

Necesidad y contingencia en *Utopía* de Tomás Moro

Diana Russo

Resumen

La aplicación de las categorías de necesidad y de contingencia permiten dilucidar diferentes aspectos de la utopía como género y de la obra de Tomás Moro en particular. La gradación entre tales categorías permite explicar que la utopía es un género político porque define –por oposición o diferenciación del ‘mundo real’– un ‘mundo posible’. Por un lado, las características de la isla de Utopía producen un efecto de extrañamiento que desnaturaliza el *statu quo* de la contrautópica Inglaterra. Por otro lado, se puede observar que la oposición entre las categorías de necesidad y contingencia regula el aspecto formal y la dialéctica de esta obra de Moro, acentúa su carácter profundamente crítico-político y su mensaje moral y filosófico.

Palabras clave: utopía, necesidad, contingencia, política, naturaleza.

Necessity and contingency in *Utopia* of Thomas More

Abstract

The applying of the categories of necessity and contingency makes possible to understand different aspects of the utopy as a genre, in particular in the work of Thomas More. The gradation in relation to such categories allows to explain that utopy is a political genre because defines –by opposition or differentiation to the ‘real world’– a possible world. On the one hand, the characteristics of the Utopy’s island provokes a ‘being stranger’ effect, which disnaturalizes the *statu quo* of the distopical England. On the other, it’s possible to notice that the opposition between the categories of necessity and contingency regulates the formal aspects and the dialectics of the More’s work, and emphasizes their deeply critical character in the political sense, and their moral an philosophical message.

Key words: politics, utopy, contingency, moral rules.

Y no se olvide que Utopía es medio y no fin; es aquel lugar imaginario por el que se debe, imaginariamente, pasar a tomar conciencia de las causas del mal profundo que sufren Inglaterra y Europa.

(La utopía) es un modo de pensar político con realidad ficticia.

Antonio Poch

“Estudio preliminar”. En Moro, T. *Utopía*. 1997.

La vinculación entre política y literatura utópica es innegable, aunque la política, a diferencia de la literatura, esté ligada a la esfera pragmática. La evidencia palmaria de la impregnación política de todo discurso utópico es la pregunta reiterada acerca de si lo que propone su realidad ficticia puede o no ponerse en acto. Ahora bien, el discurso utópico ¿es una ficción de advertencia, la fábula de una sociedad que no es, un catálogo de roles que debiéramos jugar, la realidad encerrada en una metáfora, una profecía críptica, la expresión de una inversión de valores, una traición al *statu quo* o, simplemente, el discurso político por antonomasia? En palabras de Antonio Poch (1997: 71) “se ofrece como una alternativa, una alternancia de la sociedad efectivamente establecida y constituida. Por eso también lo utópico es una constante del pensar político, una construcción paradigmática dinamizante de la efectiva realidad política.” Las ‘realidades posibles’ del pensar político y de la literatura utópica están relacionadas con el pacto entre un colectivo que comparte puntos de vista y valores comunes, convenido para legitimar creencias y posibilidades de desarrollo.

La *Utopía* de Tomás Moro contrapone al nivel pragmático de la política una reflexión existencial. Presenta aquello que ‘existe’ o ‘está’ (*statu quo* europeo) y aquello que ‘no es’ (*utopía*) y ‘podría ser’ mejor (*eutopía*). De esta manera, el ‘no lugar’ conecta a la obra con la ontología o filosofía de la existencia, y el ‘mejor lugar’ implica una voluntad comparativa, o más bien, de contraposición. Un estricto sentido crítico subyace en esta disposición. Serán entonces tres los interrogantes que quedan por dilucidar:

- a) Cuáles son los ejes conceptuales sobre los que se organiza este discurso acerca de realidades establecidas y realidades posibles.
- b) Sobre qué nociones básicas se ordena la conjunción comparativa que plantea la *eutopía*.
- c) Cómo se relacionan estas premisas con la política.

En cuanto al aspecto formal, la obra se caracteriza por la presencia de tres discursos diferentes. Moreau (1986: 11) distingue, en principio, un discurso crítico, que ocupa casi toda la primera parte, luego, uno descriptivo, que opone al desorden del discurso ante-

rior la vida social de Utopía, y por último, un discurso justificativo que enuncia las condiciones en las cuales tal vida social es posible. Sin eludir las consideraciones sobre esta tripartición, el análisis se concentrará más bien en las dos operaciones que la determinan y en las relaciones trazadas entre los tres discursos. La primera operación da cuenta de la intencionalidad crítica que impregna la totalidad de la obra; por lo tanto, la segunda operación se halla incluida en aquélla, pero implica un procedimiento diferente: la planificación, el diseño racional de un mundo, su sujeto y su orden. En cuanto a la vinculación entre los tres discursos, Poch (1997) afirma que *Utopía* es dialogal y dialéctica “porque el discurso se va construyendo, continuada e ilativamente en posiciones y contraposiciones, propias del pensar dialéctico” (p. 60). El sustrato de esta dinámica, según la hipótesis del presente trabajo, es la gradación entre dos nociones antagónicas, tomadas de la filosofía ontológica: el *ens necessarium* y el *ens contingens*. Es el juego entre estas dos nociones lo que asimismo define las diferencias entre el orden ideal que representa la República de Utopía y el orden real, es decir, la contrautopía encarnada por el *statu quo* de la Inglaterra contemporánea a Moro.

Ens necessarium y ens contingens

Dos objetivos guían la aplicación de estas categorías: el primero, poner en superficie los procedimientos mediante los cuales el discurso cobra forma de posiciones y contraposiciones, las cuales denotan la comunidad utópica como construcción alterna y enfrentada al ‘orden’ europeo; el segundo, marcar la noción de realidad (*topía* opuesta a *utopía*) a partir de la gradación entre el *ens contingens* y el *ens necessarium*. Asimismo, este uso por un lado ‘recortado’ de los conceptos se combinará con una aplicación ampliada de nociones relativas a su campo semántico; así por ejemplo, intervendrán en el análisis pares antagónicos como lo motivado/lo inmotivado, lo natural/lo convencional, lo accidental/lo esencial, la posibilidad/la realidad, entre otros.

Tanto el concepto de ‘necesidad’ como el de ‘contingencia’ presentan, por un lado, un carácter absoluto e ideal, y por otro, gradaciones hacia estados factibles. La definición de estos términos observará una tendencia a lo absoluto, pero en la aplicación cobrarán más relevancia las gradaciones.

Ens necessarium

En su *Metafísica*, Aristóteles afirma: “Es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que por consiguiente existe solamente de un modo”. En este sentido, la noción de necesidad puede entenderse de dos maneras: como ‘necesidad ideal’, que expresa encadenamiento de ideas, o como ‘necesidad real’, que representa el encadenamiento de

causas y efectos. La ‘necesidad ideal’ supone una razón que rige el universo. Las numerosas distinciones que se han hecho en el concepto de necesidad se atienen a una gradación que va de lo absoluto a lo limitado, esto es, presentan la ‘necesidad condicionada’ o ‘relativa’ como atenuación de la absoluta. En algunas definiciones, la ‘necesidad pura o absoluta’ estaría representada por Dios o por las ‘verdades eternas’, que no pueden no ser. En otros autores, el Primer Ser necesario y la necesidad son diversos aspectos de la misma realidad. Por otra parte, la época moderna entiende la necesidad en un sentido generalmente ideal-racional. No distingue entre absoluta y condicionada, sino entre ideal y real. La ideal tiene carácter absoluto (primero para la mente, luego para la cosa misma). Según Spinoza (1980), algo es necesario cuando no hay ninguna razón que le impida existir y por tanto “la esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios” (p. 122).

Por otro lado, las tendencias empiristas descubrieron en la necesidad algo diferente tanto de un concepto abstracto como de un principio ontológico. Como toda idea, la necesidad tiene que surgir de una impresión, de una representación; y de ahí que para Hume sea resuelta últimamente en una costumbre.

Después de Kant, en el curso del idealismo alemán, el tema de la necesidad fue tratado en relación con el problema de la libertad, siguiendo las fundamentaciones de la *Crítica de la razón práctica* (1788), cuyo tema es la vida moral del hombre libre.

En el concepto ontológico, la necesidad es inherente al objeto, situación o acontecimiento. En todos los casos, si se afirma que no es posible que algo no sea – o no ocurra, o no tenga tal o cual propiedad– se supone que tiene que ser (existir) – ocurrir, o tener tal o cual propiedad– necesariamente, ya sea en virtud de un carácter absoluto o por razón de una cierta estructura dentro de la cual resulta ser necesario.

Ens contingens

El *ens contingens* se opone al *ens necessarium*. Las definiciones medievales, que toman el aspecto ontológico de la contingencia, pueden reunirse en Santo Tomás (*Summa theologiae*, I, q., LXXXVI, 3c): “Lo contingente es aquello que puede ser y puede no ser” –que puede ocurrir o no, que tiene una propiedad particular como bien podría tener cualquier otra–. Desde la metafísica el ‘ente contingente’ es aquel que no es en sí, sino en otro. La diferenciación entre un ser necesario y los seres contingentes sería un supuesto indispensable para la demostración de la existencia de Dios. Para Santo Tomás no existe el ser contingente puro. La ‘contingencia radical’ de lo creado es admitida solamente por algunos autores e implica una separación completa entre lo creado y Dios.

En su obra de tesis *De la contingence des lois de la nature* (1874, trad. francesa 1927,) el filósofo Émile Boutroux toma el concepto de contingencia como base de su filosofía. Según ésta, las diversas capas de lo real son contingentes unas respecto de las otras. Si no

hubiera esa contingencia no habría en el mundo novedad y por consiguiente no podría haber realidad. Afirmar la existencia de la ‘necesidad absoluta’ implica “eliminar toda relación que subordina toda la existencia de una cosa a la de la otra como condición suya” es decir, obliga a imponer que “la necesidad absoluta excluye toda multiplicidad sintética, toda posibilidad de cosas o de leyes” (Boutroux 1929 citado en Ferrater Mora 1999: 677). La ‘pura necesidad’ sería, en última instancia, la pura nada. Ya la ‘necesidad relativa’ obliga a aceptar la contingencia. Para que haya realidad, hay que admitir algo nuevo que no se halla contenido en la posibilidad. La ‘máxima contingencia’ coincidiría con la máxima realidad y la máxima conciencia. Ahora bien, esta libertad y realidad máximas no son tampoco la arbitrariedad completa. En verdad, afirma el filósofo, la libertad y la necesidad llegan a coincidir cuando el “ser está libre en lo absoluto y el orden de sus manifestaciones es necesario”. De ahí que la idea de necesidad no sea, en última instancia, más que la traducción a un lenguaje abstractísimo de la acción ejercida por el ideal sobre las cosas y por la divinidad sobre las criaturas. De ahí también que la ‘pura contingencia’ desemboque en una forma de ser enteramente libre, que crea su propia ley, se realiza máximamente a sí misma y alcanza con ello un modo de necesidad que es el cumplimiento de sí y de todas sus posibilidades de autorrealización.

Inglaterra: el reino de lo convencional

Pero la época estaba con la razón de Estado: había que conquistar la naturaleza, había que conquistar riquezas, había que conquistar poder.

Eugenio Imaz (1941: XI)

El carácter más absoluto de la necesidad en *Utopía* está representado por la Naturaleza, debido a que los hechos que se producen dentro de su sistema son todos motivados, es decir, los sustenta una ‘función’ que explica su existencia, en ella no hay gratuidad y ni caprichos; es un sistema que se equilibra a sí mismo, donde el todo se alza por encima de las partes. Utopía responde a la idea de comunidad por sobre la de sociedad. Por otro lado, la contingencia se halla representada por la ‘convención’, que funciona como antagonista de la Naturaleza. En un colectivo real, estos dos aspectos se combinan, pues el ser humano como ser natural y social al mismo tiempo, articula y reproduce los dos principios. Aun así, es posible definir en esta primera parte del libro un estado de cosas en el cual lo convencional se impone por sobre lo natural, y lo destierra como motivación del orden. Es Inglaterra –y en general, Europa occidental– la que se construye en el

texto como reino de lo convencional. De esta manera en el Libro I de *Utopía* se manifiesta uno de los polos de la oposición contingencia/necesidad sobre la cual se construye la obra. Si bien en el Libro II también hay continuas referencias, son más frecuentes en la primera parte. Para señalar lo erróneo del sistema u orden que rige Europa, los ‘defectos’ están presentados de manera encadenada; así el más superficial se halla ligado al más profundo, de forma tal que la retórica del texto se oriente a persuadir acerca de la generalización del vicio y el error en este sistema, lo cual hará además, más efectiva y fuerte la virtud del orden utópico. Al respecto pueden citarse algunas palabras que dirige el personaje-narrador Moro a Hythlodae en contexto de la discusión acerca de si un filósofo debe participar en la gestión pública:

Si no se pueden arrancar de raíz las malas opiniones, si no puedes poner remedio a los vicios recibidos por tradición tan allá como tú quisieras, no por eso, sin embargo, se ha de dar de mano a la República, como tampoco en caso de tempestad se debe abandonar la nave porque no puedes calmar los vientos [...] antes hay que intentar un camino oblicuo y te has de forzar lo más que puedas [...] por conseguir que lo que no puedes tornar en bueno resulte lo menos malo posible. Pues no puede todo andar bien si no son todos buenos. (Moro 1997: 40)

Los rasgos negativos que se exponen en esta primera parte textual y ‘geográfica’ de la obra están relacionados con el robo, la justicia, los sistemas productivos, las clases sociales, el gobierno, el poder, entre otros, y estos aspectos se disparan a partir del tema de la pena de muerte, primer argumento de la discusión o diálogo, que apunta en realidad más agudamente a la pobreza, tratada como problemática donde confluyen los vicios de la organización político-social inglesa.

La cadena argumentativa reúne diversos temas. Un esquema general de la argumentación permite observar cómo cada factor en particular, y asimismo su valor relativo en el orden social, se contraponen entre Inglaterra (isla de la Contingencia/Convención) y Utopía (isla de la Necesidad/Naturaleza/Razón).

En primer lugar, se considera la aplicación de la pena de muerte a los ladrones como un castigo no sólo injusto y exagerado sino inútil y disfuncional para la paz social. En segundo lugar, se explican las razones de la pobreza, de la ‘vagancia’ y, por último, de las carencias que, a su vez, justifican los robos. Los motivos de la pobreza se atribuyen a diversos factores relacionados entre sí: guerras que se perpetúan (instigadas por codicia o arbitrariedad) generan una clase social ociosa, impactan sobre la constitución familiar y sobre las fuerzas de trabajo. Los lugares de poder están asimismo ocupados por una clase social holgazana, que desea ante todo obtener ganancias óptimas al menor costo y trabajo, en detrimento de las clases subalternas, y estas riquezas no se utilizan más que para satisfacer sus caprichos, vicios y excentricidades. La clase dominante instaaura un monopolio basado en la explotación del ganado lanar, que trae como consecuencia la explotación, acaparamiento y destrucción de los campos fértiles. Este conjunto de

factores imposibilita la agricultura (actividad productiva-cultural más cercana a lo ‘natural’, más motivada si se quiere, que el comercio lanar), y da por resultado un campesinado compelido a vagar y robar para subsistir.

El espíritu crítico que impregna esta cadena argumentativa no sólo tiene como blanco las clases poderosas y ricas, sino también la sociedad en su conjunto: “Dispensan unos honores no menos que divinos a los que ni deben nada ni les están sujetos, sin ninguna otra mira que porque son ricos” (Moro 1997: 77). Se acusa al aparato monárquico de procedimientos corruptos, guiados por la codicia; se lo responsabiliza por provocar la pobreza como mecanismo de dominación y se ejemplifica su desmesura en el deseo de poseer más tierras de las que puede gobernar.

Tanto la Ley –ambigua y extensa– como los jueces y la justicia, no tienen una base motivada, debido a lo cual se ven agitados por intereses cambiantes y dirigidos, y ondulan según la marea del poder. Se ven afectados por dos ‘males’: el de la avaricia y el de la parcialidad, pues su base no es sólida, sino convencional.

El origen de esta desmesura e inestabilidad europeas se atribuye en parte al valor socialmente instalado de la ociosidad, la ostentación y el vicio:

¿Y qué decir del impertinente despilfarro que acompaña a esta desgraciada indigencia y penuria? [...] todas las clases sociales en una palabra, usan de una insolente ostentación en el vestir y de un lujo excesivo en el comer. [...] el lupanar y la otra suerte de lupanar, a saber, las tabernas de vino y cerveza; tantos juegos, en fin, licenciosos, como los de azar [...] ¿no conducen a sus adeptos, perdido que han presto su dinero, derechamente a robar adonde sea? (Moro 1997: 20)

Pero en realidad, la propiedad privada y el dinero son los que aparecen como la causa más profunda: “Me parece que dondequiera las posesiones son privadas, donde todos miden todas las cosas con el dinero, ahí apenas si podrá lograrse que con una república marchen las cosas justa o prósperamente” (Moro 1997: 42).

En resumen, las críticas hacia el *statu quo* europeo giran en torno de la codicia, la ostentación, el vicio, la injusticia social, la corrupción del aparato gubernamental y de la Justicia, males todos causados por el sistema de la propiedad privada, o aún más, por la lógica que instaura el dinero como valor de cambio.

Ahora bien, el conjunto de esos ‘males’ está vinculado a la desmesura o derroche (*hybris*), al capricho individual o a la parcialidad de una clase. Hay una relación proporcional con la alta convencionalidad de las bases del sistema. Evidentemente el dinero no es el único factor causante de las condiciones en que se halla el reino, pero sí es primordial considerar su carácter convencional y su artificialidad. Es decir, no hay relación alguna entre el dinero y los objetos o el trabajo, excepto un acuerdo, una convención, y esto se halla completamente vinculado al tema del poder, ya que cuando no existe un vínculo ‘natural’ o motivado –en fin, necesario– que establezca valores en una sociedad, son los

sectores de poder quienes marcan las reglas. La existencia del poder en lugar de la autoridad refuerza la oposición con Utopía. El *keratos* en Inglaterra se opone al *ethos* de Utopía. El poder es un mecanismo que se manifiesta en el mismo momento en que un individuo o grupo desea imponer su voluntad y sus conveniencias por sobre la de otros. Cuando el orden existente no está sostenido por la Necesidad –y en cambio está atento a la contingencia de voluntades parciales, basadas en el ‘interés’ o ‘capricho’ de un individuo o de una clase– es el principio del *keratos* el que gobierna sobre una sociedad que se encuentra desprovista de comunidad.

En relación con la acepción metafísica de *ens contingens* –aquél que no es en sí sino en otro– el fundamento y poder de la monarquía provendrían de la concepción de una relación directa entre Dios y el rey, vínculo asimismo útil como modo de legitimar las decisiones regias en un orden superior. De esta manera, las decisiones del rey no son en sí, no son propias, sino que existen por estar contenidas en un orden superior divino, sin el cual el reino (terrenal) no sería posible. En cambio, en Utopía –creada por decisión y planificación de Utopos (la divinización no existe) – el sistema se crea por acto de la voluntad racional, no es una representación de la divinidad, sino que posee su existencia en sí, se concreta a sí mismo. Allí, el príncipe y los ciudadanos son virtuosos en la medida en que son producto de un sistema social perfecto (Moreau 1986).

Utopía: república racional

Definen, en efecto, la virtud como el vivir conforme a la naturaleza, puesto que para esto hemos sido hechos por Dios [...] A su vez la razón excita a los mortales [...] a que a todos los demás les prestemos nuestra ayuda para conseguir lo mismo en virtud de la comunidad de naturaleza. (Moro 1997: 80-81)

Libro I y Libro II representan textual y ‘geográficamente’ cada uno de los extremos de la oposición sobre la que pivota la obra. La isla de Utopía, construcción ideal, es el fruto de una planificación racional y diseño meticuloso de la República óptima (es decir, *eutopia*). Es por ello que la motivación y la razón son las bases sobre las que se levanta la organización de esta comunidad ficticia. La ‘gratuidad’, las prácticas inmotivadas o caprichosas son del todo una excepción y, en general, provocan amonestaciones por parte de las autoridades y de la comunidad toda. De esta manera, el Libro II, o la “Isla de Utopía”, tiende más bien hacia el *ens necessarium*, expresado como Naturaleza y Motivación, opuestos a Convención y Arbitrariedad (Inglaterra). Otra de las oposiciones estructurales de esta segunda parte concierne al carácter profundo del hombre: por un lado está el europeo, quien alberga inevitablemente *hybris*, esa ‘serpiente del averno’ que habita en los ‘pechos de los mortales y les retrae e impide, cual rémora, tomar el camino de una vida mejor’. Por otro, el utopiense, exento de *hybris* debido a una naturaleza

excepcional (1). Pierre François Moreau (1986) entiende este diseño del sujeto utopiense como una antropología que “asegura la coherencia última de la ficción utópica” (p. 22).

La atención se concentrará entonces sobre los aspectos de Utopía que responden al eje de la Naturaleza y la Motivación en general y luego, más específicamente, los relativos a la *hybris*. En última instancia traeremos a primer plano la dimensión política.

‘Razón natural’ y Motivación en la isla de Utopía

La motivación y la razón son los cimientos sobre los que Moro levanta Utopía. Todo hecho, característica o idea relativos a la vida en la isla encuentran siempre sustento en una explicación. Hay, entre otras, una motivación por excelencia que es la ‘funcionalidad’, que se mide en relación con las necesidades naturales de los hombres y a los valores y reglas que permiten la existencia de la República. La funcionalidad de los objetos y las prácticas en Utopía se opone directamente al ornamento y ‘gratuidad’ con que se caracteriza a Inglaterra. Se estima que Moro trae al texto detalles meticulosos para mostrar la funcionalidad como regla, y remarcar la oposición con Inglaterra.

Para parar los golpes usan armaduras fuertes pero no ineptas para cualquier movimiento o gesto, a tal punto que ni nadando les resultan molestas [...] Las armas de ataques son, para lejos, flechas [...]; para cerca, en cambio, nada de espadas sino hachas, mortales por su filo o por su peso, ya hieran de corte ya de punta. (Moro 1997: 113)

A partir de la racionalidad como principio ordenador y de la funcionalidad como fundamento, el texto construye un espacio y un orden próximos al *ens necessarium*, a la Naturaleza, a la Motivación.

La configuración discursiva del Libro II responde a una intención de orden, que se concreta por medio de una construcción racional. La isla de Utopía y su comunidad se presentan a partir de aspectos puntuales, a diferencia del Libro I que es el fluir de un diálogo sin divisiones temáticas organizadoras. Estos aspectos pueden enumerarse en forma de índice, y conciernen a la organización institucional, militar, política, religiosa, geográfica, urbana, laboral, social y, hasta incluso, lingüística. Asimismo, toda característica general se complementa con particularidades muy detalladas; tal es el ejemplo de las reglas de ubicación en los comedores comunes, o la ‘transcripción’ del alfabeto utopiense.

Uno de los primeros aspectos de Utopía que aborda el texto son las ciudades. Responden a una figura geométrica definida (son cuadradas), sus calles están trazadas del modo más adecuado para la circulación; la distribución de sus edificios y espacios no abandona la regularidad, pero por sobre todo, las ciudades no crecen improvisadamente, sino según una planificación. El estricto ordenamiento urbano expresa

una homología con la Razón –mecanismo constructivo de Utopía– y obedece a las prescripciones de la ‘funcionalidad’. En la ciudad, la razón se manifiesta geográfica y geométricamente, se transforma en un urbanismo también acorde con valores de placer: comodidad y utilidad. Otra de las características representativas del impulso racionalizador es la organización de los oficios, diseñada para cubrir necesidades propias de la comunidad, de manera que su distribución y cumplimiento resulten en la autosuficiencia de la República y en su sólida cohesión. El trabajo del que nadie está exento es la agricultura. Esta disposición posee un alto grado de necesidad, ya que este tipo de producción, además de cubrir aspectos impostergables de la comunidad (como la alimentación), ayuda sobremano a lograr una economía autosuficiente –todas las ciudades en Utopía colaboran en el abastecimiento de bienes de consumo– lo cual implica un aumento de la seguridad por reducción del contacto con pueblos extranjeros para completar el circuito económico (2). Asimismo, esta organización de la actividad permite utilizar el excedente para el mejoramiento de la República en sus relaciones exteriores –entienden el comercio exterior como ayuda a otros países–. Todo lo que sea funcional a la autosuficiencia explica la tendencia a la necesidad, ya que genera un orden cerrado que regula su propia lógica, y se justifica a sí mismo (3). Pierre François Moreau (1986) afirma que esta clausura del tiempo, del país, de las leyes y de las fortunas o sus signos es la manera más efectiva de impedir cualquier proceso que escape a la racionalidad, o que introduzca disparidades entre los sujetos.

Por otra parte, existe una cantidad limitada y definida de oficios: lanificio, elaboración de lino, albañilería, artesanía, herrería, carpintería. Estos trabajos sobre la materia prima se realizan siempre bajo el imperativo de cubrir necesidades inaplazables, y, como en otros casos, se evitan los ornamentos y adornos, característica que traza nuevamente una oposición con Europa, donde estos ‘agregados’ simbolizan una lógica instalada de poder, ostentación, codicia y derroche de la que Utopía pretende erigirse como antagonista. Otro caso que expresa este mismo tipo de oposición es el tratamiento de la vestimenta: “Existe un único modelo por toda la isla y es el mismo siempre para cualquier edad; no es inelegante a la vista, y es idóneo para los movimientos del cuerpo y va tanto con el frío como con el calor” (Moro 1997: 57).

En Utopía los objetos se valoran en relación con su función más objetiva, más aproximada a su naturaleza, a diferencia de Europa donde es usual que prime el valor connotativo (hay una ‘jerarquización’ de la vestimenta), altamente convencional y alejado de su motivación ‘natural’. Por otra parte, la homogeneidad (tanto en las casas, en las ciudades, como en la vestimenta) es un recurso útil para dejar sobreentendido un punto de confluencia, un origen común de la necesidad, es decir, una ‘naturaleza’ común a los hombres, lo cual refuerza asimismo la idea de Motivación como rasgo utópico. Moreau (1986) observa en esto una ‘antropología de la igualdad’.

También el ritmo de vida en la comunidad utopiense sigue el pulso de la Razón. La jornada laboral es de seis horas; luego, ocho están destinadas al sueño, y lo que media entre éstas y las de comida pueden elegirse para ocupar en oficios o para consagrar a las letras. Existe la libertad de cambiar de trabajo y los ciudadanos no son ocupados en contra de su voluntad, pero no está permitido elegir el ocio total (4), porque “la república tiene como fin primordial precisamente éste: garantizar a los ciudadanos para la libertad y cultivo del espíritu el máximo tiempo, cobrándoselo de la servidumbre corporal. Pues en esto piensan que estriba la felicidad de la vida” (Moro 1997: 63). Las concepciones morales utopienses, hedonistas y altruistas, expresan claramente la oposición entre lo natural y lo convencional pues excluyen como placeres a aquellos que surgen de una convención, y erigen como verdaderos los goces relacionados con la naturaleza. Así, enfrentados a los placeres utópicos que conducen a la felicidad, se hallan los ‘distópicos’: suntuosidad en el vestir, nobleza de estirpe, oro y joyas, juegos de azar, entre otros.

Si bien Utopía no está exenta de convenciones y pactos, éstos son simples, pocos y claros. Casi podría decirse que es sólo un Principio esencial el que ordena al colectivo utópico: “La naturaleza invita a los mortales a ayudarse mutuamente en orden a una vida más gozosa [...] es claro que esa naturaleza te intima una y otra vez a tener en cuenta que no prosigas tus comodidades de modo tal que procures las incomodidades de los otros” (Moro 1997: 82). La estabilidad y la felicidad son directrices de la República, y la vida en ‘comunidad’ su sustento. A diferencia de Europa, las convenciones unen a los hombres entre sí y con la Naturaleza: “(los utopienses) se admiran igualmente de que el oro, tan inútil por su propia naturaleza, sea ahora tenido en tanta estima por toda la tierra que el hombre mismo, por quien y para cuya utilidad obtuvo ese valor, sea estimado en mucho menos que el oro mismo” (Moro 1997: 77). En Europa los pactos y convenciones son manipulables, no hay una razón fija que los motive, sino que funcionan al ritmo del carácter mutable del hombre y son permeables a sus intereses y caprichos.

Estos ejemplos ilustran la lógica constructiva de Utopía. Por último, es necesario analizar el tratamiento de las riquezas, el dinero y la propiedad privada en esta segunda parte del libro. Los materiales se consideran por su funcionalidad y valor natural. La naturaleza deja al descubierto los buenos elementos y aparta los vanos e inútiles (como por ejemplo los metales preciosos). Para evitar la sobrevaloración connotativa de que son objeto el oro y la plata en otros países, les asignan usos degradantes: orinales, cadenas para esclavos, o los utilizan para solventar estrategias de guerra. Nuevamente se observa la tendencia hacia la razón y la naturaleza opuesta a la convención.

Pero los puntos más importantes desde los cuales se configura Utopía como oposición a la vida en Inglaterra son la comunidad de bienes, y la ausencia e inutilidad del dinero: “El máximo fundamento de toda la institución, a saber, en la vida y sustento común, sin ningún intercambio de dinero, cosa sola ésta por la que se destruye radicalmente toda

nobleza, magnificencia, esplendor, majestad, como es pública opinión, verdaderas glorias y ornamentos de la república” (Moro 1997: 82). A pesar del tono irónico de este fragmento, se comprende cuán imprescindible es la ausencia de dinero para el establecimiento de una República ‘eutópica’, ya que su presencia inaugura una serie de contingencias desasidas de valores estables, y forja un orden que, por estar distanciado de la necesidad, se vuelve injusto y parcial. Podría decirse que en el mercado, un utopiense tomaría todo lo que necesita, mientras que un europeo adquiere sólo lo que puede pagar.

La comunidad de bienes en Utopía se opone al sistema de propiedad privada que rige en Europa, ya que en éste no existe una motivación, o un vínculo necesario o natural entre el bien y su propietario, sino que los pone en vinculación una convención.

La codicia no tiene lugar cuando no existe la propiedad privada. Los utopienses se consideran cultivadores antes que dueños de la tierra, ya que estiman como prescripción inquebrantable de la naturaleza nutrirse de ella. “Tienen por causa justísima de guerra el que un pueblo cualquiera, que no usa él mismo un territorio sino que lo posee desierto y baldío, prohíba no obstante su uso y su posesión a otros que por prescripción de la naturaleza deben nutrirse de él” (Moro 1997: 64). Si bien el avance sobre territorios ajenos no se lleva adelante por codicia (vicio extirpado junto con la propiedad privada), sí por el valor del tipo de producción que prescribe la naturaleza. El colonialismo se funda en el interés de conservar la estabilidad y orden en la comunidad utopiense (por ejemplo, cuando hay un desequilibrio demográfico se buscan nuevas tierras). La intolerancia cultural y política para con los pueblos que se resisten a la ocupación del territorio puede atribuirse al hecho de que una organización tan meticulosa y totalitaria como la de Utopía genera la idea de que ese tipo de orden es universal y verdaderamente genuino y, por lo tanto, los utopienses hacen la guerra cuando están seguros de su derecho.

La *hybris* del europeo

Esta condición marca una profunda diferencia entre el hombre de Utopía y el de Europa. Es considerada la ‘gran causa’ que impide la existencia del orden utópico. Efectivamente, la soberbia y la desmesura son tratados como vicios que se oponen a los rasgos de racionalidad, orden y mesura del hombre utópico.

De esta manera, se comprende que la presencia de *hybris* imposibilita la existencia, entre otras, de la comunidad de bienes, e impide la relación comunitaria entre los hombres. Por ello, se entiende que es el carácter excepcional de los utopienses como hombres lo que permite la república. Y de aquí se extrae uno de los pocos hechos inmotivados de Utopía, puesto que no hay una razón que explique este carácter excepcional. Cabe pensar, al menos, en dos argumentos posibles de esta arbitrariedad. El primero es que en Utopía no se construye un tipo de hombre, sino un tipo de comunidad, entendiéndose por

tanto que será el todo social lo que defina las características del sujeto. Pero, por otra parte “no puede todo andar bien si no son todos buenos”, de manera que Utopía, su comunidad, no puede existir sin los utopienses, porque para el resto de los mortales la soberbia es un atributo inherente. Entonces, si bien Utopía se define más por su diseño racional y planificación institucional, es el tipo de hombre que esa comunidad necesita para construirse lo que realmente representa el rasgo utópico, es decir, aquello que ‘no está’. Así, más que una ‘no lugaría’ (como Poch define el término ‘utopía’) o la inexistencia de una coordenada concreta, la ausencia que marca la ‘utopía’ de Moro es más antropológica, o si se quiere, más relativa a la esencia profunda del hombre.

En el análisis del Libro I se trató el tema del poder y la autoridad. La comunidad utópica posee un gobierno siempre atento a sus intereses y valores, con una organización dirigida a evitar la tiranía o la injusticia. Aun así, los magistrados y el príncipe no ejercen poder, sino que existen porque la autoridad es una necesidad del sistema; su función relativa al mantenimiento de la estabilidad se opone a lógicas coercitivas o de imposición. En Utopía la política no se configura como un espacio de lucha por el poder, sino de construcción y protección de los valores y prácticas que sostienen la República. Por otro lado, el proceso de desacralización que operó sobre la autoridad en Utopía (antes el príncipe era Barzanes –hijo de dios o de Zeus– y cambió por Ademos) refuerza la idea de que es ésta una necesidad del sistema, a diferencia del poder, que estaría más relacionado con la *hybris*, la contingencia y el individuo por sobre la comunidad.

En Utopía el espacio de arbitrariedad se ve reducido al mínimo: su lengua es intérprete fiel del pensamiento, las leyes tienen sentidos claros y acotados, la ambigüedad funciona como un disvalor porque está relacionada con las segundas intenciones de la que los utopienses son incapaces. La reducción de la ambigüedad es posible porque todo lo que existe en Utopía tiene como referencia una funcionalidad.

Conclusión

La filosofía de la vida que prevalecería [en Utopía] sería una especie de Alto Utilitarismo, en el cual el principio de la ‘máxima felicidad’ sería supeditado al principio del ‘fin último’, de modo que la primera pregunta a formular y contestar en toda contingencia de la vida sería: ¿Hasta qué punto este pensamiento o esta acción contribuye o se interfiere con el logro, por mi parte y por parte del mayor número posible de otros individuos, del ‘fin último del hombre’?

Aldous Huxley
Brave New World. 1932.

La *Utopía* de Moro –sus operaciones, formato y su carácter crítico– construye un ‘mundo posible’ que ejerce un efecto de ‘extrañamiento’ respecto de la realidad en la cual se enmarca. La contrautópica Inglaterra se revela como un orden contingente y se ve desnaturalizado el *statu quo* por el planteo de otra ‘realidad posible’.

Utopía expone una república donde la inexistencia de la propiedad privada y del dinero invalida la ambición y la codicia (responsables de la transformación de los Estados a partir de una conspiración de los ricos) y permite establecer una comunidad, en la cual, además, la libertad religiosa contribuye para el logro de una religión natural universal que inhabilita las facciones, asegurando así la unidad y estabilidad.

La construcción de la república de Utopía responde a una idea de ‘necesidad real’, que representa el encadenamiento de causas y efectos, gobernado por el principio de la ‘motivación’, ya que su diagrama es estrictamente racional. Pero por otra parte, también Utopía obedece a una ‘necesidad ideal’, en el sentido de que presupone la existencia de una razón que rige, al menos, ese universo ficticio. La ‘razón’ primordial se expresa en la religiosidad de los utopienses, instrumento de la virtud que vincula profundamente al hombre con el hombre, con la naturaleza, el placer y la felicidad. La doctrina utopiense de la virtud y el placer cree que la razón humana no puede averiguar ninguna más ‘verdadera’ que ella misma. Por tanto, la razón se aproxima a cumplir el lugar de necesidad, de dios y de motivo. La razón y la comunidad gobiernan por encima de la subjetividad, rigen por sobre las emociones y sentimientos del individuo.

Los dos sistemas representados, por un lado, en el libro primero y, por otro, en el segundo, gozan en ambos casos de gradaciones de necesidad y contingencia, pero se han definido aquí según el concepto predominante. Así, Utopía está marcada por la ‘necesidad real’ y la ‘necesidad ideal’, pero de seguro no puede proyectarse sobre ella la idea de ‘necesidad pura’ o ‘absoluta’, sino más bien de ‘relativa’.

Por otra parte, tampoco puede afirmarse de Inglaterra su ‘contingencia absoluta’, pero sí una marcada orientación. No hay ‘contingencia absoluta’ puesto que existe un sistema y éste genera un orden y, con él, un conjunto de motivaciones. No obstante, es la contingencia la responsable de los errores, las fallas y los imprevistos.

En relación con el problema de la libertad, coincidimos con Boutroux (1929) en que ‘libertad’ y ‘necesidad’ coincidirían plenamente si el ser estuviera libre en lo absoluto y el orden de sus manifestaciones fuera necesario. Y es el caso que para el utopiense necesidad y libertad coinciden (no hay opresión u obligación, simplemente ‘no puede no ser así’) porque habita en un espacio creado *ad hoc* por Utopos, quien diseñó racionalmente de una vez la isla y República de Utopía, donde no existe devenir social, imprevistos, ni cambio, y donde la *hybris* no habita en sus hombres. La necesidad de Utopía entonces no se mide en relación con lo absoluto, sino que se define por referencia a su misma estructura, diseñada racionalmente y capaz de generar su propia arquitectura de necesidad.

Es importante destacar que el ‘hombre utópico’ no puede por sí solo generar o sostener la comunidad utópica, y tampoco ésta puede por sí sola crear ese tipo de hombre. Lo que sucede en realidad es que se regulan mutuamente. El grupo controla al individuo, limita su contingencia y su posibilidad de cambio. Asimismo el individuo, depositario de valores comunes mantiene la comunidad estable frente a las amenazas de la contingencia. Son dos fuerzas que trabajan para que perdure la estabilidad y no haya cambio. La paradoja es que sin ese tipo de comunidad y cultura no existe el hombre utópico, y sin él no puede lograrse y mantenerse esa clase de sociedad. Por otra parte, la presencia de la esclavitud y los castigos (incluso la pena de muerte) entra en contradicción con la definición de utopía, y fisura la homogeneidad abriendo una brecha de contingencia. La presencia de necesidad y contingencia, es decir, la combinación entre idealidad y realidad, es lo que el discurso utópico necesita para constituirse como un género político.

Las paradojas de Utopía se imbrican y resuelven entre sí, ya que cuanto más tiende utopía a la ‘necesidad’ (a la ‘perfección’) más se aleja del principio de realidad, de manera que la presencia de rasgos contingentes contribuye con este principio, pues la necesidad absoluta es ‘la pura nada’. Para que haya realidad debe admitirse algo nuevo que no se encuentre contenido en la posibilidad. Y justamente esa paradoja esencial constituye la ganancia política de la utopía como género, como ‘construcción paradigmática dinamizante de la efectiva realidad política’, que no expone medios o técnicas, sino la certeza de que lo que sucede en la sociedad no es espontáneo ni natural, sino la consecuencia de decisiones tomadas por el mismo colectivo que la constituye. La Ley deja de ser ‘natural’ o ‘divina’, y se presenta como ‘establecida’.

El sistema que rige a Inglaterra se opone al *ens necessarium* porque está sujeto a la variación. Si bien el sistema podría generar sus propia estructura de necesidad, se lo impide el hecho de que lo regulan convenciones, a su vez condicionadas por el poder, donde el sujeto prima sobre la totalidad y puede modificar el sistema, lo cual introduce mayores posibilidades de cambio, de novedad y, por lo tanto, la contingencia gana por sobre la necesidad. El viaje que lleva a Utopía tiene en realidad su destino final en el mundo donde se mueve la pluma de Moro para demostrar por sobre las líneas de su ficción que la realidad de los hombres es una construcción de los hombres mismos.

Notas

- (1) La génesis o explicación de esta diferencia del utopiense con el resto de los hombres es una de las pocas características arbitrarias en *Utopía*.
- (2) Este hermetismo, que no es total, favorece la estabilidad, mantiene la inmutabilidad que constituye una de las paradojas de Utopía.
- (3) No significa que todo orden cerrado que se justifique a sí mismo es utópico, sino que implica una mayor tendencia a la Necesidad.
- (4) Inclusive, no conocen los juegos de azar u otros ‘perniciosos’. Tiene juegos todos útiles para el aprendizaje de valores sociales: el conocimiento matemático, el moral, etc.

Bibliografía

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Boutroux, E. (1929₁₀). *De la contingence des lois de la nature*. Paris.
- Ferrater Mora, F. (1999). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Imaz, E. (1941). Estudio preliminar. En Moro, T. et al., *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Manuel, F. E. & Manuel, F. P. (1984). *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Moro, T. (1997). *Utopía*. Barcelona: Altaya.
- Moreau, P. F. (1986). *La Utopía. Derecho natural y novela de estado*. Buenos Aires: Hachette.
- Poch, A. (1997). Estudio preliminar. En Moro, T. *Utopía*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. de (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico, II, proposición XI*. Madrid: Editora Nacional.

Fecha de recepción: 30/08/2004 · Fecha de aceptación: 25/11/2004