.²⁸ La realización de este tipo de reformas del régimen socio-económico o político no parece requerir, pues, de un personaje dotado de condiciones y aptitudes excepcionales, sino que bien podría ser dispuesta por alguno de los monarcas realmente existentes, sobre todo si sus decisiones están debidamente iluminadas por el consejo de los humanistas.

De este modo, la estrategia no consistiría en apuntar al mayor bien (lo cual es visto como una meta demasiado ambiciosa y, en esa medida, inalcanzable), sino al “menor mal” posible; y, por ello, se la entenderá como una vía indirecta u “obliqua”.²⁹ El juicio de Hythlodeo respecto de la

misma parece oscilar entre considerarla como una alternativa más o menos válida, pero insuficiente, en cuanto solo sería capaz de “aliviar” o mitigar la injusticia, pero jamás de eliminarla;³⁰ y acusarla de que, aun cuando pretenda mejorar las cosas, solo logrará empeorarlas,³¹ debido a que, si no se solucionan cabalmente los problemas atacando su raíz, solo se consigue perpetuarlos y agudizarlos.

Queda claro, entonces, que para nuestro protagonista en ningún caso cabe encontrar aquí la opción más recomendable.

2. VASCO DE QUIROGA, ARTÍFICE DE UTOPIA

Pues bien, sin que Moro llegue a saberlo (entre otras cosas, porque por entonces seguramente ya se encontraba encarcelado en la Torre de Londres antes de su ejecución ordenada, como se sabe, por Enrique VIII, el mismo monarca al que le cantaba loas años antes), esta primera vía va a ser asumida y transitada por don Vasco de Quiroga, un singular actor en el proceso de la colonización española de América. Este personaje va a arribar al Nuevo Mundo (concretamente a lo que hoy es México) el 30 de diciembre de 1530 como “oidor” de la Segunda Audiencia, con la delicada misión de enjuiciar a la Primera Audiencia y tomar las medidas necesarias para reparar los graves atropellos que esta había cometido contra la población local, sobre todo indígena. Como coronación de esta misión y excediendo en mucho lo que se esperaba de él como funcionario de la Corona en 1531 propondrá a las autoridades españolas residentes en la península la creación de “pueblos nuevos” o “repúblicas nuevas”

alienación y cálculo racional en el discurso distópico”, en *Libros de la Corte. 500 años de Utopía: lecturas de Tomás Moro*, n° 16, Primavera-Verano 2018, pp. 279-292. Aquí se entiende a *Utopía* como una estrategia discursiva orientada fundamentalmente a la revisión de las propias creencias (que, en general, coinciden con las creencias dominantes) y a la toma de conciencia de su carácter alienante, que se vale para ello de la ficción de realidades alternativas (los acorianos, los macarienses, los utopienses). El relato de ficción, por una parte, introduce al lector más fácilmente que el discurso asertivo en la reconsideración de sus opiniones morales, sociales, políticas, etc.; y, por otra, lo hace a través del extrañamiento y desnaturalización del propio mundo de creencias, instituciones y prácticas mostrando que el mismo podría ser de otras maneras, las cuales, además, podrían resolver más adecuadamente los problemas colectivos. Así, el lector al exponerse a este ejercicio de reflexión tiene la ocasión de experimentar «cambios imperceptibles y graduales en la manera de interpretar la realidad» (p. 284) y, por tanto, también en el modo de actuar respecto de ella.

²⁸ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 42 [392].

²⁹ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, pp. 62-64 [432-436]. Encontramos una interpretación interesante de esta vía obliqua asociándola a la intención general de la obra en Martínez Mesa, F. J., “Tomás Moro y el reverso oscuro de Utopía:

³⁰ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 66 [440].

³¹ Cf. Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 64 [436].

a las que llamará “pueblos hospitales”³² y concebirá como comunidades compuestas y gestionadas por los propios indígenas y tuteladas por españoles, ubicadas en lugares más o menos “apartados” de las poblaciones ya existentes, y cuyo principal propósito sería garantizar la protección, subsistencia y educación de la población nativa.

De esta manera, el 14 de septiembre de 1532 tenía lugar la creación formal del primer pueblo hospital, Santa Fe de los Altos, ubicado en las afueras de la ciudad México; que será seguido exactamente un año después por Santa Fe de la Laguna, junto al lago de Pátzcuaro en la región de Michoacán; y, varios años después, en 1539, por Santa Fe del Río, en las orillas del río Lerma, tras lo cual ya no tendrán lugar nuevas fundaciones ni por parte de Quiroga ni de antiguos miembros de los pueblos hospitales como quizás era su intención.

La estructura y el modo de vida de estos pueblos se inspirará, pues, en sus trazos fundamentales en el ordenamiento planteado en *Utopía* de Moro,³³ obra que Quiroga había conocido probablemente luego de llegar a América de mano de su amigo, el entonces obispo de México, don Juan de Zumárraga. Este encuentro con la obra de 1516 le hará ver en su autor un «varón ilustre y de genio más que humano, [...] como inspirado del Espíritu Santo»,³⁴ cuyo mérito había consistido en «proponer, alegar, fundar y probar por razones»³⁵ un “estado de república” al que cabía considerar no solo como el mejor en términos absolutos, sino, además, como el más “útil” y “necesario” para la situación americana. Así, siguiendo este modelo, en las comunidades quiroguianas el régimen de propiedad (sobre todo de la tierra) será rigurosamente comunal.³⁶ Y, al igual que en *Utopía*, también residirá aquí para Quiroga la condición material de posibilidad de la existencia y

de la forma de vida de estas comunidades, «porque si de otra manera fuese se perdería esta buena obra, [...] y no se podría por largo tiempo sustentar, ni conservar esta Hospitalidad, [...] apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese».³⁷

Partiendo del pronóstico muy poco optimista con el que Moro concluye su obra al afirmar que la realización histórica de *Utopía* es más “deseable” (*optarim*) que “esperable” (*sperarim*),³⁸ Quiroga va a ir un poco más lejos hasta considerar que su forma de vida es sencillamente “imposible” de lograr en Europa debido a la soberbia y la codicia³⁹ enquistada en las costumbres e instituciones del Viejo Mundo. Pero, como contrapartida, va a sostener también que en América no solo resulta posible, sino, incluso, «más fácil que otra alguna que se puede dar»,⁴⁰ fundamentalmente teniendo en cuenta los caracteres de la población indígena, que serían, entre otros, la ausencia de soberbia y de codicia, el desapego respecto de las riquezas, la simplicidad, la paciencia, la humildad, la serenidad, la mansedumbre, la obediencia y la docilidad.⁴¹ Esto convierte a los nativos en una suerte de “tabla rasa” en la que todo está aún por escribirse o en «cera blanda [...] para todo cuanto della hacerse quisiere»;⁴² en suma, en “material” humano maleable para la construcción de este mundo nuevo. El mismo no solo presenta, pues, la ventaja pragmática de proporcionar un modelo más justo y conveniente según el cual podría reorientarse la empresa española en América; sino que también y en última instancia le brinda a la Cristiandad la oportunidad muy promisoriosa de fundar, de esta manera, una «nueva y renaciente Iglesia» que recupere el espíritu de la «primitiva Iglesia del tiempo de los sanctos apóstoles»⁴³ y permita superar, así, la decadencia moral e institucional de la Iglesia europea.

Así, por tanto, la acción fundadora de Quiroga se asemeja estructuralmente a la del rey Utopo. Ambos se encuentran con lo que consideran como

³² Cf. Warren, J. B., *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2015.

³³ Acerca de la fisonomía de las fundaciones quiroguianas y su asunción y, al mismo tiempo, modificación del modelo moreano son especialmente recomendables el estudio pionero de 1937 de Zavala, S., “La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España”, en Zavala, S., *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1965, pp. 8-40 y más recientemente Witeze Junior, G., “Vasco de Quiroga Rewrites *Utopia*”, en Pro, J. (Ed.), *Utopias in Latin America. Past and Present*, Sussex Academic Press, Brighton/Portland/Toronto, 2018, pp. 53-75.

³⁴ Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, en *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, Historia 16, Madrid, 1992, p. 228.

³⁵ Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, p. 245.

³⁶ Cf. Quiroga, Vasco de, “Ordenanzas”, p. 268.

³⁷ Quiroga, Vasco de, “Ordenanzas”, p. 268.

³⁸ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 162 [632].

³⁹ Cf. Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, pp. 99, 227 y 241.

⁴⁰ Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, p. 235.

⁴¹ Quiroga, Vasco de, “Carta al Consejo”, en *La utopía en América*, p. 57; “Información en Derecho”, pp. 82, 89, 104, 117, 158, 203, 215, 217, 218, 222, 224, 226; y “Ordenanzas”, en *La utopía en América*, p. 269, entre otros tantos lugares.

⁴² Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, p. 219. Esta imagen de la tabla rasa y la cera, recurrente en su descripción de la subjetividad americana, aparece también, por ejemplo, en las pp. 58 y 202.

⁴³ Quiroga, Vasco de, “Información en Derecho”, p. 227.

una «turba rudimentaria y agreste», es decir, «bárbara»; ambos se proponen elevar tanto como sea posible su estado de «cultura» (tanto técnica, como intelectual, política y moral) y generar, así, subjetividades nuevas; ambos acometen esta empresa a través de la construcción de un dispositivo que prevé el desarrollo de la vida en el contexto de instituciones y prácticas también «nuevas»; y en ambos casos el tipo de participación que les cabe a sus destinatarios sería, en principio, solo el de dóciles receptores de un proyecto diseñado y ejecutado por otro, a quien claramente se le reconoce un *status* cultural superior, lo cual hace que la subordinación a él no solo sería justa, sino también altamente beneficiosa para el pueblo subalterno.⁴⁴ Pero parece darse al menos una diferencia entre ellos: Vasco de Quiroga no lleva a cabo ninguna acción militar de conquista. Sin embargo, claramente la supone en cuanto se mueve en todo momento en el marco de la ocupación española y, más aún, explícitamente la defiende como legítima.⁴⁵

3. LA VÍA HYTHLODEANA

Como veíamos, según la interpretación de Kautsky, Moro no solo habría pensado en la acción de una figura destacada y soberana como Utopo como forma de realización de su proyecto, sino que, de esta manera, habría excluido, además, toda otra vía. Ahora bien, en lo que sigue intentaré mostrar que a partir de una lectura atenta de los textos quizás sea posible vislumbrar una vía política alternativa, a la que en la lógica de la obra se le pretende asignar una función diferente, pero, al mismo tiempo, se la caracteriza en términos que bien permitirían pensarla con el rol y *status* que quisiera defender. Para ello, volvamos por un momento a la descripción de los príncipes malvados que Hythlodeo veía por todas partes en la Europa de entonces. El rasgo central que advierte en todos ellos es, como señalábamos, su deseo de riqueza y de poder. Así, al estar movidos por esta ambición desmesurada, su preocupación constante no era otra que acrecentar su patrimonio y ampliar sus dominios, para lo cual mantenían permanentes guerras con otros reinos. ¿Pero de dónde procedían, pues, los recursos económicos para ello? Como de costumbre, del despojo del pueblo, que pagaba con miseria y hambre los lujos y desatinos de sus gobernantes. Y, por si esto fuera poco, los príncipes solían considerar que esto presentaba la ventaja añadida de que la máxima disminución del

patrimonio y la libertad del pueblo al debilitarlo podría tornarlo más fácilmente dominable. Pero no se percataban (e Hythlodeo se los marca con tono de advertencia) de que, de esta manera, se puede y se suele provocar el efecto inverso, que consiste en despertar en los «oprimidos» (*pressis*) el «generoso espíritu de rebelarse» (*generosos rebellandi spiritus*). En efecto,

No solo el honor [del rey], sino su seguridad residen más en la prosperidad (*opibus*) del pueblo que en la suya propia; [pues] este [...] se elige un rey por su causa, no por la del rey; esto es, para, gracias a su labor y a su esfuerzo, vivir confortablemente (*commode*) y a salvo de injusticias (*iniuriis*). Y, por ello, la incumbencia del príncipe es más que le vaya bien al pueblo que a sí mismo [...] Pues la realidad misma (*ipsa res*) enseña que se equivocan muchísimo quienes opinan que la miseria del pueblo es la garantía de la paz [...] En efecto, [...] ¿quién se dedica con mayor empeño a transformar las cosas que aquel a quien menos agrada el estado de la vida presente? ¿O quién [posee] un ímpetu más audaz para subvertir todo (*conturbanda omnia*) con la esperanza de obtener algo que aquel que ya no tiene nada que perder?⁴⁶

Este pasaje extremadamente denso y sugerente comienza aludiendo a dos registros argumentales diferentes, pero convergentes que atraviesan los diversos análisis socio-políticos de la obra y que proceden ni más ni menos que de los dos tópicos centrales de la retórica clásica (que Moro, sin duda, conocía y dominaba magistralmente), a saber: por una parte, las consideraciones referidas a la «honestidad» u «honorabilidad» (*honestas*) de una determinada acción, costumbre, etc.; y, por otra, las referidas a su «utilidad» (*utilitas*). En cuanto a lo primero, algo puede ser calificado de «honesto» en la medida que merezca ser buscado por sí mismo en atención a su «dignidad», esto es, a su valor intrínseco (el cual, a su vez, podrá tener por contenido la «verdad», la «bondad» en sus diversas manifestaciones o la «belleza»). Y, por su parte, el carácter «útil» de algo consiste en su aptitud para ser buscado no por sí mismo, sino por otra cosa, esto es, por el beneficio o provecho que aporta, pudiendo ser este tanto individual como social. En lo que respecta a la relación entre ambos registros, la opinión clásica (que encontramos discutida y defendida, por ejemplo, en el libro III del *De officiis* de Cicerón) consiste en afirmar su compatibilidad o

⁴⁴ Cf. Quiroga, Vasco de, «Información en Derecho», p. 89.

⁴⁵ Cf. Quiroga, Vasco de, «Información en Derecho», pp. 71, 99 y 100.

⁴⁶ Prévost, A. (Ed.), *L'Utopie*, p. 59 [427].

coincidencia, de modo tal que lo honesto resultaría, al mismo tiempo, vitalmente útil y viceversa. Dicha coincidencia había comenzado a ser cuestionada y negada en el siglo XV, sobre todo, por algunos autores italianos (precursores en este respecto de Maquiavelo). Frente a esto, el punto de vista que subyace al planteamiento de *Utopía* es el de una enfática e insistente defensa de la tesis clásica de la unidad concordante entre lo honesto y lo útil.⁴⁷

Así, el pasaje que nos interesa comentar es precisamente uno de tantos que documentan este punto de vista. En efecto, se sostiene allí que el hecho de garantizar el bienestar de todos no solo convierte al monarca en “honorable”, es decir, digno de ser honrado o reconocido como un buen gobernante; sino que también, y por eso mismo, su accionar resulta “útil” en vistas de garantizar el bienestar general, lo cual asegura su continuidad y estabilidad en el trono. Y en coherencia con esta doble perspectiva de análisis se ofrece, luego, un argumento en el que parecen superponerse cuestiones de hecho o pragmáticas con cuestiones de derecho o de legitimidad. En efecto, se va a decir, en primer lugar, que el fundamento que sostiene la autoridad del monarca no es otro que un acto de “elección”⁴⁸ por parte del pueblo. En este sentido leemos en el *Epigrama* n° 121: «Cualquier hombre que gobierna (*praeest*) a muchos debe su autoridad a aquellos a quienes gobierna. No debe tener el gobierno un instante más de lo que ellos quieran (*volent*). ¿Por qué los príncipes impotentes se ensoberbecen?». ⁴⁹ Así, por tanto, si según reza el título de este mismo epigrama es el pueblo el que a través de su “consentimiento” (*consentiens*) “da” (*dat*) o “quita” (*aufert*) su autoridad (*regnum*) a quien gobierna, entonces, él sería, en realidad, el depositario último del poder y, en consecuencia, la única instancia propiamente soberana.

Ahora bien, continúa el texto, aquello en vistas de lo cual el pueblo elige al monarca o, lo que es lo mismo, aquella elevada misión que, al hacerlo, se le encomienda y que este queda obligado a cumplir como contrapartida por haber recibido el poder no es otra que la de velar por el bienestar de todos y

garantizar que nadie sea tratado de modo injusto. Así, su autoridad queda de hecho y de derecho sujeta a esta condición, de modo tal que si no la cumpliera, esto es, si gobernara en vistas de su propio interés y no del interés de todos, el pueblo no solo quedará legitimado a rebelarse contra él y privarlo de su autoridad,⁵⁰ sino que, si se toma nota de lo que enseña la “realidad” (*res*), esto es, el comportamiento efectivo de que han dado muestra los sujetos históricos, podemos inferir que muy probablemente es esto lo que de hecho sucederá. Y también resulta más o menos previsible a partir de la experiencia histórica que el “ímpetu” (*impetus*) y la furia de quienes se rebelan sea proporcional a la situación de miseria y opresión que padecen, máxime si esta es tan extrema que el pueblo advierte que al sublevarse tiene ya muy poco que perder⁵¹ y, en cambio, mucho por ganar. En este caso, el impulso insurreccional bien podría orientarse “a subvertirlo todo” (*ad conturbanda omnia*), esto es, a transformar radicalmente el orden existente en vistas de un orden totalmente nuevo.

Así, pues, según la interpretación que quisiera proponer, esta observación bien podría ser vista como una posible base para pensar una segunda vía de instauración del orden utópico. En ella, a diferencia de la anterior, ya no encontramos un sujeto privilegiado más o menos externo respecto del mundo social que se pretende transformar y del cual procedería íntegramente tanto el proyecto como su realización, mientras los miembros de dicho mundo solo cuentan como mero material pasivo de su acción. Aquí, por el contrario, es la base social, popular, es decir, son las propias víctimas de la opresión quienes toman la iniciativa y actúan colectivamente enfrentando al

⁴⁷ Acerca de esta cuestión puede verse Logan, G. M., “The Argument of *Utopia*”, en Olin, J. C. (Ed.), *Interpreting Thomas More’s Utopia*, Fordham University Press, New York, 1989, p. 13.

⁴⁸ Al hablar de este modo, el autor no parece estar refiriéndose necesariamente a una elección a través del sufragio (si bien este va a ser el procedimiento seguido por el sistema político utopiense), sino a alguna forma de aprobación o “consentimiento” que bien puede ser tácito y manifiesta la voluntad del pueblo de ser gobernado por ese monarca.

⁴⁹ Moro, T., *Epigramas*, n° 21, p. 93 (traducción modificada).

⁵⁰ De esta manera Moro claramente se está haciendo eco de aquella teoría del poder a la que Ullmann califica de “ascendente” (en contraste con aquella de corte teocrático y “descendente” predominante durante la Alta Edad Media) y que Skinner interpreta sencillamente como “republicana”. Y probablemente haya tomado contacto con ella a partir de fuentes escolásticas, las cuales remiten en última instancia a algunas significativas reflexiones de Tomás de Aquino abonadas por el redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles, luego continuadas y desarrolladas por Juan de París y Marsilio de Padua; y quizás también de fuentes defensoras de la “libertad” republicana procedentes del humanismo italiano (cf. Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 152 y ss. y Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 49 y ss.).

⁵¹ Nótese la curiosa semejanza existente entre este diagnóstico de Moro y los términos de aquel famoso pasaje del *Manifiesto Comunista* en el que Marx y Engels afirman que en una posible «revolución comunista [...] los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas» y, en cambio, «tienen un mundo por ganar».

poder que las oprime en vistas de transformar sus propias condiciones de vida (*vitae status*).

El texto nada dice acerca de cuál sería el horizonte de esta acción colectiva, esto es, cuál sería el proyecto de sociedad que, de esta manera, se pretendería instaurar, y aún menos se llega allí a vincular esta empresa con la interpretación de Hythlodeo acerca del modo de vida óptimo. Pero nada parece impedir, en principio, que nos tomemos la licencia hermenéutica de ligar ambos términos o, cuanto menos, que nos preguntemos si la ejecución del proyecto planteado por nuestro protagonista de modificar radicalmente el régimen de propiedad y, con ella, el modo de producción de los bienes; y de edificar, sobre esta base, una nueva forma de organización social y un nuevo sistema político, no podría estar a cargo de una insurrección⁵² popular como la apuntada en el pasaje que venimos comentando. Propongo para esta segunda vía la denominación de “hythlodeana” porque no aparece en el discurso de nuestro protagonista como la crónica de lo acontecido en el pasado remoto y fundacional del distante mundo de Utopía, sino como una reflexión de factura propia acerca de lo que sucedía en el presente y una proyección de lo que podría suceder en el futuro quizás no tan lejano de su mundo histórico.

En cualquier caso, es importante advertir que dicha reflexión parece responder allí a un propósito diferente del de propugnar un determinado curso de acción. Antes bien, todo indicaría que, en realidad,

⁵² Deliberadamente he evitado hablar en este apartado de “revolución” para no dar pie a aquella interpretación, por cierto muy frecuente, según la cual nuestra primera y segunda vía se corresponderían con lo que en el lenguaje político se suele denominar respectivamente “reforma” y “revolución” (cf., por ejemplo, Saage, R., “Ist der Chiliasmus eine Utopie?”, p. 180). En este sentido he tomado como referencia la delimitación que establece al respecto Norberto Bobbio. Si bien este autor admite que el recurso a la violencia por razones histórico-políticas suele ser un factor presente en los procesos revolucionarios, con todo, considera que este criterio, cómodo y corriente, resulta, en realidad, un tanto engañoso. Por ello, prefiere entender a la “revolución” como «un movimiento que, independientemente de los medios invocados o usados, [...] apunta a un tipo de ordenamiento social [...] declaradamente antitético en todos los campos: económico, político, cultural y civil» respecto del vigente (Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. [Dirs.], *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 2015, p. 1358). Así, la diferencia decisiva entre ambos fenómenos políticos residiría más en la radicalidad de los cambios a los que se aspira que en el tipo de acciones que se emplean para conseguirlos. Según esto, nuestra segunda vía sería claramente de índole revolucionaria; pero, por su parte, la única que podría ser considerada en sentido estricto como reformista es la versión débil de la primera vía, y no así su forma más robusta y exigente.

se estaría intentando llamar la atención acerca de una posibilidad en alguna medida próxima y preocupante, a fin de que los príncipes tomen las medidas necesarias para impedir que llegue a concretarse. Y, de esta manera, se estaría, pues, reafirmando el apoyo al gobierno de los príncipes más que alentar una vía política diferente. No obstante, si recordamos las serias dificultades que habíamos advertido en la vía monárquica tanto en lo que respecta a su factibilidad como a su legitimidad, recupera su sentido la pregunta acerca de si no se estaría anunciando, así, sin saberlo y sin quererlo una forma alternativa de realización del orden utópico.

4. THOMAS MÜNTZER Y LA REVUELTA DEL “HOMBRE COMÚN”

Seguramente sin haberse inspirado y ni siquiera haber leído la obra de Moro —mientras que Moro, a la inversa, sí conocía algunas de sus doctrinas (quizás no directa, pero sí indirectamente a través de sus sucesores, los anabaptistas) y, más aún, años más tarde las va a repudiar explícitamente⁵³—, poco tiempo después, con ocasión de la llamada “guerra de los campesinos” que se desarrollará en Alemania entre 1524 y 1525, va a entrar en escena un personaje que intentará liderar un movimiento político cuyas referencias textuales y conceptuales sin duda difieren mucho de los invocados en *Utopía*, pero que aun así presenta fuertes consonancias con la vía insurreccional a la que se había referido Hythlodeo. Este personaje fue Thomas Müntzer, un sacerdote católico que luego adherirá a la Reforma de Lutero, pero que pronto romperá también con él por razones tanto teológicas como teológico-políticas, sobre todo al advertir que la crítica luterana a la autoridad eclesiástica terminaba reforzando y convalidando casi incondicionalmente la autoridad de los príncipes alemanes en contra de las legítimas demandas del pueblo.

Así, a partir de una interpretación teológica de la historia de inspiración quiliástico⁵⁴-apocalíptica va a profetizar el fin de la última era del mundo (que según una singular exégesis del Capítulo II del Libro de Daniel sería la quinta) y el advenimiento

⁵³ En efecto, Moro en su *Confutación a la respuesta de Tyndale* (1532) se va a referir a un conjunto de “abominables herejías” atribuidas, en general, a los “anabaptistas” entre las que se incluye la opinión de «que ningún hombre debe tener nada propio, sino que las tierras y todos los bienes según la ley de Dios deben ser de todos los hombres en común» (disponible en www.thomasmorestudies.org).

⁵⁴ Acerca de este concepto de “quiliismo” o “milenio” véase Cohn, N., *En pos del Milenio*, Alianza, Madrid, 1970, pp. 14-15.

total y definitivo del Reino de Dios. De este modo, la época dominada por el imperio babilónico, fue seguida por aquella en que la supremacía pasó al imperio medo y persa y, luego, al imperio griego de Alejandro y sus sucesores y al imperio romano. La quinta y última época sería la del Sacro Imperio Romano Germánico y estaría, pues, caracterizada por la férrea alianza entre la autoridad civil y la autoridad religiosa, el *regnum* y el *sacerdotium*.⁵⁵ Este imperio bicéfalo es, pues, nominalmente “cristiano”, pero moralmente “impío”.

En este sentido, Müntzer distingue claramente los “impíos” (*gottlosen*) de los “incrédulos” (*unglaubigen*). Estos últimos serían quienes no profesan la fe cristiana (pero, desde luego, teniendo la posibilidad de hacerlo, razón por la cual no se les ahorra el epíteto de enemigos de la verdadera fe sin otra causa que su propia obstinación); es decir, serían fundamentalmente los paganos, los judíos y los turcos (que, además, por entonces se encontraban nada más ni nada menos que a las puertas de Viena). Los impíos, en cambio, serían quienes pertenecen formalmente a la Cristiandad, pero piensan y actúan abiertamente en contra de la “ley de Dios” (*Gesetz Gottes*) expresada en la Escritura y lo hacen a menudo utilizándola en su propio beneficio; esto es, llevando a cabo una interpretación errada e interesada (hoy diríamos ideológica) de la misma. Quizás el caso más ilustrativo de esta malversación del sentido del texto bíblico sea la enseñanza tantas veces pregonada por autoridades de todo tipo y avalada al extremo por el mismo Lutero según la cual el pueblo en ningún caso debería rebelarse contra sus señores por injustos y abusivos que estos sean, puesto que el cristiano «no debe resistir el mal» y, en su lugar, siempre ha de «poner la otra mejilla»; o de que se debe cumplir a rajatabla el mandamiento de “no robar”, lo cual implicaría el respeto incondicional de la propiedad de los señores, a menudo obtenida ni más ni menos que del despojo del pueblo al que se le exige dicho respeto.

Esta dura acusación de impiedad va a estar dirigida, por una parte, contra el clero católico (que ya venía siendo blanco de críticas lapidarias por parte del luteranismo), al que se le reprochará sobre todo el desconocimiento del sentido profundo de la palabra de Dios, la apropiación arbitraria de las Escrituras al erigirse en su único intérprete autorizado y la soberbia e hipocresía al pretender ser reconocidos como cristianos ejemplares y como los mejores servidores de Dios cuando, en realidad, solo buscan

servirse de él para obtener, de esta manera, comodidades, prebendas y honores, es decir, beneficios y seguridades mundanos. Y su juicio no va a ser mucho más indulgente cuando se refiera a Lutero y los demás ministros de su iglesia. Además de no verlos en absoluto como mejores intérpretes del texto bíblico que los sacerdotes católicos (porque estarían tan desprovistos como ellos de la auténtica experiencia de la fe) ni tampoco como moralmente superiores a ellos o más coherentes respecto del mensaje cristiano con el que dicen identificarse, los acusará insistentemente de ser los mayores aduladores y defensores de los poderosos y, en esa medida, los peores traidores del “pobre pueblo”. Finalmente, nuestro autor también realizará una crítica despiadada de los representantes del poder secular (los príncipes, los señores territoriales, etc.), quienes, siempre con el respaldo del poder religioso, serían los principales responsables de la opresión y explotación del hombre sencillo.

La actitud impía de estos tres actores determinantes de la vida social alemana del momento es, a juicio de nuestro autor, la más nefasta e intolerable y no solo ni en primer lugar por su gravedad objetiva en cuanto violación de la ley divina, sino fundamentalmente por sus efectos comunitarios; esto es, por constituir un grave impedimento para el avance e instalación de la auténtica vida cristiana en el mundo de modo tal que «la vida terrena se deslice hacia el cielo» (*schwenke in den Himmel*).⁵⁶ Ante esta situación la propuesta de Müntzer es terminante: se deberán remover de modo urgente estos obstáculos para la realización del Reino de Dios, lo cual solo puede lograrse a través de la “espada”. Esta constituye, pues, un “medio” indispensable; pues «así como comer y beber son un medio para vivir», del mismo modo «es necesaria la espada para exterminar a los impíos». Así, dirá nuestro

⁵⁶ Müntzer, Th., “Manifestación explícita”, en *Tratados y sermones*, p. 160 (traducción modificada a partir de la fuente alemana disponible en: <http://mlwerke.de/mu/default.htm>). Nótese esta tan elocuente formulación de la intención utópica de Müntzer al plantear la progresiva identificación de la “vida terrena” (es decir, material e histórica) con el “cielo” (en el sentido de la plenitud en la verdad, la libertad y la felicidad). Pero según los postulados del milenarismo esta suerte de elevación o plenificación de la vida mundana no implica la pérdida de tal estatuto y el tránsito a una realidad de otro tipo, sino que tiene lugar íntegramente en el plano temporal. Resulta nuevamente muy curiosa la similitud entre esta imagen y aquella expresada por Marx en la carta a Ludwig Kugelmann del 12 de abril de 1871 según la cual la Comuna de París habían logrado “asaltar el cielo” (*Himmelsstürmern*) e, incluso, señala explícitamente que también en este caso el enemigo a derrotar había sido el Sacro Imperio Germánico.

⁵⁵ Cf. Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, en *Tratados y sermones*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 109-110.

autor con tono marcial, aunque «muchos hombres inexperimentados se enojen con este opúsculo [...] yo digo con Cristo (Lc 19,[27] y Mt 18,[6]) y con Pablo y con la enseñanza de toda la ley divina que debe matarse a los gobernantes impíos y en especial a los curas y a los monjes».⁵⁷

Ahora bien, ¿quiénes serían los encargados de acometer semejante empresa? En el discurso que venimos citando, pronunciado ante Juan, el hermano de Federico el Sabio, duque elector de Sajonia, y el hijo de aquel, Juan Federico, el 13 de julio de 1924, se ensaya, pues, una primera respuesta que, teniendo en cuenta el contexto de este sermón, resulta más que comprensible: «Para que todo esto se lleve a cabo de manera justa y conveniente deben ejecutarlo nuestros padres, los príncipes».⁵⁸ Así, por tanto, estaríamos claramente ante un modelo político de corte monárquico y vertical en el que los principales agentes de la destrucción del mundo viejo y, de este modo, de la preparación del nuevo no serían sino los príncipes. Dicho modelo parece, pues, asemejarse, al menos desde el punto de vista estructural, a la primera vía presentada en *Utopía*. E, incluso, resulta interesante reparar en que el propio Müntzer se propone tácitamente como un “nuevo Daniel”, cuya capacidad de “interpretación” profética le permitiría guiar la acción de los príncipes,⁵⁹ así como *mutatis mutandis* los intelectuales humanistas se postulaban como consejeros de los monarcas europeos.

La asignación de esta misión crucial a los príncipes alemanes se apoya en la exégesis de un (o quizás *el*) texto clave en la reflexión cristiana acerca del poder, a saber, la primera parte del capítulo 13 de la Epístola a los Romanos. En este sentido, Müntzer parafrasea concretamente el versículo 4 en el que Pablo, tras postular el principio fundamental según el cual «no hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1), «les dice a los gobernantes acerca de la espada que les fue otorgada para venganza de los malvados y protección de los piadosos».⁶⁰ Así, si el derecho a hacer uso de la fuerza es de origen divino y su propósito y función no es otro que el de garantizar la paz social de modo tal que los malvados no perjudiquen a los buenos (y que estos, además, sean honrados o premiados, agrega 1 P 3,13-15); entonces la autoridad civil no solo puede, sino que debe castigar a quienes en la tradición bíblica

serían los malvados por antonomasia y, por tanto, los agentes más perniciosos de la vida social, esto es, los impíos.

Pero nuestro autor completa esta doctrina con una inferencia de importancia decisiva, a saber: si Dios les plantea este cometido a los gobernantes seculares, de aquí se desprende que «si no lo hacen, les será quitada la espada»;⁶¹ es decir, en ese caso perderían legítima e inexorablemente su poder. De esta manera, y a diferencia de la interpretación luterana de este mismo pasaje, la función coactiva y punitiva respecto del “mal” social no se comporta solo como finalidad del poder, sino también, y en esa misma medida, como condición de su conservación y ejercicio. Por ello, al llevar a cabo esta enérgica apelación a la acción militar de los príncipes contra la impiedad desatada en medio de la Cristiandad, al mismo tiempo, se les dirige una advertencia ciertamente desafiante. Por ello, cuando los señores alemanes poco tiempo después frustran abiertamente las expectativas de nuestro predicador al no realizar las acciones esperadas, tendrá lugar un cambio abrupto en su caracterización y en su estrategia política y, de alguna manera, también en la doctrina que, siempre abrevando en la exégesis bíblica, le servirá de justificación.

La primera conclusión que extraerá Müntzer de esta situación es que debe retirárseles a los príncipes absolutamente toda la confianza que antes se había depositado en ellos. Sin duda no puede residir allí la instancia política encargada de allanar el camino para la realización del Reino de Dios en la historia. O dicho con más precisión, no puede esperarse que ellos aporten ninguna solución al desastre presente, porque serían, en realidad, una parte del problema e, incluso, una de sus piezas fundamentales. En efecto,

Nuestros señores y nuestros príncipes se hallan en el origen de cualquier tipo de usura, de robo y de latrocinio, ya que se apoderan de todo lo que existe como si fuera de su propiedad. Los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todo tiene que pertenecerles [...] Reducen todos los hombres a la más vil miseria, desnudan y cercenan a los labriegos, artesanos y todo lo que vive, pero si alguien comete el más pequeño error, de inmediato es colgado en la horca. A todo esto el Doctor Mentira [Lutero] responde: “Amén”.⁶²

⁵⁷ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, pp. 116-117.

⁵⁸ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, p. 116.

⁵⁹ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, p. 112.

⁶⁰ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, p. 114 (traducción modificada).

⁶¹ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, p. 116.

⁶² Müntzer, Th., “Defensa bien fundamentada”, en *Tratados y sermones*, p. 131.

De este modo, aquellos a quienes antes se pedía que lideren el movimiento histórico que pondría fin a la hegemonía del último imperio, ahora se convierten en los principales enemigos a combatir. Y quien ha de hacerlo no es sino el “pueblo” organizado y alzado en armas. Será este, pues, ahora el único depositario de la sagrada misión de «limpiar la cristiandad de gobernantes impíos con máximo celo y ardiente seriedad»⁶³ y nuestro autoproclamado profeta les promete, incluso, el acompañamiento y la asistencia divina en dicha empresa: «No os dejéis desanimar, Dios está con vosotros como está escrito en 2 Cro 20,15-18: “No temáis. No os debe atemorizar esta gran multitud, no es vuestra batalla, sino la del Señor”».⁶⁴

A su vez, para dar cobertura a este llamamiento a la rebelión popular, Müntzer volverá una vez más sobre el pasaje de Romanos 13 que ya invocaba ante los príncipes sajones; y sobre esta base va a retomar, desarrollar y radicalizar la concepción acerca del poder que ya se anunciaba en esa oportunidad intentando impugnar la que defendía Lutero, quien, además, lo hacía inspirándose en esa misma fuente, pero extrayendo de ella las consecuencias contrarias; es decir, proponiendo una lectura claramente autoritaria del texto paulino. Ahora bien, teniendo en cuenta el tenor de dicho texto y la fuerte presencia de su interpretación teocrática durante buena parte del Medioevo, no resulta para nada sorprendente la lectura luterana, que simplemente va a insistir en el postulado según el cual el poder político ha sido instituido por Dios mismo con el fin de castigar a los “malos” y proteger a los “buenos” y que, por tanto, se le debe una obediencia incondicional. Por ello, todo acto de resistencia contra su autoridad implicaría desde el punto de vista espiritual una transgresión contra el orden divino merecedora de la condenación eterna; y, desde el punto de vista temporal, un delito contra el fundamento mismo del orden social, que, por tanto, puede y debe ser castigado con la máxima dureza por la autoridad en cuestión.

Así, cuando los rebeldes alemanes acudan también al texto bíblico para denunciar la violación por parte de los príncipes de principios fundamentales de la ley divina, Lutero les responderá, pues, que se trata, sin dudas, de una situación de extrema injusticia, pero que esto no justifica en absoluto que para enfrentarla se cometa otra injusticia. Así, a su juicio, no habría ninguna instancia terrena, social

o política, autorizada para enjuiciar el desempeño de los príncipes y ante la cual estos deberían rendir cuentas; sino que esta prerrogativa solo le pertenecería a Dios mismo (según el pasaje de Rm 12,19: «*Mía es la venganza: yo daré el pago merecido*»). De este modo, al pueblo cristiano, obligado por las Escrituras a «no devolver a nadie mal por mal» (Rm 12,17), solo le cabe soportar pacientemente la injusticia de sus señores confiando y esperando en el castigo divino.⁶⁵

Contra esta interpretación del texto paulino, Müntzer va a hacer valer, pues, que «los príncipes no son señores, sino servidores de la espada. No pueden hacer lo que les place, sino lo que es justo»;⁶⁶ puesto que, como vimos, su autoridad está sujeta a la condición restrictiva de garantizar la protección de los buenos y el castigo de los malos (y no al revés), de modo tal que, si no la cumplieran adecuadamente, se harían merecedores de que «se les quite la espada». Ahora bien, dado que para Müntzer, tal como se los había planteado a los príncipes de Sajonia, la realización de esta misión implicaba en esa hora sobre todo la destrucción sin concesiones de los gobernantes impíos y esto no había sucedido y nada indicaba que pudiera suceder, entonces la cristiandad quedaba autorizada e, incluso, obligada a combatirlos implacablemente. Así, cuando el gobernante no ejerce el poder del modo debido, lo correcto consiste, pues, en que el mismo le sea sustraído⁶⁷ y sea devuelto a la fuente

⁶⁵ Al respecto puede verse fundamentalmente “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, “Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia” y el encendido y despiadado “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”, en Lutero, M., *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 21-101.

⁶⁶ Müntzer, Th., “Defensa bien fundamentada”, p. 130.

⁶⁷ Quizás el esfuerzo hermenéutico de Müntzer por el que intenta justificar el derecho (e, incluso, el deber) de resistencia tomando como fundamento uno de los textos al parecer menos favorables respecto de esta posibilidad puede resultar un tanto sorprendente y muy difícil de defender. No obstante, téngase en cuenta que este intento posee antecedentes ciertamente muy reputados como es el caso del comentario de Tomás de Aquino a la Epístola a los Romanos (véase sobre todo el Cap. XIII, lección 1). Allí el Aquinate, pronunciándose claramente en favor de una interpretación anti-absolutista y anti-tiránica del texto, se va a detener en la tesis sustantiva de que «no hay potestad que no provenga de Dios» y va a precisar su sentido aclarando que la *potestas* debe considerarse en tres aspectos o aristas diferentes: en primer lugar, «en lo que respecta a sí misma» (*ad ipsam potestatem*), es decir, como *factum* positivo de hecho existente; en segundo lugar, en cuanto a su modo de “adquisición”; y finalmente teniendo en cuenta el “uso” que se hace de ella. En el primer aspecto, puesto

⁶³ Müntzer, Th., “Manifestación explícita”, p. 172.

⁶⁴ Müntzer, Th., “Proclama a los ciudadanos de Allstedt”, en *Tratados y sermones*, pp. 203-204.

de la que procede y respecto de la cual aquel sería un mero receptor, custodio y ejecutor. ¿Y dónde reside dicha fuente?

En el texto de Rm 13,1 parecía suponerse que el otorgamiento del poder al gobernante procedía de Dios mismo, lo cual es perfectamente coherente con el argumento paulino. Ahora, en cambio, invocando sobre todo el pasaje de Daniel 7,27, Müntzer dirá que no es sino «la comunidad entera» (*ganze Gemein*) o, lo que es lo mismo, el “pueblo” (*Volk*) quien «tiene el poder de la espada y la llave para abrir y cerrar».⁶⁸ Así, aun admitiendo que todo poder procede de Dios, tesis explícitamente sostenida por Pablo y, en general, aceptada en el marco del pensamiento cristiano, ahora se insinúa, pues, que no lo hace de modo directo, sino siempre con la mediación del pueblo,⁶⁹ que en los hechos sería, entonces, el propiamente soberano. De este modo, se arriba por otra vía, inspirada en fuentes textuales diferentes, a una concepción acerca del poder que presenta importantes coincidencias

con la que habíamos visto que exponía Hythlodeo al referirse a la posibilidad de que el pueblo resista y destituya a su príncipe en el caso de que este se convierta en tirano.

Evidentemente este cometido de privar de una vez por todas a los príncipes de la espada que se les había otorgado con el cometido de salvaguardar la paz y el bienestar del pueblo (y que, en cambio, ahora están usando a menudo contra el propio pueblo para despojarlo y someterlo), solo puede lograrse eficazmente a través de la espada (pues la violencia material solo puede ser contrarrestada con violencia material); y, por ello, el llamamiento a la insurrección popular armada es en Müntzer inequívoco y vehemente: «Los mismos señores hacen que el pobre se convierta en enemigo. Y no quieren apartar la causa de la revuelta [...] Por eso digo: se debe ser rebelde. ¡En marcha, pues!».⁷⁰ Y, asimismo: «¡No dejéis enfriar vuestra espada! ¡No vaciléis! ¡Martillad, pink-pank, sobre el yunque de Nimrod!».⁷¹

Pero saliendo al cruce de los ataques de sus detractores, sobre todo Lutero, Müntzer aclarará también que «no se debe amar la rebelión» tomándola como una especie de valor en sí mismo; pero tampoco se «debe ser enemigo» de ella negando todo derecho a la resistencia. Así, entre ambos extremos habrá de buscarse un «muy razonable punto intermedio» (*ein ganz vernünftiges Mittel*) consistente en la «revuelta justificada» (*fügliche Empörung*);⁷² es decir, en el recurso a la fuerza como un “medio”⁷³ tanto legítimo como necesario para ciertos fines y en determinadas circunstancias. Con tal propósito, el propio Müntzer va a fundar la llamada “Liga de los Elegidos”, una organización armada y clandestina que llegará a contar con alrededor de quinientos miembros, y se va a sumar, de esta manera, al movimiento originado con ocasión de las reivindicaciones de los campesinos alemanes contra las condiciones abusivas impuestas por los nobles. Junto a estos campesinos y varios millares de “hombres comunes” va a luchar en 1525 su batalla final en Frankenhausen, donde los rebeldes van a ser aplastados por el ejército de la nobleza y

que se trata de una propiedad o atributo que se da tanto en las creaturas como en el Creador, no admite otro “origen” ontológico que este último, con lo cual, si tenemos en cuenta esta dimensión, toda potestad humana sin excepción proviene de Dios. En lo referido al segundo aspecto, el poder puede alcanzarse tanto de modo “ordenado”, recto o justo, es decir, valiéndose de medios considerados legítimos, como de modo injusto (como, por ejemplo, en caso de usurpación). En este sentido, no toda potestad procede de Dios, sino solo la legítimamente obtenida. Finalmente, en lo que respecta a su uso, solo se puede afirmar que el ejercicio del poder proviene de Dios si se da «según los preceptos de la justicia divina», es decir, si no se infringe ni la “ley divina” revelada, ni la “ley natural” inscrita en la razón humana. El corolario que se sigue de aquí es que «ninguna potestad humana ha de ser obedecida contra Dios», con lo cual cuando el segundo o el tercer aspecto de la potestad se dan al margen de la ley natural y/o de la ley divina, se justifica la “resistencia” a la autoridad, por lo pronto, en la forma pasiva de la desobediencia, aunque en otros lugares el Aquinate también llega a admitir ciertas formas de resistencia activa (véase, por ejemplo, el opúsculo *De Regno*, Cap. VII). Claramente esta interpretación del texto bíblico se enlaza con su concepción ascendente del poder, según la cual el gobernante lo recibe del pueblo con el cometido de asumir el “cuidado” (*cura*) de la comunidad, es decir, de garantizar el “bien común” (cf. *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 3 y II-II, q. 57 a. 2). Por ello, si él no cumpliera con su parte del “pacto”, su autoridad perdería el fundamento que le da sentido y, por tanto, podría serle retirada legítimamente.

⁶⁸ Müntzer, Th., “Defensa bien fundamentada”, p. 130.

⁶⁹ Nótese la llamativa semejanza existente entre esta concepción acerca del poder secular, defendida íntegramente a partir de fuentes bíblicas, y aquella propuesta por un autor central de la Escolástica de inspiración tomista como Juan de París, para quien este poder también procede al mismo tiempo a *Deo et a populo eligente* (cf. *De potestate regia et papali*, c. 10).

⁷⁰ Müntzer, Th., “Defensa bien fundamentada”, p. 131.

⁷¹ Müntzer, Th., “Proclama a los ciudadanos de Allstedt”, p. 203. Nimrod es un personaje bíblico del que se hace una breve mención en Gn 10,8-10, pero que una serie de textos y tradiciones extrabíblicas consideran como el paradigma del monarca soberbio y despótico y, en esa medida, rebelde contra los mandamientos de Dios, lo cual se manifiesta, por ejemplo, en la construcción de la Torre de Babel que algunas fuentes le atribuyen.

⁷² Müntzer, Th., “Defensa bien fundamentada”, p. 138 (traducción modificada).

⁷³ Müntzer, Th., “Sermón a los príncipes de Sajonia”, p. 116.

Müntzer, decapitado, no sin antes someterlo a una larga y brutal tortura.

Desafortunadamente no encontramos en sus textos un desarrollo más o menos explícito y preciso acerca de cómo se representaba el mundo que, según su pronóstico, llegaría tras la destrucción del orden imperante y sus poderes fácticos por parte de las milicias populares. Pero las citas bíblicas a las que vuelve una y otra vez hacen pensar en algo así como una comunidad absolutamente igualitaria sin rangos ni jerarquías ni mundanos ni eclesiásticos en la que el poder popular se ejercería de modo radicalmente democrático. En efecto, como se profetiza en el Libro de Daniel 7,27, con el advenimiento del Reino de Dios «el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo». Por otra parte, en lo que respecta al ordenamiento material de este mundo social, aunque en los discursos y cartas Müntzer jamás se expide y ni siquiera llega a citar los pasajes decisivos de Hechos 2,44 y 4,32 acerca de la vida de la comunidad cristiana de Jerusalén que claramente tenía para él un valor paradigmático, con todo, en la *Noticia (Bekentnis)* que contendría un registro de sus declaraciones durante el interrogatorio bajo tortura consta que le habría gritado a sus verdugos «omnia sunt communia»,⁷⁴ un postulado de clara inspiración evangélica que ya habíamos visto aparecer exactamente con la misma formulación en *Utopía* y que también allí era entendido como principio fundamental del orden social que se aspiraba a fundar.

5. CONCLUSIONES

De este modo, nos han quedado esbozados dos posibles modelos de acción, muy diferentes entre sí y hasta quizás opuestos y excluyentes: el primero, en rigor el único que el relato parece admitir como adecuado para la construcción de Utopía, es elitista, coactivo y descendente, en cuanto se postula un sujeto privilegiado, dotado de condiciones excepcionales tanto en lo que respecta al conocimiento como a la praxis, del que se espera que vuelque una actividad cuasi-demiúrgica sobre un sustrato más o menos pasivo que debería seguir con docilidad

las indicaciones del artífice; y, en caso contrario, se justificaría el uso de la fuerza. Dicho modelo adolece, por una parte, de una seria dificultad referida a la posibilidad de encontrar o gestar un sujeto con estas características; y, por otra, debe hacer frente a una no menos grave vinculada a la aceptabilidad de un proyecto que pretende construir un mundo de la libertad prescindiendo totalmente (es decir, en definitiva, desconociendo y negando) la libertad de sus destinatarios.

En contraste con esto, en otra parte del relato se describe una vía de acción estructuralmente diferente de la anterior, que es popular, insurreccional y ascendente, en cuanto apela a una acción colectiva de índole revolucionaria, orientada a enfrentar y derrotar una forma de violencia previa, opresiva, de la que se era víctima. Sin embargo, el propósito que persigue este análisis en el contexto de la obra no parece ser el de proponer una alternativa que pudiera ser escogida en lugar de la anterior (o, cuanto menos, sopesada y comparada con ella); sino, por el contrario, el de alertar acerca de un peligro a conjurar y una posibilidad a desactivar. Estamos, pues, entonces, por un lado, ante una vía recomendada, pero altamente problemática; y, por otro, ante una alternativa que quizás podría sortear las dificultades planteadas por la anterior, pero que en ningún momento es reconocida como tal; o, más aún, es expuesta solo para promover aquellas acciones que eviten su aparición, con lo cual solo se estaría buscando asegurar el éxito de la vía regia como la única que merece ser adoptada.

Así, por tanto, la crítica por momentos lapidaria a los monarcas de la época no pretendería ser en absoluto una crítica a la monarquía como tal. Por el contrario, jamás se deja de apostar por este modelo político como el único apto para la realización del orden utópico, a condición, claro está, de que se logre dar con un personaje dotado de atributos intelectuales, morales y políticos análogos a los del rey Utopo. Y si esta condición no pudiera satisfacerse plenamente o, cuanto menos, en un grado considerable (lo cual parece ser el caso), siempre se dispone de la opción, ciertamente mucho más modesta, de contribuir a que los monarcas “reales” (no solo en el sentido de fácticos, sino sobre todo en el de más o menos egoístas, ambiciosos, imprudentes, etc. según la caracterización de los agentes humanos en que piensa el realismo político) tomen las decisiones más adecuadas o menos inconvenientes que sea posible.

De este modo, según la lógica de la obra la relación entre ambas vías sería estrecha y orgánica, en cuanto la primera es la única enunciada con una

⁷⁴ Acerca de las fuentes que permiten atribuir a nuestro autor esta tesis clave y su problematicidad resulta de consulta obligada el estudio de Friedemann, S. von, “Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?”, en *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 102, 2011, pp. 133-174. Puede verse también Mantecón Movellán, T. A., “*Omnia sunt communia*. Thomas Müntzer, la palabra y la rebelión del hombre común”, en Marcos Sánchez, M. (Ed.), *Herejes en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, p. 154.

intención propiamente positiva (es decir, propositiva); mientras que la presentación de la segunda cumple solo una función negativa (en cuanto llama la atención acerca de la principal amenaza que todo buen príncipe debería ser capaz de impedir) y subordinada a la primera, pero cuya exposición resulta, por eso mismo, indispensable para confirmarla y sostenerla. Con todo, habida cuenta de las dificultades no poco significativas que entraña una y la condensada, pero rica y precisa descripción que se ofrece de la otra, hasta llegar a destacar en un pasaje muy sugerente el «generoso espíritu de la rebelión», esto nos daría pie para ensayar un modo de articulación distinto entre ambas. Así, pues, podríamos intentar liberar a esta última del lugar y la función que se le asignaba en relación con la primera y, a través de una operación de desacople, habilitarla como una posibilidad ahora positiva y hasta quizás más satisfactoria para la edificación de un mundo diferente y mejor.

Ahora bien, los dos modelos de acción resultantes van a ser de hecho transitados e instanciados pocos años después, por una parte, en el pensamiento y la obra de Vasco de Quiroga y, por otra, en la prédica y el compromiso práctico de Thomas Müntzer. En el primer caso, el autor español reconocerá abiertamente la deuda con Moro cuando, con ocasión de su participación en la empresa de la conquista española del “Nuevo Mundo”, funde y dirija pequeños “pueblos” o “repúblicas” que debían comportarse como modelos a ser imitados y difundidos, puesto que en ellos se materializaba un nuevo orden social. La obra de Müntzer, por su parte, no acusa, en verdad, ninguna influencia directa comprobable respecto del texto moreano y solo comparte con él, además, desde luego, del clima de época, el recurso a ciertas fuentes, entre las que resulta central la común inspiración en el relato acerca de la comunidad cristiana primitiva (una referencia ineludible para todos los movimientos reformistas del momento, proceso del que Müntzer participa naturalmente a partir del luteranismo y Moro, fundamentalmente por su relación con el pensamiento de Erasmo).

Pero, al mismo tiempo, difiere sensiblemente del planteamiento de *Utopía* tanto en el uso de fuentes diferentes (se excluyen terminantemente las filosóficas, la selección de las bíblicas responde a otros criterios y preocupaciones, etc.) como en el carácter general de su discurso (exclusivamente exegético y teológico). Así, este singular autor alemán va a interpretar su propio rol histórico a la luz de las Escrituras al punto de concebirse como una suerte de «profeta» moderno que, en continuidad con la obra de Elías o de Daniel, estaba llamado a anunciar y preparar la

llegada de un nuevo tiempo de la humanidad en el que, por fin, se cumpliría la expectativa quiliástica de verdad, justicia, libertad, paz y felicidad. Pero esta realización final de la utopía solo podía tener lugar a través de una acción colectiva y popular que lograra derrocar los poderes fácticos, considerados opresivos e injustos, y, de este modo, allanar el camino para la edificación de un mundo radicalmente diferente.

De este modo, aun sin ignorar las innegables diferencias que separan ambas perspectivas, resulta, a mi juicio, no menos importante que reparemos también en las notables consonancias que las ligan. Ahora bien, este significativo punto de encuentro entre la vía revolucionaria referida por Hythlodeo” y la fracasada revuelta pensada y llevada adelante por Müntzer y su “Liga de los Elegidos” no más de ocho o nueve años después de la publicación de *Utopía* difícilmente pueda ser atribuido a la “efectividad” de la obra moreana. En efecto, esta resulta muy improbable y, en el caso de que se pretenda establecer alguna conexión de este tipo, a lo sumo podría consistir en que ambos autores estuvieron, cada uno por su parte y de una forma y en un grado diverso, bajo el influjo de algún factor compartido.

Pero, incluso si nos atuviéramos al sentido puramente disuasorio y preventivo que se le asigna en la obra a la anticipación de una posible revuelta popular contra la autoridad de los príncipes, quizás el acontecimiento de la llamada «Guerra de los campesinos» pueda ser entendido como una interesante muestra del poder explicativo y predictivo del análisis puesto en boca de Hythlodeo. Y, asimismo, si nos atreviéramos a ir más allá del texto reinterpretando el posible sentido y función de la vía hythlodeana en la dirección que intenté desarrollar y la pusiéramos en conexión con el movimiento insurreccional protagonizado por Müntzer, quizás sería legítimo afirmar que la obra de 1516 no sólo nos ofrece una reflexión acerca del contenido del orden utópico, sino también una invitación a considerar su posible realización según un modelo político que, en realidad, no quiso defender y, más aún, del que intentó apartarnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Dir.), *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 2015.
- Cohn, N., *En pos del Milenio*, Alianza, Madrid, 1970.
- Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Fink, Z., *The Classical Republicans. An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2011.

- Friedemann, S. von, "Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?", en *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 102, 2011, pp. 133-174.
- Guillaume, Ch., "Irréalizable utopie?", *Cahiers Charles Fourier*, n.º 12, 2001, disponible en línea en: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article52>
- Hankins, J., "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno", en Krayer, J. (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press (Sucursal en España), Madrid, 1998, pp. 159-187.
- Kautsky, K., *Thomas More und seine Utopie*, Verlag von J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1907.
- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1982.
- Logan, G. M., "The Argument of *Utopia*", en Olin, J. C. (Ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia*, Fordham University Press, New York, 1989, pp. 7-35.
- Lutero, M., *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2016.
- Mantecón Movellán, T. A., "Omnia sunt communia. Thomas Müntzer, la palabra y la rebelión del hombre común", en Marcos Sánchez, M. (Ed.), *Herejes en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 143-182.
- Martínez Mesa, F. J., "Tomás Moro y el reverso oscuro de Utopía: alienación y cálculo racional en el discurso distópico", en *Libros de la Corte. 500 años de Utopía: lecturas de Tomás Moro*, n.º 16, primavera-verano 2018, pp. 279-292.
- Moro, T., *Epigramas*, n.º 19, Rialp, Madrid, 2012.
- Müntzer, Th., *Tratados y sermones*, Trotta, Madrid, 2001.
- Prévost, A., (Ed.), *L'Utopie de Thomas More*, edición bilingüe, Mame, Paris, 1978.
- Quiroga, Vasco de, *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, Historia 16, Madrid, 1992.
- Saage, R., "Ist der Chiliasmus eine Utopie? Das Problem der Systemüberwindung in der Frühen Neuzeit bei Morus und Müntzer", en *Das Mittelalter*, vol. 18, n.º 2, 2013, pp. 167-182.
- Shklar, J., "Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia", en Manuel, F. E. (Comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 139-154.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Surtz, E. L., "Interpretations of *Utopia*", en *The Catholic Historical Review*, vol. 38, n.º 2, 1952, pp. 156-174.
- Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Warren, J. B., *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2015.
- Witeze Junior, G., "Vasco de Quiroga Rewrites *Utopia*", en Pro, J. (Ed.), *Utopias in Latin America. Past and Present*, Sussex Academic Press, Brighton/Portland/Toronto, 2018, pp. 53-75.
- Zavala, S., "La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España", en Zavala, S., *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1965, pp. 8-40.