

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTE



***Utopía, ¿Stultifera insula?* Consideraciones en torno al juicio de un detractor**

Utopia, ¿Stultifera Insula? Considerations Regarding the Judgement of a Detractor

Dante Klocker

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina

Resumen

Cuando en su pretenciosa y trasnochada *Summa Philosophica* el Cardenal Tomasso Maria Zigliara (al parecer, un autor de gran prestigio e influencia para la doctrina católica de fines del siglo XIX) se ocupe del llamado “comunismo” va a señalar con razón como uno de sus antecedentes más importantes a la célebre *Utopía*, de Tomás Moro, al tiempo que va a calificar a la tesis central allí defendida (la de la sustitución de la propiedad privada por la propiedad común) como “no menos impía que insensata” (*non minus impia quam stulta*). Aunque, desde luego, este “librillo verdaderamente dorado” no necesita en absoluto de defensa, quizás la acusación del docto Cardenal pueda ser tomada como una inmejorable ocasión para reflexionar sobre su significación y actualidad. Con tal propósito, en el presente trabajo me ocuparé, en primer lugar, de aclarar el sentido y alcance de los términos de dicha acusación (rayana en la condena) y de mostrar las razones por las que Zigliara considera que resultan aplicables a *Utopía*. E intentaré, luego, elaborar una posible respuesta a la misma. Solo que la estrategia de mi alegato no consistirá, pues, en sostener que nuestro autor no sería merecedor de la tan grave acusación de impiedad e insensatez; sino en plantear si no podría ser el caso que, efectivamente, haya incurrido en estos dos “delitos”, pero que justamente resida allí el mayor mérito y grandeza de su pensamiento.

Palabras clave: Tomás Moro, Utopía, comunismo, impiedad, locura.

Recibido: 31-03-2022. Aceptado: 23-07-2022



El presente trabajo pertenece a una investigación enmarcada en el PID N° 5118 (2019-2022): “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.

Dante Klocker es Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor Titular en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7355-8000>

Contacto: dante.klocker@uner.edu.ar

Cómo citar: Klocker, D. (2023). Utopía, ¿*Stultifera insula*? Consideraciones en torno al juicio de un detractor. *Revista Stultifera*, 6(1), 119-159. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-06.

Abstract

When addressing the topic of so-called “communism” in his pretentious and untimely *Summa Philosophica*, cardinal Tomasso Maria Zigliara (who was apparently a key author for late nineteenth-century Catholic doctrine) correctly identifies Thomas More’s famous *Utopia* as one of its most important predecessors and goes on to describe the main doctrine of the book (i.e., the replacement of private property for common property) as being “as impious as it is foolish” [*non minus impia quam stulta*]. Although this “truly golden little book” certainly requires no defense, the charge brought up by the learned cardinal affords us an excellent opportunity to reflect on its significance and current relevance. For that purpose, I first try to clarify the meaning and scope of the terms of the accusation (almost a full-fledged condemnation) by showing Zigliara’s reasons for considering that they apply to *Utopia*. Then, I try to offer a reply. However, my plea does not consist in claiming that More was undeserving of the charges of impiety and folly (or senselessness or even madness). Rather, I entertain the possibility that he may indeed be liable for those “crimes” and that is precisely where the highest merit and greatness of his thought resides.

Keywords: Thomas More, Utopia, Communism, impiety, madness.

Utopia, de Tomás Moro, una de las obras más célebres de la filosofía del Renacimiento (si no del pensamiento europeo sin más), no parece necesitar presentación y, mucho menos, defensa. Publicada en Lovaina a fines de 1516 como obsequio para un reducido grupo de amigos humanistas, pronto reaparecerá en nuevas ediciones (en 1517 en París y en marzo y noviembre de 1518 en Basilea) que, a su vez, serán seguidas por las diversas traducciones a las lenguas vernáculas (en 1524 al alemán, entre 1532 y 1535 al castellano¹, en 1548 al italiano, en 1550 al francés y en 1551 al inglés), rebasando las fronteras del latín culto y elitista hasta convertirse, así, en un “suceso” intelectual y cultural de su época, el cual todavía no ha cesado.

No obstante, la amplia circulación y el estilo accesible y ameno de este “librillo verdaderamente dorado” contrasta con las serias dificultades y complejidades que plantea a la comprensión.² Por ello, se ha afirmado con razón que “respecto de *Utopía* de Moro casi todo es discutible” (Skinner, 1987, p. 123). De esta manera, no solo se han propuesto las interpretaciones más dispares respecto del sentido global de la obra³; sino que, por si fuera poco, autores pertenecientes a la misma posición interpretativa e, incluso,

de la misma extracción ideológica, han emitido los juicios más encontrados acerca del valor de sus ideas. Así, por ejemplo, el jurista y obispo español del siglo XVI Vasco de Quiroga, un personaje que dio sobradas muestras tanto de fidelidad a la autoridad civil y eclesiástica, al Emperador y al Papa, como de gran celo por la ortodoxia doctrinal católica, tras conocer *Utopía* probablemente después de su llegada a América, a fines de 1530, y decidirse a fundar poblados de indígenas siguiendo a pies juntillas muchas de las ideas allí planteadas acerca de la forma de organización social y política “óptima”, no dudará en calificar a su autor de “varón ilustre y de genio más que humano [...] como inspirado del Espíritu Sancto” y “varón prudentísimo, y con mucha cautela y razón” (1992, pp. 228-229).

Asimismo, en las antípodas de tan alta estima por Tomás Moro (al punto de que es difícil pensar en un elogio mayor que aquel que lo exalta como un posible depositario de la iluminación divina y, al mismo tiempo, como ejemplo de agudeza racional), nos encontramos con el juicio lapidario formulado por el cardenal Tomasso Maria Zigliara, un intelectual al parecer muy reputado e influyente en la Iglesia Católica de fines del siglo XIX. Este autor en la página 162 del tomo III de su obra más importante (una pretenciosa y trasnochada *Summa Philosophica*) al referirse a la doctrina central expuesta en *Utopía*, esto es, a su “comunismo”⁴, la va a considerar, pues, como “no menos impía que insensata” (*non minus impia quam stulta*). Así, el doble elogio de Quiroga da paso aquí a una doble acusación o, mejor aún, a una doble condena: nada más y nada menos que la de impiedad (*impietas*) y, al mismo tiempo y en igual medida, la de insensatez o necedad (*stultitia*).

En lo que sigue intentaré, en primer lugar, comprender cuál sería el sentido de estos dos duros epítetos y, asimismo, cuáles serían las razones que esgrime nuestro cardenal para aplicárselos a *Utopía*. Y, en segundo lugar, ensayaré una suerte de defensa de la tesis que se le atribuye, no porque la obra la necesite, sino, más bien, por entender que este doble ataque nos brinda una ocasión inmejorable para reflexionar acerca de la significación y actualidad de sus ideas fundamentales.

En tal sentido, mi estrategia de defensa no consistirá en rechazar los cargos que se le imputan. Es decir, no pretendo oponerme al juicio del docto cardenal sosteniendo que nuestro autor no habría incurrido en impiedad ni en insensatez; sino considerar si no podría ser el caso que, efectivamente,

haya cometido ambos “delitos”, pero de modo tal que esto pudiera constituir más un motivo de elogio que de desaprobación, al punto de que justamente allí pueda residir la grandeza de su pensamiento.

La impiedad como locura, la locura de los impíos

La primera acusación, la de impiedad, es seguramente la más grave que puede dirigirse a una obra o a una persona en el marco de la tradición a la que pertenece el cardenal Zigliara y tiene, sin dudas, hondas raíces históricas y doctrinales. La primera referencia ineludible es, desde luego, el Antiguo Testamento. Allí la impiedad no solo va a ser entendida como un delito (e, incluso, como el delito fundamental), sino, más aún, como la fuente última de la que manan todos los demás delitos y vicios. En efecto, si tenemos en cuenta que la vida del Pueblo de Israel en sus múltiples dimensiones (ética, social, política, económica, etc.) pretende estar íntegramente asentada en la “ley” dada por Yahveh a Moisés, queda claro, pues, que todo incumplimiento grave de esta ley implica, en definitiva, un acto de desobediencia respecto de la voluntad divina que la instituyó.

Por ello, el primer mandamiento es, al mismo tiempo, el que fundamenta y da sentido y cobertura a todos los demás: “Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt. 6:5) y “los que temen al Señor buscan su agrado, los que le aman quedan llenos de su Ley” (Si. 2:16). De este modo, si se establece una equivalencia entre amor y temor (en el sentido de respeto y reverencia) a Dios y vida según su voluntad, es decir, santidad y justicia; a la inversa, toda maldad e injusticia será (se lo admita o no) sinónimo de desprecio de Dios cuyos preceptos han sido rechazados y transgredidos. Con todo, el concepto de “impiedad” tomado en su sentido más pleno y estricto añade a este primer elemento un matiz específico, a saber, el de una actitud de abierta hostilidad e insolencia por la que se desafía deliberadamente la autoridad divina y la validez de sus mandatos (*cf.* Léon-Dufour, 1973, p. 416), lo cual admite tres formas fundamentales: la blasfemia (hablar contra Dios), el sacrilegio (negar en la acción el valor sagrado de algo) y la idolatría (tratar sustitutivamente como sagrado o divino algo que no lo es en absoluto).

A su vez, el conocimiento cabal de los mandatos divinos y, consecuentemente, su fiel observancia (habida cuenta de que para la experiencia hebrea solo merece el título de “conocimiento” aquel que es capaz de comprender vitalmente el sentido y la verdad de un principio)

constituye la auténtica sabiduría. Y, al contrario, la ignorancia altanera que desconoce la validez de dichos mandatos e invita a actuar al margen de los mismos, como si Dios no existiera, es, pues, característica del necio, loco o insensato: “Dice en su corazón el insensato «¡No hay Dios!» Corrompidos están, de conducta abominable, no hay quien haga el bien” (Sal. 14:1). De este modo, se agrega un término más a la ecuación que establecíamos hace un momento, de modo tal que si, por una parte, la actitud piadosa (el amor y temor de Dios) coincidía con la acción justa (es decir, ajustada a la voluntad divina) y, asimismo, con la sabiduría; por otra, la impiedad sería idéntica al comportamiento inicuo y a la necedad o insensatez, en cuanto términos opuestos a la auténtica sabiduría humana, siempre orientada a auscultar, descifrar y vivenciar la sabiduría divina, expresada en sus mandamientos.

Ahora bien, la doctrina cristiana, moviéndose naturalmente en el suelo de la conciencia hebrea, con todo va a revisar y resignificar tanto el concepto de “piedad” como el de “sabiduría” (y, por tanto, también sus contrarios). Así, por una parte, contra el arrogante cumplimiento externo de las prescripciones legales que reivindicaban los fariseos, Jesús de Nazareth va a proponer un retorno a la inspiración original que las animaba y les daba sentido mostrando la centralidad del mandamiento del “amor” (Mt. 22:34-40). Y, con ello, no pretenderá abolir la ley, sino llevarla por primera vez a su cumplimiento genuino y pleno (Mt. 5:17; Rm. 3:31 y 13:8-10). Pero, al mismo tiempo, se hará depender esta ley de un principio aún más elevado, que se comportará, ahora, como criterio último de piedad y justicia; a saber, la “fe en Jesucristo” (Rm. 3:28 y Ga. 2:16), es decir, el reconocimiento de que Jesús de Nazareth es el Mesías esperado y que con él “ya” ha llegado el Reino de Dios, si bien “todavía no” de modo consumado, lo cual sucederá recién al final de la historia.

Como contrapartida, los impíos serán, ahora, quienes rechazan este anuncio (*cf.* Léon-Dufour, 1973, p. 418) y las exigencias de “conversión” que el mismo trae consigo; y, más aún, quienes se le oponen o lo combaten tanto a través de la violencia como de la seducción ideológica. Así, si, por una parte, el Reino de Dios ya está presente y operante (si bien de modo aún secreto) en medio del mundo histórico, al mismo tiempo, “ya está actuando el misterio de la impiedad” (2 Tes. 2:7). Dicho de otro modo, están también extendiéndose y ganando terreno los poderes contrarios al Reino de Dios. Y estos alcanzarán su desarrollo máximo con la llegada del “Hombre impío, el

Hijo de perdición, el Adversario” (2 Tes. 2:3-4), el “Anticristo” (1 Jn. 2:18 y 4:3 y 2 Jn. 7), una potencia histórica que se elevará “sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios” (2 Tes. 2:4); es decir, un sustituto perverso de la divinidad, autoerigido en nuevo absoluto, el más poderoso e insidioso de los ídolos. Según esta sugerente profecía, una vez que esta potencia maligna haya llegado a su máximo despliegue e influencia, será derrotada y derrocada por las fuerzas de Dios, dando paso a una nueva era, el tiempo final, que antecede, a su vez, al final del tiempo y el inicio de la eternidad.

De este modo, el principio fundamental de la sabiduría o “prudencia” consiste en escuchar las palabras de Jesús y ponerlas en práctica (Mt. 7:24); o, dicho de otro modo, en la fidelidad en el pensamiento y la acción a la “doctrina de Cristo” (2 Jn. 9), la cual encuentra una de sus expresiones más elocuentes e inspiradoras en el llamado Sermón del Monte (*cf.* Mt. 5:1-12 y, sobre todo, Lc. 6:20-26). Ahora bien, a esta sabiduría propiamente cristiana no solo se le va a contraponer la necedad o insensatez en general (como veíamos que se hacía en el Antiguo Testamento); sino también, en continuidad con el pasaje de Is. 29:14, una sabiduría de otro tipo, o, si se prefiere, una doctrina de origen y naturaleza diversos (perteneciente al “mundo”, en total prescindencia o desvinculación respecto de lo revelado por Dios) que será considerada desde este otro punto de vista como sabiduría, siendo, en realidad, lo contrario. Y, a su vez, para esta perspectiva opuesta a la sabiduría divina serían, pues, los contenidos y prescripciones de esta última aquello que no merecería en absoluto tal título.

De aquí resulta, entonces, un esquema doble y recíproco según el cual lo que para Dios es sabiduría (es decir, las enseñanzas de Jesús y la aceptación de las consecuencias que se siguen de ellas, esto es, la persecución y eventualmente la muerte a manos de los poderes fácticos), para el mundo es locura o insensatez (*moría*). Y, a la inversa, lo que para el mundo es sabiduría (en general, las doctrinas morales de los filósofos como expresión de una pretendida autosuficiencia de la razón humana, y asimismo los criterios pragmáticos comúnmente aceptados acerca de lo “prudente” o de lo “justo”) para Dios es pura necedad (*cf.* 1 Cor. 3:18-19). Seguramente encontramos un buen ejemplo de acción sabia según una perspectiva (superior, pero ciertamente de aceptación minoritaria) y absolutamente insensata desde la otra (avalada, eso sí, por la opinión

dominante) en el conocido episodio evangélico del llamado “joven rico”. Según el relato, se acerca un joven a Jesús para preguntarle qué debía hacer para ingresar en el Reino de Dios y recibe la respuesta ciertamente desconcertante de que si, como el piadoso joven asegura haber hecho, ya había cumplido todos los “mandamientos” (es decir, ni más ni menos que los preceptos fundamentales de la antigua ley dada a Moisés), entonces solo le faltaría una cosa: “Todo cuanto tienes véndelo y repártelo entre los pobres” (Lc. 18:22), lo cual muestra a las claras dos rasgos distintivos del mensaje cristiano, a saber, su intransigente oposición a los valores imperantes y su radicalidad.

Ahora bien, como se sabe, cuando esta concepción teológica, monoteísta, creacionista y legalista, sea reinterpretada por la filosofía cristiana a la luz de ciertos desarrollos de corte teísta e iusnaturalista del pensamiento griego (el estoicismo, en alguna medida Aristóteles, etc.), se va a establecer la distinción entre tres tipos de ley jerárquicamente ordenados, cada uno de los cuales procede o “se deriva” (*derivatur*) y, por tanto, está sujeto al inmediato superior hasta llegar al supremo, el cual ya no remite a ninguno más elevado, sino que se comporta como principio fundante. Así, se postula, en primer lugar, la existencia de una “ley eterna”, que no sería sino el ordenamiento universal de la razón divina que rige el movimiento y las acciones de todas las cosas creadas orientándolas al logro de sus respectivos “fines” (Santo Tomás de Aquino, 1989, pp. 722-723). Pero, dado que, a diferencia de las creaturas irracionales, el ser humano se dirige a sus fines de modo consciente y libre, en este tiene lugar una “participación de la ley eterna, esto es, la impresión de la razón divina en nuestra mente; esto es, la impresión de la luz divina en nosotros por la cual discernimos lo que es bueno y lo que es malo; esto es, finalmente, «la concepción introducida (*indita*) naturalmente en el hombre, por la cual este es dirigido a lo que convenientemente ha de realizar (*agendum*) en las acciones propias” (Zigliara, 1910, p. 105). Estos principios prácticos fundamentales que están inscriptos en la razón humana con el propósito de guiar su acción y que son objeto de un conocimiento cierto y seguro constituyen la llamada “ley natural”. Finalmente, tanto la explicitación de las consecuencias que se siguen de dichos principios como la determinación o especificación de lo que en ellos permanece indeterminado estará a cargo de la “ley positiva” humana, cuya validez tendrá siempre como límite y piedra de toque la ley natural, de modo tal que “la ley positiva humana tiene razón de ley en tanto

y en cuanto se derive de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley” (Santo Tomás de Aquino, 1989, p. 742).

Esta triple distinción proporciona el marco fundamental a partir del cual el cardenal Zigliara se ocupará de la “gravísima cuestión del derecho de propiedad” (Zigliara, 1910, p. 162); y no es difícil advertir que esta máxima “gravedad” que se le reconoce al asunto no se debe solo a su importancia, digamos, estructural como principio organizador de la vida social, sino también al hecho coyuntural de que el mismo estaba siendo seriamente amenazado por aquel “fantasma” que recorría Europa: el “fantasma del comunismo” (según la conocida afirmación del *Manifiesto Comunista*). Ante esto, nuestro autor pretenderá probar que la facultad y el derecho de “disponer a voluntad y con exclusión de otros de alguna cosa y de su uso” no depende de la ley instituida por autoridad humana alguna, sino que, en realidad, se desprende nada más y nada menos que de los principios prescriptos por la ley natural.⁵

El punto de partida de su argumento es la afirmación de que dicha ley le plantea al ser humano una triple exigencia y, por ello, un triple derecho, a saber: el de la “conservación”, que consiste en procurar lo necesario para mantenerse con vida; el de la “perfección” o “perfectibilidad”, en el sentido de la búsqueda de la propia felicidad, la cual requiere tanto de los “bienes del cuerpo” como de los “bienes del espíritu”; y, finalmente, el de la legítima y necesaria “explicitación” (*explicitatio*) o expresión de la propia “personalidad” humana a través de acciones que dejan su huella en la realidad objetiva. Ahora bien, si se admite que la condición sin la cual sería imposible cumplir cabalmente esta triple exigencia consiste en poseer a título propio y con cierta permanencia un determinado conjunto de cosas, de aquí se sigue, pues, forzosamente que “el hombre por derecho de la naturaleza (*jure naturae*) puede adquirir y poseer dominio perfecto sobre propiedades estables” (Zigliara, 1910, p. 164).

Por otra parte, si tenemos en cuenta el peculiar *status* reconocido a la ley natural en cuanto principio emanado de la “ley eterna” cuyo artífice no es otro que Dios mismo, toda “discordancia” o violación de sus preceptos implica necesariamente una afrenta a quien en última instancia es su autor. Y la falta es aún más grave si no solo se desconoce alguno de sus contenidos específicos, sino que se llega al extremo de negar incluso la “existencia de la ley eterna de Dios” y, por tanto, la derivación de la “ley natural” a partir de

ella. Así, pues, en la medida que el “comunismo” incurriría en ambas faltas (cuando niega la legitimidad de la propiedad privada y, al mismo tiempo, al menos en su versión moderna, cuando rechaza también su principio último de justificación), no cabe sino considerarlo como una doctrina radicalmente “impía”.

Asimismo, si por un momento hacemos abstracción de la dependencia de la ley natural respecto de la instancia más elevada y trascendente de la ley eterna y solo prestamos atención a sus principios prácticos inmanentes a nosotros, que en el decir de Tomás de Aquino constituyen la “regla primera de la razón” (Santo Tomás de Aquino, 1989, p. 742), y a lo que, si pensamos rectamente, deberíamos inferir de ellos, en ese caso, lo que antes se presentaba como una doctrina opuesta a las prerrogativas divinas, ahora se muestra también como contraria a los dictados y al correcto ejercicio de la razón. Así se entiende, pues, por qué nuestro docto cardenal no duda en acusarla también de “necia” o “insensata”; y que la tome como una “locura” inadmisibles que, al corromper el buen “juicio”, constituye una grave amenaza para el orden recto de la convivencia social.

Ante este panorama me planteo dos preguntas: ¿Sería justa esta doble acusación? En concreto, aun si admitiéramos el conjunto de supuestos filosóficos y teológicos de los que parte el autor, ¿resultan aceptables las conclusiones a las que arriba? Y, por otra parte, ¿ser calificado de “impío” e “insensato” implicaría necesariamente un agravio, si tenemos en cuenta, por un lado, la clara reivindicación que, como veíamos, realiza Pablo de la insensatez cristiana en I Cor. 3:18-19, y, por otro, que el mismo fundador del movimiento fue acusado por la autoridad religiosa judía de “blasfemo” (Mt. 26:63-65)? ¿Serían, entonces, la impiedad y la insensatez repudiables en todos los casos y en todas sus posibles formas?

Elogio de la locura

Resulta significativo reparar en que nuestro cardenal no fue, en absoluto, el primero en calificar a Tomás Moro de insensato. Fue precedido nada más ni nada menos que por el autor del célebre *Elogio de la locura* o de la insensatez (*Morias Enkómion*, en griego, *Stultitiae Laus*, en latín, según el doble título de la edición original), Erasmo de Rotterdam. Así, el renombrado humanista holandés parece hacer del prólogo de la obra una extensa y sentida dedicatoria de la misma a Moro. ¿Por qué a él? En realidad, los motivos sobran: ya hubiera bastado, quizás, la circunstancia de que la misma fue

concebida durante el largo viaje a Inglaterra y que, además, fue escrita en la casa de Moro y a instancia suya durante la visita de Erasmo en la primavera de 1509. Y, como se sabe, dicha visita no fue un hecho fortuito, sino expresión de la entrañable amistad que unía a los dos humanistas, fruto de la profunda afinidad filosófica y vital que compartían. Y, por si esto fuera poco, Erasmo nos llama la atención acerca de una curiosa semejanza nominal: el “apellido de Moro [...] tan cercano a la palabra [griega] *Moría*” [*tam ad Moriae vocabulum accedit*]. Pero esta proximidad del significante contrasta *prima facie* con la enorme distancia del significado, puesto que nada parece más “ajeno” (*alienus*) a la personalidad de Moro que aquello que se nombra a través del término “*Moría*” (cf. Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. II). En efecto, ¿quién osaría llamar insensato al culto y prudente intelectual y funcionario de la Corona, ejemplo de equilibrio, moderación y buen tino?

No obstante, continúa Erasmo, aunque esta opinión cuenta con el “apoyo de todos”, con todo, un conocimiento más íntimo de Moro y, al mismo tiempo, una reflexión más profunda acerca de la naturaleza de la locura nos obligaría a cuestionarla. Así, a esta nueva luz nuestro autor se atreverá, pues, a sostener, que detrás de la fachada de corrección y circunspección de su amigo, o, mejor aún, en íntima imbricación y sin entrar en absoluto en contradicción con ella, por un lado, estarían espléndidamente presentes todos los rasgos que caracterizan lo que él va a entender como “locura” y, por otro, que esto debería ser motivo de elogio más que de vituperación; o, en todo caso, y como él prefiere decirlo, que “ser vituperado a causa de la locura (*stultitia*) es bello (*pulchrum*)” u honroso (Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. VIII). Ahora bien, ¿de qué manera se está interpretando aquí la locura? ¿Cuáles serían sus principales rasgos, los efectos que produce y las manifestaciones que permitirían reconocerla?

En tal sentido, es importante tener presente la dimensión y centralidad nuevas que adquiere este fenómeno en la mentalidad del Renacimiento, lo cual responde a un doble desplazamiento. Así, como muestra magistralmente Foucault:

Desde el siglo XIII es corriente verla figurar entre [...] las doce dualidades que se reparten la soberanía del alma humana: Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria, Prudencia y Locura, Paciencia y Cólera, Dulzura y Dureza, Concordia y Discordia, Obediencia y Rebelión, Perseverancia e Inconstancia.

Pero en el Renacimiento, en cambio, “la locura abandona ese sitio modesto y pasa a ocupar el primero” (Foucault, 2015, p. 25); esto es, deja de ser pensada como un “vicio” fundamental, pero, al fin y al cabo, solo como uno entre varios otros, para pasar a ser entendida como la raíz última de la que proceden todos ellos.

Y, por otra parte, sobre el trasfondo de ciertos temores apocalípticos cada vez más persistentes en el mundo europeo desde finales del Medioevo, el “fin del mundo” experimentado como inminente dejará de ser interpretado bajo la forma, hasta ese momento habitual, de la muerte causada por guerras, pestes y catástrofes y comenzará a ser entendido como el avance arrasador y señorío final de la locura. De esta manera, la potencia devastadora de la “nada” se traslada del plano externo, cosmológico y mundano, al interno y subjetivo. Así, pues, como lo expresa con elocuente patetismo Foucault, “ya está vacía la cabeza que se volverá calavera. En la locura se encuentra ya la muerte”. Y por ello:

La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura, sino más bien una torsión en el interior de la misma inquietud. Se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia. (Foucault, 2015, p. 20)

Sin duda uno de los testimonios más célebres de este doble desplazamiento que experimenta la interpretación del fenómeno de la locura hacia fines del siglo XV se encuentra en la *Stultifera Navis* de Sebastian Brant. En efecto, allí asistimos, en primer lugar, a una larga relación de las muy diversas y extendidas formas de locura que el autor advierte en su tiempo: desde los vicios más groseros y típicos en la historia de la reflexión moral tales como la codicia, la lujuria, la avaricia, la ira, la envidia, el engaño, la pereza, las mil y una formas del orgullo (sobre todo la de creerse totalmente exento de locura y, en cambio, criticar en todo momento aquella en la que vive el resto) o el desprecio de la sabiduría; hasta aquellas formas de sabiduría que desde el punto de vista de los humanistas resultan muy objetables, o porque versan sobre cuestiones inútiles y distraen respecto de las verdaderamente necesarias y vitales o porque se ocupan solo de las propiedades objetivas del mundo, apartándonos del conocimiento de nosotros mismos (cf. Brant, 1998, N° 27 y 66, pp. 78 y 126-128). Asimismo, esta sinrazón, que nuestro autor ve enseñorearse en su realidad histórica a

pesar del largo y rico proceso de desarrollo humano guiado por textos ilustres como la Biblia, los escritos de los Padres o la cultura humanista (cf. Brant, 1998, p. 45), parece estar próxima a alcanzar su punto culminante y conducir, de este modo, a algo así como el ocaso final y definitivo de nuestro mundo. Por ello, retomando algunas de las imágenes típicas de la tradición apocalíptica se dirá:

¡El tiempo viene! ¡Viene el tiempo! ¡Temo que el Anticristo [cuya maestría inigualable consistiría justamente en su capacidad de convencer al mundo de que la máxima locura es la mayor cordura] no esté lejos! [...] Por ello puedo decir con libertad: ¡Se acerca muy terriblemente el Juicio Final! [...] Pronto se hará totalmente la noche; y lo que nunca antes se había oído: la nave ya da la vuelta hacia arriba a la quilla. (Brant, 1998, N° 103, pp. 181-182)

Sobre este trasfondo y con este antecedente Erasmo va a componer en casa de Moro su célebre y controversial obra de 1509. Allí, pues, va a comenzar interpretando a la “insensatez” o “necedad” (*stultitia*) en analogía con la enfermedad mental (*insania*), puesto que, desde su punto de vista, si no coincidiera totalmente con ella, le estaría muy próxima o sería quizás una de sus formas (cf. Erasmus, 1780, p. 135). En este sentido, la locura podría ser entendida como un trastorno del espíritu que arrastra a quien lo padece en una doble dirección excéntrica y enajenante, a saber: por un lado, fuera de sí (por cuanto el sujeto se encuentra dominado por un estado de irritación o exaltación de tal intensidad que le sustrae en un grado considerable el control y la agencia de sus actos); y, por otro, fuera de la realidad (esto es, al margen de lo que, en general, es considerado como lo “real”, o, si se prefiere, como su interpretación “correcta” y canónica). Y esto, además, no sucede de modo aislado u ocasional, sino más o menos habitual y permanente.

Así, si el primer aspecto parece estar inspirándose en los fenómenos de máxima excitación anímica, el segundo, en cambio, claramente toma como principal referencia los procesos alucinatorios y delirantes y entiende, por ello, la locura como un trastorno de la percepción y del pensamiento caracterizado como “error mentis” (cf. Erasmus, 1780, pp. 136-137); esto es, como una condición anímica más o menos estable y difícil de erradicar que provoca un persistente desajuste o discordancia entre lo que la “mente” representa y juzga y lo que la realidad en sí misma es. Y, a su vez, este desvío respecto del “recto” ejercicio de las propias funciones cognoscitivas, que, al

mismo tiempo y correlativamente, es un abandono del orden objetivo de lo real, implica también un apartamiento respecto del “sentido común” (cf. Erasmus, 1780, p. 337); esto es, del modo más firme, extendido y vinculante de percibir, pensar y valorar el mundo, el cual justamente sería tal por emanar tanto del buen funcionamiento de un conjunto de facultades compartidas con los demás sujetos como de la referencia a una realidad objetiva que también es la misma para todos.

Ahora bien, ambas dimensiones o manifestaciones del fenómeno parecen asentarse sobre aquella concepción psicológica y gnoseológica que considera a la “razón” como facultad humana fundamental y le asigna la doble función de captar lo “real” en el sentido más amplio del término, que incluye tanto la realidad externa como la interna y tanto el mundo de los “hechos” como el de los “valores”; como así también de regir, a partir de allí, la vida tanto individual como social. De esta manera, la locura sobrevendrá toda vez que el cumplimiento de dichas funciones quede impedido o seriamente comprometido, sobre todo en el caso de que esta disfunción sea más o menos permanente o duradera. Y fue, pues, a partir de este conjunto de supuestos que se acuñaron y cristalizaron aquellos arraigados giros idiomáticos según los cuales estar loco es sinónimo de “haber perdido la razón” (o “la cabeza” o “el juicio”) o de no estar “en el sano juicio”.

Sobre la base de esta comprensión general de la locura, que intentamos reconstruir y unificar a partir de las referencias más bien desordenadas y dispersas que ofrece un texto como el *Elogio*, desprovisto de toda intención sistemática, el segundo movimiento clave de la interpretación erasmiana (ausente en la obra de Brant) consiste en distinguir dos géneros diferentes de *stultitia*. Así, tendríamos, por una parte, “la que envían las furias vengadoras desde el infierno cuando lanzan serpientes y provocan en los corazones de los mortales la pasión de la guerra o la sed insaciable del oro o el amor deshonesto y criminal”; es decir, aquel estado subjetivo en que el espíritu humano se halla bajo el influjo irresistible de deseos perversos (como el ansia desmesurada de riquezas y de poder) y, al mismo tiempo, por aquellas opiniones equivocadas que les son concomitantes y les dan cobertura. Y, por otra, aquella que “sucede cuando un cierto extravío mental (*error mentis*) agradable libera el ánimo de angustias y preocupaciones y, al mismo tiempo, le proporciona múltiples deseos deliciosos” (Erasmus, 1780, pp. 137-138). Pero en cada uno de estos casos se darían, pues, a su manera, los dos momentos estructurales que advertíamos en la locura en general,

esto es: el afectivo, por el cual la vida anímica del sujeto se encuentra dominada por un impulso emotivo de gran intensidad al que no puede sustraerse; y el cognitivo, caracterizado como un persistente estado de error en el juicio, que sería, quizás, tanto causa como efecto del primer factor.

El rasgo diferencial entre ambas formas de locura debería ser buscado, pues, en las consecuencias vitales que se siguen de las mismas. Así, la primera, que coincidiría *grosso modo* con el conjunto de vicios narrados por Brant, es causa de inquietud, sufrimiento y desdicha tanto individual como social, y a ella Erasmo le dedica fundamentalmente la segunda parte de la obra, en la que somete a una crítica despiadada a las principales figuras de la sociedad del momento y a las actitudes que las caracterizan: la codicia e inmoralidad de los comerciantes, la vanidad de los abogados, la presunción de los filósofos y teólogos, la hipocresía del clero y demás autoridades eclesiásticas (incluyendo, desde luego, al Papa), la ineptitud e injusticia de los gobernantes, etc. (cf. Erasmus, 1780, pp. 190 ss.). Pero dado que se trata en todos estos casos de una condición subjetiva indeseable, el tono invariablemente elogioso del discurso debe ser tomado, sin duda, aquí en un sentido irónico (cf. Olin, 1979, pp. 50-52).

Por su parte, la segunda forma de locura (a cuya presentación dedica Erasmo la primera y más extensa parte de la obra) produce, en cambio, tranquilidad, goce y alegría desbordantes, y encuentra su exteriorización típica en la risa franca (cf. Erasmus, 1780, pp. 1-3), razón por la cual podría ser considerada como “lo más deseable de todo” (Erasmus, 1780, p. 137). Esta se muestra, entonces, como fuerza que vivifica y renueva, que alivia y gratifica, que libera al espíritu de la tristeza, el tedio y la angustia, para devolverle la sensación de placer y de bienestar. Por ello, nuestro autor le hará decir a la *Stultitia* de sí misma: “En la tierra no vemos nada alegre y feliz que no sea por favor mío” (Erasmus, 1780, p. 54).

Además, esta alegría que promueve no es privada y solitaria, sino expansiva (como la risa) y compartida (como el amor y la amistad). Más aún, según este punto de vista la locura no solo acompaña, sino que constituye la condición indispensable de todo vínculo social dichoso y armónico. En efecto, sin su concurso “no podría haber sociedad ni unión vital (*vitae conjunctio*) alguna que sea placentera y estable” (Erasmo, 1780, pp. 58-59). El caso paradigmático es, sin duda, el de la relación amorosa. En este respecto, Erasmo, haciéndose eco explícitamente del punto de vista de Platón en el *Fedro* y el *Banquete* donde se interpreta al amor (conjuntamente

con la poesía y la adivinación) como una forma de “delirio” (*mania*) entusiástico (e, incluso, como la más elevada), dirá que “quien ama con vehemencia ya no vive en sí, sino en aquello que ama” y, en esa medida, “se aparta de sí mismo y allí emigra” (Erasmus, 1780, p. 348). De este modo, el arrebató extático en dirección al objeto amado libera al yo de su encierro en sí mismo (es decir, de la preocupación obsesiva por la propia conservación y reaseguramiento y de las pasiones que le son propias, el miedo y la ansiedad) y lo lleva a autotrascenderse, siendo, por ello, fuente del máximo goce de modo tal que “la locura de los amantes (*amantium furorem*) es la más feliz de todas” (p. 348).

Asimismo, insiste nuestro autor en que esta relación gozosa entre los amantes solo es posible si median no pocos falseamientos y autoengaños respecto de la realidad de la persona amada, a quien se experimenta como dotada de atributos más excelentes de lo que cabría admitir a la luz de una observación rigurosa e imparcial. Y con ella se intercambian, además, tanto durante el cortejo como una vez establecido el vínculo romántico, multitud de elogios con los que también se engaña al otro a fin de granjearse su afecto. Y, en general, vale algo semejante para el resto de relaciones interpersonales (como la que se da entre el discípulo y el maestro, el gobernante y los gobernados, los cónyuges, el anfitrión y el huésped e, incluso, entre los amigos) que para sostenerse requieren siempre de diversos grados y formas de mentira, disimulo, ilusión e ignorancia (*cf.* Erasmus, 1780, pp. 67-69 y 114).

Así, en suma, estaremos ante esta forma “deseable” de locura toda vez que la misma se comporte como una condición útil o favorable a la vida (*conferat vitae*) (*cf.* Erasmus, 1780, p. 61). Y esto significa, pues, por una parte, que logre tornarla más vivible y grata, o menos dura, triste o tediosa; y, por otra, y de modo siempre simultáneo y concomitante, que promueva y potencie la sociabilidad humana. Como contrapartida, debemos reparar también en una forma de locura que es funesta para la vida, debido a que siempre es causa de malestar y desdicha y, asimismo, de división, conflicto y destrucción. Y desde luego que nuestro autor, que ya había acudido a los argumentos y la autoridad de Platón para justificar esta interpretación según la cual cabe admitir un tipo de locura que sería valiosa en grado sumo y, por ello, digna de ser elogiada (y defendida contra quienes la denuestan), no podía omitir ni desdeñar las referencias bíblicas, sobre todo paulinas, que apuntan en esta misma dirección. Y a esta manifestación suprema de

la locura (la locura cristiana) dedicará, pues, la tercera parte de su discurso (cf. Erasmus, 1780, pp. 323 y ss.).

Así, según el mensaje evangélico, esta locura deseable y excelsa habría sido encarnada, en primer lugar, por Dios mismo, tanto al asumir la “insensatez” de la condición humana como al quedar a su merced y volverse víctima de ella en la cruz. Y, asimismo, por sus seguidores, que parecen haber perdido la cabeza cuando, siguiendo sus enseñanzas, entregan todo lo que tienen, olvidan las injurias, no distinguen entre amigos y enemigos, etc.; es decir, actúan a contrapelo de lo que parece indicar el “sentido común” y se exponen, de esta manera, sin dudarlo a correr una suerte semejante a la de su maestro. Y lo hacen, además, con la mirada fija y casi enajenada en el premio supremo que esperan recibir por entregarse a esta forma de vida, a saber: la felicidad plena del “cielo”, que sería en sí mismo locura, esto es, “delirio” extático en un sentido muy cercano al platónico (cf. Erasmus, 1780, pp. 309 y ss.).

Encomium Moriae, encomium Mori

Así, si tenemos en cuenta que, como señalábamos más arriba, Moro no solo tenía un nombre fonéticamente semejante al de *Moría*, sino que también encarnaba de modo paradigmático aquellos atributos que la caracterizan, entonces el elogio de la locura que se pretende realizar es indirecta pero esencialmente también un elogio de Moro. Pero ¿en qué consistiría esta supuesta locura atribuida a Moro, que, en realidad, pocos o casi nadie estaría dispuesto a admitir, teniendo en cuenta el talante prudente y mesurado que todos le reconocían? Erasmo nos ofrece solo unos pocos indicios al respecto. Pero teniendo en cuenta la lógica interna de la obra, quizás sea posible, a partir de estas observaciones, señalar otros que sean tanto o más significativos.

Nuestro autor insiste, en primer lugar, en un llamativo rasgo de la personalidad de su amigo, reconocido por todos aquellos que realmente lo conocían, y que era su profundo y agudo sentido del humor, cultivado, además, sin abandonar la solemnidad y compostura que lo caracterizaban, al punto de que, en ocasiones, incluso los íntimos no lograban precisar si estaba hablando en serio o en broma. Asimismo, su capacidad de reír y hacer reír, iba unida a un “modo de ser increíblemente encantador y afable” que le permitía “pasar el rato con todos los hombres en todas las ocasiones y alegrarse con ellos” (Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. II).⁶ Como vimos, todas

estas serían notas distintivas de aquel estado mental y, en definitiva, vital que Erasmo caracterizaba como *stultitia*.

Por otra parte, el autor holandés no hubiera podido ni querido imaginar que muchos años después su amigo se iba a encontrar en la situación extrema de aceptar la propia muerte por fidelidad a sus convicciones católicas. Aunque estas eran quizás mucho menos inspiradoras y disruptivas que las que le valieron el martirio a muchos otros cristianos de la época (como es el caso de los anabaptistas alemanes, a los que paradójicamente el propio Moro había condenado); no obstante, resulta innegable y ciertamente encomiable su coherente y decidido enfrentamiento contra el poder despótico, que siempre había combatido con la pluma y que ahora no dudaba en resistir también con su vida, al negarse en conciencia a apoyar la decisión del rey y no retractarse ni siquiera ante las súplicas de quien seguramente más amaba, su hija Margaret.

Como veíamos hace un momento, esta disposición inquebrantable de los auténticos cristianos de pagar con la vida la fidelidad a sus creencias también había sido señalada por Erasmo como un testimonio supremo de locura; y, por tanto, ya en sí mismo hubiera bastado para reconocérsela con creces a Moro. Pero nuestro personaje fue aún más lejos, ya que no solo aceptó con firmeza y serenidad el patíbulo, sino que, además, sabemos por testigos presenciales que hasta el último momento conservó su ácido sentido del humor y su carácter cordial y amigable. Así, les lanzó una primera broma a quienes lo conducían al lugar de la ejecución pidiéndoles ayuda solo para subir, puesto que creía poder arreglárselas para bajar por su cuenta. Y, luego, al enfrentarse a su verdugo y percibir su comprensible inquietud, no dudó en animarlo a que cumpliera con resolución y con pericia su tarea, eso sí, pidiéndole también que no le cortara la barba que le había crecido durante el tiempo de cautiverio, porque ella no había cometido ninguna traición contra el rey.

Ahora bien, la congenialidad de Moro con la locura no solo se manifiesta en los mencionados rasgos de su personalidad, sino también en el plano de sus ideas filosóficas, sobre todo las desarrolladas en su obra más original y vanguardista, *Utopía*. Para comprender esta dimensión del texto retornemos una vez más al *Encomium*, habida cuenta de que, como se viene señalando desde hace tiempo, es allí donde, en primer lugar, debe buscarse el origen de aquellas reflexiones que terminarán cristalizando en la obra de

1516 (cf. Prévost, 1978, pp. 66-67). En efecto, tras haberse realizado un elogio de la locura, es decir, fundamentalmente tras la sátira contenida en la sección central de la obra, en la que se ridiculizaba a los principales actores sociales de la época, como prolongación, “complemento” y “contrapunto positivo” correspondía llevar a cabo también un elogio de la sabiduría, el cual, además, estaría a cargo precisamente de Moro. Pero dado que, según el oscuro diagnóstico de los autores, la locura parecía dominar totalmente la escena social, política, cultural y religiosa del momento, la sabiduría era la gran ausente; esto es, no se hallaba “en ninguna parte” (*nusquam*), salvo en el espacio por definición inexistente de una realidad proyectada, anhelada y mejor, a la que los dos humanistas comenzarán llamando “Nusquama” (o *Nusquama nostra*) y a la que Moro finalmente preferirá designar a través de la acuñación de raíz griega “Utopía” (cf. Granada, 2017, pp. CXV-CXVI).

Por otra parte, al recorrer con atención el texto de Erasmo no resulta difícil advertir que la relación entre la necedad y la sabiduría parece estar siendo pensada allí predominantemente en términos de una contraposición directa y excluyente. Así, se le hace decir a la *Stultitia*:

Si los mortales se abstuvieran de todo comercio con la sabiduría y estuvieran todo el tiempo conmigo, no habría vejez alguna y gozarían felizmente de una juventud perpetua. ¿No ven a esos hombres sombríos consagrados al estudio de la filosofía, aún jóvenes, pero ya envejecidos, a quienes claramente el ejercicio del pensamiento asiduo y sutil les ha ido agotando el espíritu y la fuerza vital? (Erasmus, 1780, pp. 39-40)⁷

Y asimismo se recuerda aquel conocido pasaje de Mt. 6:25-31, entre otros, interpretándolo de la siguiente manera:

Cristo enseña con mucho celo [a cultivar] la necedad y apartarse de la sabiduría cuando apela al ejemplo de los niños, de los lirios, del grano de mostaza y de los gorriones; de las cosas simples (*stupidarum*) y carentes de pensamiento (*sensus*), que conducen su vida con la sola guía de la naturaleza, sin ninguna ciencia [o arte, *ars*] y sin preocupaciones. (Erasmus, 1780, p. 330)

De este modo, al tomar como referencia regresiva la condición en que se encuentran los seres irracionales (o prerracionales), parece estar reivindicándose la vida “natural” y espontánea, tan alejada como sea posible del influjo de la reflexión y de la ciencia, y cuya expresión paradigmática en el ámbito humano serían los ignorantes, los bufones, los tontos y los

dementes. De ellos se destacarán, pues, como rasgos ciertamente deseables su capacidad de vivir felices, su falta de vergüenza y de temor (sobre todo el más extremo, el temor a la muerte), su inocencia (cf. Erasmus, 1780, pp. 123-129) e, incluso, como consecuencia de los anteriores, su incondicional franqueza a la hora de declarar verdades incómodas e insolentes y “¿qué hay más encomiable que la verdad?” (Erasmus, 1780, p. 130).

Así, si, por una parte, se nos presenta una forma de vida sesuda, seria y mustia, en que la hipertrofia del pensamiento ha neutralizado casi por completo la impulsividad vital, impidiendo el disfrute, el intercambio amigable y empático con los otros y la expresión llana, sincera y no afectada; y, por otra, una existencia eminentemente pasional (cf. Erasmus, 1780, pp. 53-54) y desenfadada, alegre, efusiva y franca, evidentemente el elogio de la locura es, al mismo tiempo, una ácida mofa de la sabiduría. Por ello, no sería, a mi juicio, descabellado ver también en *Utopía* el intento de ofrecer una defensa y reivindicación de la parte que parece haber resultado agraviada en el discurso de la *Stultitia* erasmiana. Pero el planteamiento general y la línea argumental de dicha defensa no será, pues, por así decir, simétrica respecto de la realizada en el *Encomium*. Esto es, no implicará de suyo un ataque y una burla de su contrario, sino un audaz intento de pensar la relación entre sabiduría e insensatez según un modelo diferente (ciertamente de inspiración paulina e, incluso, erasmiana, haciéndose eco de muchos otros textos del maestro holandés que apuntaban en esa dirección) que el de la mera oposición.

Para ello, la obra de 1516 se inicia con un diálogo en el que intervienen Peter Gilles (un amigo real del autor, oriundo de Flandes), el mismo Moro (o, mejor, un personaje homónimo que comparte su biografía y personalidad y seguramente algunas de sus opiniones, pero no necesariamente todas ellas) y un personaje ficticio, el héroe indiscutible de la obra, llamado Rafael Hythlodeo. Dicho personaje es presentado como un marinero de origen portugués del que se dice que “ha navegado, pero no como Palinuro”, el timonel y amigo de Eneas, que se durmió y cayó al mar sin poder llegar a destino, dejando, además, la nave sin rumbo; “sino como Ulises”, el hábil navegante que se atrevió a adentrarse en lo desconocido y logró descifrar sus enigmas y conjurar sus peligros, para, finalmente, retornar a su patria, la añorada isla de Ítaca. Y se concluye diciendo “o, mejor, como Platón” (Prévost, 1978, p. 364); es decir, con este guiño se le estaría diciendo al lector que el viaje que había emprendido Rafael y sobre el que sobre todo va

a versar la conversación fue, en realidad, un viaje intelectual, filosófico, semejante a aquel que el Platón del *Fedón* (90d-100a) había llamado “segunda navegación”, que, a diferencia de la “primera”, consistía en que el “pensamiento” (*noûs, diánoia*) conseguía elevarse por encima del mundo empírico, en dirección a los principios ideales y arquetípicos.

Por otra parte, también el nombre de nuestro protagonista está pensado cuidadosamente y contiene una importante carga significativa. En efecto, el nombre “Rafael” estaría haciendo referencia al arcángel homónimo, que en la tradición cristiana será considerado como el patrono de los viajeros. Y, por su parte, el apellido “Hythlodeo” es un término compuesto por la raíz “hýthlos” que significa discurso vacío, insustancial, carente de sentido; y “dáios”, cuya traducción resulta bastante más problemática debido a que es un calificativo que procede del verbo “daío” (que significa arder o incendiar) y podría interpretarse, entonces, como destructor, abrasador o devorador (como el fuego), pero quizás también, en sentido figurado, como ardiente o apasionado (*cf.* Wilson 1992, p. 33).

Así, de acuerdo a la traducción que elijamos para este último término, resultarán dos sentidos diferentes (e, incluso, contrarios) para el compuesto “Hythlodeo”, a saber: destructor de discursos sin sentido o ferviente promotor de los mismos. Aunque quizás la primera traducción sea la más plausible (porque se hace eco de la acepción más frecuente de “dáios” y, por tanto, la que pudo haberle resultado más familiar a Moro), con todo, la segunda, claramente opuesta a la anterior si la tomamos en su sentido literal, no lo sería, en cambio, si la entendemos como una ironía referida a un personaje que defiende apasionadamente ideas consideradas por la mayoría como un absurdo o una pura sinrazón, esto es, como una “locura”, pero que cabría preguntarse si no serían, en realidad, las más sabias y sensatas. Así, por tanto, si el nombre de Rafael refleja la condición de viajero de nuestro personaje, descubridor y explorador audaz de nuevos mundos (como Amerigo Vespucci, a quien, según el relato de ficción de la obra, había secundado en sus tres últimas expediciones), el apellido Hythlodeo haría referencia a su condición de sabio o, mejor, de filósofo, la cual, en verdad, no se añade simplemente a la anterior, sino que coincide con ella y la especifica, al tiempo que adquiere sentido a través suyo.

Reconstruyamos, pues, algunos pasos importantes del discurso de Hythlodeo. Este comienza con una aguda descripción y diagnóstico del propio mundo fáctico, esto es, de la situación socio-política de la Inglaterra

tardo-feudal y ya proto-capitalista de comienzos del siglo XVI. ¿Qué ve allí nuestro protagonista? Lo dice reiteradas veces: locura, claramente en el sentido negativo que aparecía en la obra de Brant y de la forma indeseable y nociva que apuntaba Erasmo (cf. Prévost, 1978, pp. 432, 435-436, 500, 511, 523). Un mundo desgarrado y cada vez más desigual y violento, donde la miseria de algunos (la mayoría) crece al ritmo vertiginoso de la opulencia de otros (una minoría privilegiada). Un mundo al revés, en el que unos pocos tienen casi todo, mientras muchos no tienen casi nada; y en el que los mejores (esto es, el pueblo que trabaja y, de este modo, contribuye efectivamente al sostenimiento material de la comunidad) reciben lo peor (es decir, básicamente explotación y miseria), mientras los peores, es decir, la nobleza terrateniente, a quienes no duda en calificar de “zánganos” (Prévost, 1978, p. 380), porque jamás trabajaron y viven del producto del trabajo ajeno, reciben lo mejor (cf. Prévost, 1978, p. 439); en suma, injusticia e infelicidad. Y, agrega lúcidamente nuestro protagonista, este estado de cosas tiene lugar “no solo a través del fraude privado, sino también de la ley pública”; es decir, no solo ni fundamentalmente contra la ley, sino también, y sobre todo, gracias a la ley del Estado, el cual, por tanto, no sería sino una “conspiración de los ricos (*conspiratio divitum*) que tratan su propia conveniencia bajo el nombre y título de República” (Prévost, 1978, p. 624) (y cualquier parecido con nuestra realidad cinco siglos después quizás no sea mera coincidencia).

Ahora bien, ¿cuál sería la causa de todos estos “males” y cuál el mejor modo de remediarlos? Para responder estas cuestiones, nuestro personaje intenta identificar cuál sería el fundamento sobre el que se asienta el sistema socio-económico y político que los genera. Y en este respecto, Hythlodeo es categórico: dicho fundamento debe ser buscado, pues, en el régimen que regula la producción y distribución los bienes y que, sobre esta base, organiza la totalidad de las relaciones sociales; es decir, en la propiedad privada. En este sentido, nuestro protagonista va a mencionar una primera vía de solución, la cual consistiría en conservar este mismo régimen de propiedad, pero introduciéndole modificaciones y restricciones tendientes a evitar el conjunto de problemas que este suscita (cf. Prévost, 1978, p. 392). Pero de inmediato aclara que este tipo de medidas solo tendrían un efecto paliativo; esto es, podrían, sin duda, “aliviar un poco” (*levare aliquantulum*) la injusticia y la miseria, pero nunca “eliminarlas totalmente” (*tolli plane*). Para ello habría que apelar a una solución más

radical, que solo podrá consistir en la “abolición total de la propiedad” privada (*sublata prorsus proprietate*) (Prévost, 1978, p. 440). En efecto:

Dondequiera que las posesiones sean privadas [...] allí difícilmente pueda en algún momento lograrse que las cosas de la República sucedan justa o prósperamente [...] Hay una única vía hacia el bienestar público (*salutem publicam*) y es que se declare la igualdad de todas las cosas (*rerum aequalitas*), lo cual no sé si se puede observar donde estas son propias de cada uno (*sua sunt singularum propria*). Pues si cada uno en virtud de títulos ciertos convierte en suyo (*ad se convertit*) todo lo que puede, cualquiera que sea la cantidad de las cosas en cuestión, esos pocos que se reparten todo entre sí dejan al resto en la pobreza [...] Tan firmemente estoy persuadido de que no es posible distribuir las cosas con una medida equitativa [o ecuaníme] (*aequabili ratione*) y justa ni disponer felizmente los asuntos de los mortales si no es abolida totalmente la propiedad. (Prévost, 1978, pp. 439-440)

Así, a la máxima desigualdad generada inevitablemente por la lógica y la dinámica de acumulación de la propiedad en pocas manos (que, de este modo, no podría no dar lugar correlativamente a enormes franjas de pobreza) se contrapone un modo radicalmente diferente de reparto de los bienes (en rigor, el único que merecería ser considerado como “justo”) al que se califica de “igual” o “igualitario” (*aequus*).⁸ Este no consistiría en nada parecido a aquella caricatura grotesca (teórica o real) según la cual cada uno debería recibir exactamente la misma cantidad o calidad de bienes que el resto. Por el contrario, la “igualdad” que aquí se propone afectaría nada más (¡ni nada menos!) que a las posibilidades de acceso a dichos bienes, cuya cantidad y calidad no dependerá de ningún criterio, digamos, aritmético o numérico, sino de las “necesidades” de cada sujeto (como ya se había hecho en la comunidad cristiana de Jerusalem según el relato de Hch. 2:44 y 4:32). Así, si se aspira a que todos tengan igual acceso a todo, esto es, a la totalidad de los bienes tanto materiales como espirituales (o, si se prefiere, culturales) producidos socialmente; esto solo parece posible bajo un régimen de propiedad estructuralmente diferente, basado en el principio según el cual “todo es de todos” (*omnia omnium*) o, lo que es lo mismo, “todo es común” (*omnia sunt communia*) (cf. Prévost, 1978, pp. 435, 443 y 620).⁹

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la vida “alegre” o “feliz” a la que todos aspiran coincidiría, pues, con un estado somático y anímico máximamente placentero y que los “bienes” se comportan precisamente como la “materia del placer” (es decir, como el objeto indispensable de

disfrute); de aquí se sigue que el nuevo criterio de justicia como igualdad en el acceso a los bienes será la condición material de posibilidad sin la cual jamás podría lograrse una felicidad que realmente alcance a todos. De este modo, Hythlodeo estaría absolutamente de acuerdo con la premisa del Cardenal Zigliara que reseñábamos más arriba según la cual el desarrollo y la felicidad humana solo puede alcanzarse a condición de que se cuente con ciertos bienes tanto físicos como espirituales; y en que esto, a su vez, solo es posible si existe el derecho de obtener, disponer y disfrutar de dichos bienes de modo voluntario y, agrega nuestro Cardenal, “con exclusión de otros”, es decir, sin que ninguna acción o decisión de otros pueda privarnos de esta posesión y disfrute, y, además, de modo “estable”. Y en esto consiste precisamente el derecho de propiedad.

Pero en lo que Hythlodeo se separa de modo tajante de Zigliara es en su idea de que la propiedad privada sería el único modo posible o genuino de propiedad o, cuanto menos, el preferible y mejor; y de que, en conexión con esto, la propiedad privada sería condición indispensable de la felicidad, cuando, en realidad, se comporta en la mayoría de los casos como su principal impedimento. Así, podríamos decir que, según la concepción de Hythlodeo, exactamente el mismo argumento esgrimido por Zigliara podría y debería conducirnos a la conclusión contraria de aquella a la que arriba nuestro Cardenal; esto es, a la afirmación de que una felicidad que comprenda a todos solo podrá darse sobre la base de un régimen de propiedad radicalmente otro y superador del vigente.

Ahora bien, ¿qué pruebas ofrece Hythlodeo para justificar una hipótesis tan audaz y extrema? Curiosamente, según su pretensión, una suerte de prueba ostensiva; es decir, una que se limita a señalar un estado de cosas dado que convalida lo dicho. En este caso, nos invita a considerar la forma de vida de los ciudadanos de Utopía, una isla que afirma haber conocido de manera directa (*praesens*) en uno de sus viajes y en la que, incluso, dice haber vivido durante cinco dichosos años. El mérito sinigual de los sabios utopienses consiste, pues, en que antaño habían adoptado el principio de la propiedad común como “fundamento máximo de toda institución” (Prévost, 1978, p. 631) y habían logrado construir sobre esta base una sociedad plenamente justa y feliz, debido a las consecuencias altamente beneficiosas que se siguen de dicho principio para los diversos aspectos de la vida social (el acceso a los bienes de toda índole, la organización del trabajo, al sistema político, etc.). No obstante, el nombre de

la isla que nuestro protagonista dice haber visto con sus propios ojos, Utopía, indica a las claras que se trata, en verdad, de un lugar inexistente (o un lugar que no está en ningún lugar o que no tiene y nunca ha tenido lugar). ¿Cómo entender, entonces, la experiencia que refiere Hythlodeo en la cual se toma como fácticamente existente un estado de cosas que el propio texto se ocupa de aclarar que no lo es? ¿Como un sueño o, acaso, como un delirio? Y si fuera este el caso, ¿perdería, por ello, toda validez el discurso de Hythlodeo?

Por otra parte, aun si se aceptara la propuesta teórica de nuestro protagonista, cabe, con todo, que le preguntemos si sería posible construir a través de la praxis este mundo proyectado y, en tal caso, de qué manera y bajo qué condiciones lo sería. En un pasaje especialmente significativo (y, a mi juicio, muy desatendido por los intérpretes de la obra)¹⁰, Hythlodeo vuelve sobre la situación del pueblo “oprimido” (*pressis*) por sus señores y repara en que en él siempre late el “generoso espíritu de rebelarse” (*generosos rebellandi spiritus*). En efecto, tal como “enseña la realidad misma (*ipsa res*)”, esto es, tal como exhibe el comportamiento efectivo de los sujetos históricos,

¿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? (Prévost, 1978, p. 427)

Se invoca, así, claramente un movimiento político de índole popular e insurreccional en el cual las propias víctimas de la opresión toman la iniciativa y actúan colectivamente en vistas de enfrentar al poder que las oprime y transformar desde la base misma sus condiciones de vida (*vitae status*).

De este modo, podemos advertir en el talante personal e intelectual de este personaje de ficción ricamente pergeñado por Moro una serie de rasgos que hacen de él un singular exponente de la condición anímica que Erasmo pensaba como “locura” o “insensatez”. En efecto, se presenta, en primer lugar, como un excéntrico y un marginal que había repartido todos sus bienes entre sus familiares y amigos y se había dedicado, desde entonces, a recorrer, explorar y escrutar libremente el mundo de los seres humanos, manteniéndose de algún modo fuera del mismo, ajeno a sus preocupaciones

e intereses dominantes. Asimismo, da muestra de un temperamento extremadamente exaltado y locuaz, puesto que lo vemos exponer durante horas su punto de vista ante sus atentos interlocutores con la convicción y el entusiasmo de un esclarecido o, como se ha sugerido a menudo, de un profeta (cf. Galimidi, 2016; Prévost, 1978, pp. 91 ss.), poseído por el conato irrefrenable de dar a conocer su mensaje. Y este doble estado de enajenación (fuera de sí y fuera del mundo) se completa, pues, con sus extravagantes opiniones en materia social y política, que el propio Moro (claro está, como personaje literario interno al texto) no duda en calificar de “absurdas” (cf. Prévost, 1978, p. 631), reñidas con el sentido común y, por tanto, palmariamente erradas.

¿Pero realmente es así? ¿Qué haría pensar que lo son? De hecho, la descripción minuciosa de las instituciones y prácticas de la *Res publica Utopiensis* logra dar sobrada respuesta a todas las objeciones que se le habían planteado a la propuesta hythlodeana (cf. Prévost, 1978, p. 443). Sin embargo, la plausibilidad de estos contraargumentos se apoyaba, como vimos, sobre una base que la propia obra parecía liquidar de plano cuando en la enunciación misma del término “Utopía” nos decía “no hay tal lugar” (según la bella traducción de don Francisco de Quevedo). Aun así, aquello que el nombre deliberadamente le niega a nuestra afortunada ínsula es su realidad fáctica, pero de ninguna manera su vigencia y consistencia racional. Por ello, bien puede admitirse que estamos ante una mera “imago” (cf. Prévost, 1978, p. 443), esto es, una representación producto de la *inventio* de Hythlodeo (cf. Prévost, 1978, p. 327) que, por tanto, carece de todo correlato objetivo en el mundo empírico. Pero lejos de tratarse de una construcción más o menos arbitraria o solo librada al juego de la imaginación, esta goza, por el contrario, de un peculiar estatuto epistémico en cuanto artefacto diseñado por la razón para evaluar la aceptabilidad de un principio (el de la propiedad común) determinando, articulando y sopesando los “hechos” sociales y políticos que se seguirían de su adopción o que podrían acompañarla. Dicho principio es claramente de carácter contrafáctico, en cuanto fue obtenido precisamente por contraste y oposición respecto de aquel sobre el que se asienta el orden fáctico. Pero podría comportarse, por ello, como fundamento de un orden nuevo, cualitativamente diferente y superador de las dificultades inherentes al fáctico.

Así, el sueño (o el delirio) de Hythlodeo (no se trata de apresurarse a negar esta condición, sino más bien de llegar a comprender su posible naturaleza y alcance) sería un eminente producto de la razón (que, sin duda, pone a su servicio a la experiencia y a la imaginación) en su esfuerzo titánico por pensar aquello que no existe, pero que podría y merecería existir; y que implica, además, la negación de lo existente, al revelar en qué medida y por qué poderosas razones no merecería existir. De este modo, la locura de Hythlodeo no solo no estaría desprovista de verdad, sino que, en rigor, hasta sería portadora de una verdad más elevada y auténtica.

Y, como contrapartida, lo que en el contexto de la realidad existente se suele tomar como un principio intocable y cuasi-sagrado (como sucede con el régimen de propiedad vigente) a la luz de dicha verdad no sería, en realidad, más que locura. Así, aquellas opiniones que las personas sensatas y biempensantes como el Cardenal Zigliara tachan quizás legítimamente de locas e insensatas no lo serían, entonces, por haber dado la espalda a algún aspecto innegable de la “realidad” palmaria debido a un defecto o una pérdida lisa y llana del “juicio”; sino solo por haber rechazado intransigentemente la interpretación dominante acerca de la misma, como consecuencia, en verdad, de haber recuperado y ejercido agudamente la capacidad de juicio; no por haber abandonado y desconocido *la* realidad sin más, sino solo por haberse apartado de lo que esta fácticamente es, en dirección a lo que podría y debería ser.

Ahora bien, otro aspecto central de la *stultitia* erasmiana era, como vimos, su relación esencial con el goce. Y también este aspecto aparece fuertemente reflejado en la posición hythlodeana, la cual tiene en todo momento en la mira el máximo disfrute vital. Y, más aún, su tendencia y su esfuerzo no apuntan simplemente a la optimización del mismo en medio de las condiciones presentes, sino fundamentalmente a la apertura de posibilidades que la realidad vigente no permite y que, por tanto, la exceden ampliamente; y su horizonte no es otro que el de un goce pleno en todas las dimensiones y para todos los sujetos. Pero, nuevamente y precisamente en esa medida, estas formas y este grado de disfrute son, para los estrechos límites que ciñen la realidad existente, locura.

Ahora bien, dado que estas posibilidades vitales nuevas e inéditas no están dadas, pueden y merecen ser conquistadas a través de la acción; y, como veíamos, esto solo puede tener lugar si la totalidad del pueblo desata una furia sinigual contra los pilares y estructuras del orden vigente en vistas

de trascenderlo en un orden radicalmente otro y mejor. Pero, una vez más, este “ímpetu” incontenible opuesto a lo que es, y dirigido a lo que sería deseable (o, mejor aún, necesario) que sea, también puede ser visto como (y, de hecho, recurrentemente, cada vez que estalla, vuelve a ser acusado por los poderes que sostienen el orden vigente de) locura, pero vaya si sabe de esto el pueblo chileno.

Ahora bien, la mención de estos tres aspectos de la cuestión (locura, en primer lugar, como pensamiento que trasciende la realidad existente y, por tanto, el conjunto de interpretaciones que la justifican y sostienen; luego, como orientación al mayor goce, que entra inevitablemente en conflicto con los principios y legalidades que rigen dicha realidad y conduce allende la misma; y, finalmente, como impulso que anima el movimiento político que, al mismo tiempo y recíprocamente, es causa y consecuencia de los dos momentos anteriores) muestra, en primer lugar, que entre locura y sabiduría no habría una relación de oposición simple y directa; sino que es posible una locura que sea supremamente sabia o una sabiduría que, si realmente es tal, no pueda sino ser al mismo tiempo locura. Y, de este modo, reaparece el esquema paulino de la contraposición entre dos formas de sabiduría diferentes (una auténtica y la otra aparente), cada una de las cuales permite considerar a la otra como la respectiva forma de locura (una “deseable” y “honrosa” según los calificativos de Erasmo, la otra, indeseable y repudiable).

En segundo lugar, permite cuestionar también la traslación de la dicotomía sabiduría-locura a la supuesta oposición entre el pensamiento (única fuente de donde brotaría la sabiduría y la ciencia) y las pasiones y, en general, las tendencias vitales (de donde solo procedería la locura). Y, en este sentido, Hythlodeo muestra que el pensamiento racional no necesariamente se comporta como enemigo de los impulsos, sino que también puede hacerlo como promotor y liberador de los mismos e, incluso, como expresión o emergente de ellos, y es también este rasgo el que lo torna vehículo de la mejor y más saludable locura. Finalmente, permite atacar los prejuicios ilustrados y elitistas que descalifican la ira popular desatada frente a la opresión como una locura nefasta que solo produce caos y destrucción; y permite comprender que, aunque esta no sea condición suficiente, en ocasiones sí parece comportarse como condición necesaria para enfrentar y derrotar la locura imperante.

Elogio de la impiedad

Ahora bien, resulta ciertamente curioso que nuestro Cardenal tache también de “impío” a un principio tan firmemente documentado y avalado por la doctrina evangélica y la práctica cristiana de los orígenes como es el de la propiedad común. En efecto, aun dejando de lado la cuestión referida a la solidez y plausibilidad del argumento esgrimido en favor de esta acusación (que, además, como vimos, no resulta en absoluto inatacable y concluyente), es importante llamar la atención acerca de cuánto contrasta esta interpretación con muchas enseñanzas de Jesús de Nazareth en que parece primar una actitud de desprecio respecto de las riquezas y de condena de su posible acumulación en manos de algunos en desmedro del resto.

Recordemos, por ejemplo, la célebre escena del joven rico (recogida en Mt. 19:16-22, Mc. 10:17-22 y Lc. 18:18-23) en la que se le plantea como condición indispensable para que llegue a convertirse en discípulo de Jesús que se deshaga de todos sus bienes y los reparta entre los pobres. Y hacia el final del relato se apostrofa: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja a que un rico entre en el Reino de los Cielos” (Mt. 19:23). Y asimismo en otro lugar se insiste en que no es posible servir al mismo tiempo a dos señores diferentes, Dios y el dinero (Mt. 6:24), con lo cual quizás podríamos comenzar a sospechar que el cuestionamiento de la institución del dinero (y, por tanto, de la propiedad privada, para cuya circulación e intercambio el mismo fue instituido) no solo no sería una afrenta contra el orden divino, sino que hasta podría llegar a constituir una exigencia que se sigue del acatamiento del mismo. Dicho de otro modo, no solo no representaría un acto de “impiedad”, sino que incluso podría llegar a ser visto como un deber de piedad, que, en caso de no ser cumplido, podría dar lugar a la idolatría. Y así lo entendieron los integrantes de la comunidad cristiana de Jerusalén en la que “nadie llamaba suyo a los bienes”, sino que “todo lo poseían en común” y lo repartían “según lo que necesitaba cada uno” y en virtud de esa disposición “nadie pasaba necesidad” (Hch. 4:32-37), y de este modo esperaban y preparaban la realización plena del Reino de Dios, que probablemente se representaban como la extinción total y definitiva de la propiedad privada.

¿Sería, entonces, lo más justo y adecuado reclamar que se le retire a nuestro autor semejante calificativo y que se reivindique su doctrina como perfectamente acorde con las elevadas exigencias de la *pietas christiana*?

Hythlodeo quizás hubiera estado de acuerdo en pedirle una retractación a nuestro Cardenal, puesto que tenía plena conciencia de que su propuesta se desprendía de la “norma de Cristo” y que, si ya poco se sabe de ella, se debe más bien a que históricamente fueron los propios predicadores del mensaje cristiano quienes, al no lograr que las acciones y costumbres de los hombres se ajusten a dicha norma, optaron por adaptarla a los comportamientos sociales imperantes (cf. Prévost, 1978, p. 435). Con todo, y teniendo en cuenta que el propio Jesús de Nazareth había sido acusado recurrentemente de “blasfemia” por la autoridad religiosa judía (lo cual sugeriría que, de modo análogo a lo que sucedía con el calificativo de “loco” o “insensato”, quizás también este nuevo epíteto podría admitir una acepción positiva), sería interesante retenerlo por un momento y preguntarnos si no resultaría aplicable en esta nueva acepción a la concepción que venimos examinando. De este modo ¿sería legítimo decir que el discurso de Hythlodeo atenta de alguna manera o en algún sentido contra algún tipo de precepto o prerrogativa divina?

Quizás podamos responder de modo afirmativo a esta pregunta si dirigimos los ojos a una divinidad sin duda muy diferente y hasta opuesta en su naturaleza y en el tipo de exigencias que plantea respecto de aquella que predicaba Jesús de Nazareth. Para comprender la fisonomía de ese dios implacable que el discurso de Hythlodeo estaría desafiando y del tipo de piedad que se le debe, podemos recurrir a un breve pero sugerente fragmento escrito por Walter Benjamin a comienzos de los años veinte (aunque conocido póstumamente) al que titula concisamente *Capitalismo como religión* (cf. Benjamin, 1991). Este sugerente texto¹¹ no se ocupa, pues, de aquel dios más antiguo aún que el tiempo y que procedía de lo alto al que aludía el mensaje judío y cristiano; sino, por el contrario, de una divinidad nueva, que como tal está comenzando a nacer en el momento en que está siendo pensada *Utopía*. Se trata, por tanto, de un dios eminentemente “moderno”, que, además, parece haber perdido toda elevación y toda trascendencia para quedar como nunca antes “incorporado” (*einbezogen*) o implicado en el plano más terrestre y humano, demasiado humano.

Curiosamente dicha divinidad no viene a dictar ningún dogma, sino que tan solo exige que se le rinda “culto” a través de un ritual que, a diferencia de todos los demás que han a lo largo de la historia, no se ve restringido a un momento ni a un lugar determinados (lo cual permitiría distinguir lo sagrado de lo profano); sino que tiende a extenderse y dominar

todo el espacio y el tiempo vital, sin admitir tregua ni descanso. Y, lo que es aún más extraño, este sacrificio cultural sin fin no promete ningún efecto expiatorio o salvífico; sino todo lo contrario, no apunta a otra cosa que a profundizar y perpetuar la condición de “culpable” o “deudor” (dos acepciones que se superponen en el término alemán “Schuld” y con las que intencionalmente juega Benjamin) y que, por tanto, es fuente de una “preocupación” constante e interminable que conduce a la desesperación.

Por ello, esta forma inédita y *sui generis* de religiosidad no aspira a la “reforma de la existencia” configurándola y orientándola en la línea de un determinado ideal de perfección, sino lisa y llanamente a su “destrucción” al empeñar todas sus fuerzas en el pago de un tributo inextinguible que, justamente por eso, tiene como único horizonte su agotamiento y liquidación. Y el dios insaciable que sostiene esta demanda en sí misma absoluta no es sino un nuevo *deus absconditus* inmanentísimo, que opera, madura y crece resguardado por el mayor “secreto” (*Geheimnis*) y gracias a este llega a convertirse en el señor universal de la vida y de la muerte. Por ello rehúye toda “representación” y toda “reflexión”, puesto que estas, al desnudar su esencia y su operatividad ocultas, podrían poner en peligro, de este modo, su imperio incuestionado sobre el mundo.

Así, quisiera plantear la sospecha acerca de si el discurso de Hythlodeo, que, como veíamos, bien merecía ser considerado como desquiciado (en cuanto estaba fuera de quicio al tiempo que amenazaba con sacar al mundo de su quicio), no podría ser acusado también de incurrir en un delito imperdonable (como aquel cometido contra el “espíritu”) en cuanto intenta exponer y herir de muerte a esa instancia a su manera divina e, incluso, más terrible que todos los dioses históricamente acontecidos, la cual se postula como relevo del envejecido Dios judeo-cristiano. En efecto, afirma sin dudar nuestro protagonista:

Dondequiera las posesiones son privadas, donde todos miden todas las cosas a través del dinero (*omnes omnia pecuniis metiuntur*), ahí apenas si podrá lograrse que con una república marchen las cosas justa o prósperamente. (Prévost, 1978, p. 439)

Este pasaje extremadamente conciso y revelador comienza mostrando la inseparabilidad y la equivalencia entre propiedad y dinero y, parafraseando a la Escolástica, bien podríamos decir que *proprietates et pecunia convertuntur* y esto tanto en términos pragmáticos y concretos (el

dinero se comporta como medida convencional que permite intercambiar los bienes poseídos de modo “privado”) como también, y como fundamento de lo anterior, en términos conceptuales (la noción de “dinero” solo adquiere sentido en referencia a la propiedad y a esta, a su vez, le es inherente recibir un valor de cambio expresado en términos monetarios, lo cual hace posible su circulación en el mercado como mercancía). Pero al enunciar esta ecuación expone lúcidamente una condición que seguramente no estaba plenamente dada en su coyuntura histórica, pero que vislumbraba como un estado de cosas que más temprano que tarde llegaría a darse fácticamente por derivarse de la lógica antes descrita, a saber: que la convertibilidad moderna de la función de la propiedad y el dinero implicaba la instauración de un nuevo patrón de “medida” universal y homogéneo (y, en tal sentido, totalitario), la moneda, cuya adopción se extiende ahora a “todos” los sujetos (propietarios) respecto de “todos” los objetos (propiedades), los cuales, de esta manera, resultan cuantitativamente tasables e intercambiables o fungibles independientemente de sus diferencias cualitativas.

De este modo, con la llegada de la *pecunia mensura* todas las cosas se convierten en mercancía (instalando una suerte de nueva ontología del *ens qua merx*) al tiempo que el mundo se convierte en mercado, en cuanto ámbito tendencialmente universal en el que todo queda sujeto al nuevo “mandamiento” (ciertamente devorador) de la búsqueda de la mayor rentabilidad. Y, dado que, por principio, nada debería escapar a este destino, tampoco queda al margen la actividad productiva humana. En efecto, según esta lógica, dicha actividad no solo puede y debe ser tratada también como mercancía, sino, más aún, como la mercancía más valiosa, puesto que es la única capaz de otorgar y agregar valor a las demás. E, incluso, la propia moneda adquiere este carácter. Así, sería una suerte de mercancía *sui generis*, que, por una parte, como veíamos, permite mensurar a las demás; y, por otra, está dotada ella misma de un valor propio y variable según las pujas del mercado (si bien de esto poco se sabía en la época de Moro, en que el valor del dinero dependía aún del valor del metal del cual estaba hecho)¹² y, además, de manera semejante a lo que sucede con las demás mercancías, también el dinero es objeto de un comercio directamente orientado al lucro, con lo cual al mercado de bienes y servicios y al mercado de trabajo se viene a añadir una nueva área o dimensión, el mercado financiero (ya muy próspero en esta época, si pensamos en poderosos banqueros como los Fugger, en el norte europeo y los Medici, en el sur).

Pues bien, en la opinión de nuestro protagonista, el dinero así concebido entraña una suerte de contradicción interna que no debería ser tolerada. En efecto, “este dichoso dinero que fue brillantemente inventado para que por medio de él se abra el acceso al sustento, es la única cosa que nos cierra el camino al sustento” (Prévost, 1978, p. 627). Así, lo que estaba llamado a hacer posible el acceso a los bienes se comporta extrañamente (o no) como lo que lo impide. Y, análogamente, la mediación igualadora por excelencia se comporta, en realidad, como fundamento de la mayor desigualdad distributiva; y lo que es causa, efecto y manifestación privilegiada de “prosperidad” material es, al mismo tiempo, origen de la máxima miseria. Pues bien, el fundamento que genera esta contradicción tiene que ver con la lógica y la dinámica del capital, que siempre implica la acumulación y la concentración en manos de algunos (cuyo número, además, tiende también a concentrarse y disminuir); y, como contrapartida, la expropiación o desposesión (en el mejor de los casos, de su “fuerza de trabajo”; en el peor, incluso de la posibilidad de realizar el propio aporte a la producción social a través del mismo) del resto (cuyo número tiende inexorablemente a aumentar) (cf. Prévost, 1978, pp. 387-391 y 623-624).

Y esta objeción de índole social se complementa en Moro con otra que pertenece al registro moral y que hace referencia a la íntima vinculación entre el dinero como institución objetiva que rige los asuntos del mundo y la “soberbia” (en la que para la moral cristiana clásica, sobre todo la de los Padres de la Iglesia, residía la esencia del primer pecado y la fuente de la que manan todos los demás) como la disposición subjetiva que lo origina y, recíprocamente, que aquel promueve hasta extremos nunca antes vistos. Así, hacia el final de *Utopía* se representa a la soberbia como una enorme “bestia” que se comporta como el “señor” (literalmente el “príncipe”, *princeps*) y el “padre” de todas las “pestes” que padece nuestro mundo, la raíz última de todos los males sociales y políticos elocuentemente descriptos en la obra. Y se hace referencia explícitamente a su oposición respecto de la “autoridad de Cristo salvador” (Prévost, 1978, p. 628), a la que le disputa el gobierno del mundo y a la que, incluso, parecería estar derrotando ampliamente en esta batalla.

Así, no resulta difícil advertir en estas imágenes fuertes resonancias bíblicas y apocalípticas, de las que, como señalábamos más arriba, ya se hacía eco Sebastian Brant, también intentando comprender su actualidad histórica. En este sentido, reaparece la percepción de que la profecía de la

gran “bestia” del *Apocalipsis* (11:7; 13:1-18 y 19:19-21), a la que otros textos bíblicos denominaban también el “Adversario” y el “Anticristo” y que alude al último imperio del mundo en que la “impiedad” se encaminaría a alcanzar su *maximum*, coincidiría con los rasgos y acontecimientos de su presente. Pero a diferencia de lo que sostenían otros autores, este imperio no sería solo ni en primer lugar de carácter político, es decir, no se correspondería con ninguno de los estados particulares existentes en la época; sino que debería ser entendido, más bien, como una potencia material e histórica monstruosa que los abrazaría a todos y se serviría de ellos, y no sería otra que el poder del capital.

El osado personaje moreano claramente se atreve a enfrentar quijotescaamente esta fuerza titánica que amenaza con adueñarse de toda la realidad, y anima a sus lectores a decapitar la bestia sin más; esto es, a buscar por todos los medios posibles la total “abolición” del capital (cf. Prévost, 1978, p. 627). Y, como era de esperar, cuando lanza esta proclama, lo hace a partir de los postulados del humanismo cristiano¹³ compartido con (y, en gran medida, aprendido de) Erasmo. Este apuntaba, pues, a la reivindicación filosófica y teológica de la vieja religiosidad cristiana, por entonces corrompida y desfalleciente, pero que podía ser recuperada y renovada a través de un retorno en el que pudieran “renacer” sus fuentes e inspiración originales.

A juzgar por las palabras finales de *Utopía*, Moro no estaba muy seguro de que fuera posible ganar esta partida e, indudablemente, su estrategia no logró los resultados esperados. Esto se debió, entre otras cosas, a que la institución eclesial (en la cual Moro, sin duda, aún confiaba y por la que dio su vida), lejos de enfrentar el poder de este temible dios naciente, a su manera, optó mayoritariamente por aliarse con él y solo apostó, en el mejor de los casos, a intentar calmar su ira, mitigando y encubriendo su fuerza destructora. Y para ello no dudó en poner a su servicio la autoridad de su propio dios (tal como lo testimonia claramente el Cardenal Zigliara, que asume la causa del capital como la suya propia en cuanto “príncipe” de la Iglesia Católica y lo hace defendiendo a capa y espada el fundamento “divino” de la propiedad). Para Hythlodeo, por el contrario, no es admisible ningún compromiso con dicho poder. No sorprende, entonces, que sus defensores lo acusen de perpetrar el peor acto de “impiedad”. Y en ello no se equivocan, salvo en que, desde luego, omiten

decir que esa impiedad, que se identifica además con la locura, sería, en palabras de Erasmo, la más honrosa y digna de elogio.

A modo de conclusión: *Ad stultiferam insulam*

Cuando Moro caracteriza un estado de cosas en el que exclusiva o prioritariamente “todas las posesiones son privadas” y en el que, por tanto, “todos miden todo a través del dinero”, pretende enunciar un principio “ya” operante, pero “todavía no” de modo pleno, que se comportaría nada más ni nada menos que como el fundamento oculto de una época, la suya, que sería, al mismo tiempo, el inicio de la nuestra. La captación y explicitación extremadamente penetrante y lúcida de dicho principio en el momento en el que este apenas comenzaba a gestarse le permite a nuestro autor anticipar premonitoriamente su inquietante potencial histórico (que ya comenzaba a evidenciarse nítidamente en ese momento con su inevitable saldo de “injusticia” e “infelicidad” para las mayorías sociales) y plantear, ante esto, la imperiosa necesidad de luchar por su derrocamiento.

Este acto de negación y oposición al orden existente, que ataca la base misma sobre la que este se asienta, tiene como horizonte positivo la “representación” (*imago*) de un mundo radicalmente diferente y mejor, que no existe ni ha existido jamás (y en esto parece coincidir con el delirio); pero que podría y merecería existir, lo cual evidencia que hay estados delirantes que curiosamente serían “sabios” o clarividentes y se comportarían, por ello, como condición indispensable de la consecución y conservación del mayor “bien” humano, a tal punto que sería, en realidad, su ausencia la causa de *insania* tanto en el plano individual como social y, en cambio, su recuperación y promoción, el único remedio. Pero, a su vez, el delirio más auténtico y saludable será solo aquel que logre en mayor medida inspirar e impregnar la acción. Y, en este sentido, nuestra obra no solo nos invita a la construcción teórica y filosófica, sino también práctica y política, del orden utópico, representado ficcionalmente como otro mundo, pero que, en términos reales y concretos, no sería sino otra configuración posible de este, el único existente.

Y como si la acusación de insensatez, necedad o locura no fuera suficiente, hay quienes han recurrido también al epíteto de “impiedad”. Aunque el mismo resulta ya poco significativo en nuestro mundo, profundamente secularizado, con todo, le brinda al pensamiento crítico una interesante herramienta al permitirle identificar la típica operación

ideológica que consiste en presentar al orden vigente (y, más aún, a los principios que lo fundan) como sacrosantos y poner, de este modo, en la mira la posibilidad, legitimidad e, incluso, necesidad del sacrilegio como condición de una vida más plena para todos.

Esta forma de vida por principio “nueva” e inédita solo puede ser entendida como locura, y esto al menos en dos sentidos. Por un lado, en relación al orden fáctico, puesto que, al exceder no solo cuantitativa, sino sobre todo cualitativamente las posibilidades de existencia que dicho orden permite, tiende a ser vista desde dentro del mismo y de sus acotados límites como imposible e, incluso, incomprensible, inadmisibles, “absurda”. Pero este calificativo también le sería aplicable en sí misma; es decir, no solo en relación a la realidad existente, sino en atención a su propia naturaleza intrínseca. Así, de modo análogo a la interpretación de Erasmo de la vida en el “cielo” como la forma suprema de locura en cuanto disfrute pleno y absolutamente extático (*cf.* Erasmo, 1780, pp. 347-348), Guillaume Budé en la carta introductoria al texto de *Utopía* sostiene que allí la vida es “celestial”, al menos tanto como la realidad finita e histórica lo permite, de modo tal que se encuentra “por debajo del cielo” propiamente dicho, pero “muy por encima de la confusión propia del mundo conocido” (Prévost, 1978, pp. 324-327). Así, las condiciones de existencia que caracterizan a esta *fortunata et stultifera insula* hacen posible la máxima liberación y realización del deseo vital y, de este modo, el máximo despliegue de la personalidad humana.

Así, a quienes en medio de las actuales condiciones tanto regionales como globales cada vez más distópicas (aumento vertiginoso de la miseria de modo directamente proporcional a la concentración de la riqueza, incremento de la tensión y la violencia en la disputa interimperial, destrucción creciente del medio ambiente debido a la matriz vigente de producción y consumo, etc.) seguimos viendo como única alternativa genuina la apuesta radical por el orden utópico, solo nos resta, brillantísimo Moro, defender con ardor tu locura (Erasmo, 1780, *Praefatio*, p. VIII).

Notas

¹ Hasta hace muy poco se asumía que la primera edición castellana era muy posterior, de 1637. Y solo en fecha muy reciente Víctor Lillo Castañ ha demostrado que un manuscrito anónimo hallado en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid

contenía la traducción realizada por Vasco de Quiroga (y que se suponía perdida) a principios de la década de 1530 (cf. Moro, 2021).

² Tengamos en cuenta, en primer lugar, que la obra pone en escena un diálogo en el que se confrontan opiniones diversas; y que, además, en dicho marco, el protagonista indiscutido de la obra, Rafael Hythlodeo, realiza una encendida defensa del modo de vida de Utopía, que, sin embargo, en varios aspectos importantes (e, incluso, en el más decisivo y fundante, la apuesta por la propiedad común como base de la organización social) va a ser rechazado hasta el final de la obra por su interlocutor, un personaje llamado precisamente Tomás Moro. Esto ha suscitado discusiones interminables entre los intérpretes acerca de si la posición del autor de *Utopía* coincidiría con la de su protagonista o con la de su personaje homónimo; y, en el caso de que Moro compartiera solo una parte de lo propuesto por cada uno de ellos sin identificarse del todo con ninguno, acerca de cómo deslindar los acuerdos y desacuerdos con cada uno y, sobre todo, en cuál de estos dos lados habría que situar la tesis teórica central referida a la abolición de la propiedad privada.

³ Siguiendo *grosso modo* el esquema esbozado por Surtz (1952) podríamos distinguir tres grandes posiciones. Tendríamos, en primer lugar, las interpretaciones más “serias”, “graves” o robustas para las cuales *Utopía* sería una obra eminentemente filosófica que pretende definir un “modelo” o “norma” destinado a funcionar como criterio para juzgar las sociedades existentes e, incluso, como “programa” político para su transformación. Y en el núcleo de esta propuesta de reforma social se encontraría la abolición de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común. En el extremo opuesto respecto de este primer tipo de lecturas, nos encontramos, pues, con aquellas que le niegan a la obra toda significación teórico-filosófica, toda intención de plantear y resolver racionalmente determinados problemas; y consideran, en cambio, que esta solo sería un deslumbrante *jeu d’esprit* sin otra pretensión que la de entretener y proporcionar disfrute a sus lectores. Finalmente, la vía intermedia le asigna a *Utopía* un sentido más crítico o problematizador que asertivo. De este modo, su propósito podría ser el de denunciar y cuestionar los vicios de las sociedades europeas de la época (esta es la posición del propio Surtz y, a su manera, también la de aquellos autores que la entienden como una “sátira”); o bien el de plantear un diálogo polémico en el que se confrontan múltiples puntos de vista acerca de un asunto evitando toda toma de posición o defensa de alguno de ellos; e, incluso, el de impugnar desde dentro la perspectiva utópica como tal, encarnada en el protagonista del relato, Rafael Hythlodeo.

⁴ Dejo aquí deliberadamente de lado la compleja cuestión interpretativa apuntada en la nota 2 acerca de si esta doctrina fue efectivamente defendida por Moro a

través del protagonista de *Utopía* o si, en realidad, fue rechazada por él, en concordancia con los dichos de su personaje homónimo. En cualquier caso, el Cardenal Zigliara supone esta identificación entre el punto de vista del autor y las ideas sostenidas por su héroe, con lo cual simplemente parto de esta asunción y respondo sobre esta base.

⁵ Es importante tener en cuenta que el Cardenal Zigliara habría tenido una participación directa en la redacción de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII en la que justamente la gran “novedad” que se intenta combatir es el auge de las ideas socialistas en Europa. Por ello no resulta difícil reconocer con claridad en el texto de la encíclica una serie de formulaciones y argumentos que, como veremos, nuestro Cardenal desarrolla con mayor detalle y rigor conceptual en la *Summa Philosophica* (cf. León XIII, 1976, §§ 13, 14, 18, 20, 25 y 37).

⁶ Erasmo se explayará aún más acerca del humor como rasgo central de la personalidad de Moro en su carta a Ulrich von Hutten del 23 de julio de 1519.

⁷ En este mismo sentido, se señala la “oposición” entre el “tipo” (*exemplar*) del insensato y el tipo del sabio en Erasmo, 1780, pp. 134-135.

⁸ Acerca de esta idea de “justicia” como igualdad puede verse Karlin y Teti (2017).

⁹ Cuando Moro defiende este principio a través de su protagonista, invoca la autoridad de dos fuentes clásicas de enorme peso, a saber: la elaboración que realiza Platón en la *República* del postulado pitagórico “tà tôn phílon koiná” (las cosas de los amigos son comunes) y la “norma” fundamental contenida en la “doctrina de Cristo” (cf. Prévost, 1978, p. 435) a la que se identifica, a su vez, con el principio de la propiedad común practicado por la comunidad cristiana de Jerusalén. Y resulta más que significativo reparar en que Erasmo abre la edición de 1515 (precisamente la época de la redacción de *Utopía*) de sus *Adagia* presentado la sentencia pitagórica retomada por Platón y en que, tras establecer más o menos las mismas conexiones y ecuaciones que luego veremos aparecer en Moro, no duda, pues, en afirmar que “nada fue dicho jamás por un filósofo pagano que estuviera más cerca del pensamiento de Cristo” (Erasmo, 1536, p. 14; cf. Granada, 2017, pp. LXXVI-LXXIX).

¹⁰ Me he ocupado de discutir la posible significación de este pasaje en el contexto de la obra en Klocker, 2022.

¹¹ Para introducirse en la comprensión de su sentido y del contexto de discusión en que se inscribe son especialmente recomendables Steiner, 1998 y Löwy, 2009.

¹² Esta situación volvía esencial el rol de los cambistas, encargados de verificar la autenticidad del metal y la exactitud del peso declarado, como se ve en el cuadro *El cambista y su mujer*, de Quentin Massys, una expresión magnífica del espíritu de la época, que fue pintado, además, en 1514, es decir, solo dos años antes de la publicación de *Utopía*.

¹³ Cuando recorro a esta expresión, obviamente estoy dejando de lado, en primer lugar, la acepción más amplia, vaga y reciente de “humanismo” referida a toda concepción que enfatiza el valor de “lo humano” (y según la cual cabría hablar, por ejemplo, de humanismo griego, medieval, marxista, etc.) para retener su sentido historiográficamente más restringido y preciso que alude al movimiento intelectual, cultural y educativo propio del Renacimiento que propugna la recuperación de las “humanidades” como aquel conjunto de disciplinas (retórica, gramática, historia, poesía y filosofía moral) cuya realización paradigmática se encontraría en los autores de la antigüedad greco-latina y cuyo cultivo haría posible el desarrollo pleno y armónico de las facultades propiamente humanas. Por su parte, el calificativo de “cristiano” tampoco se refiere a una posición que se mantendría en el marco de la adhesión a los principios del Cristianismo a diferencia de otras que serían anti-cristianas, sea por defender concepciones paganizantes o panteístas, sea por ser abiertamente ateas (teniendo en cuenta que este fenómeno, en caso de haberse dado en la época que estamos analizando, habría tenido un alcance mucho más limitado de lo que solía señalar la historiografía decimonónica, cf. Monfasani, 1992). Ni mucho menos se pretende identificar estas últimas con el Renacimiento Italiano y la primera, con el Renacimiento del Norte (cf. Burke, 1993, p. 66).

En lugar de esto estoy siguiendo, de este modo, el sentido sugerido por Paul Kristeller referido a “aquellos intelectuales con una preparación clásica y retórica humanista que de un modo explícito examinaron en todos o algunos de sus escritos problemas religiosos o teológicos” (Kristeller, 1982, p. 107; cf. también Nauert, 2006); o, dicho de otro modo, que deliberadamente pusieron los recursos que les proporcionaba su formación humanística al servicio de una mayor comprensión y realización de la vida cristiana. Con esto, no solo se reconocía a las “humanidades” como el mejor medio para dicho fin, esto es, la revitalización individual y social de un Cristianismo en franco estado de decadencia y corrupción tanto doctrinal como institucional; sino que, además, se asumía dicho fin como el máximo propósito al que deberían ordenarse las *litterae humaniora*, puesto que la búsqueda perfección de la *humanitas*, solo puede consistir en la *humanitas christiana*. De este modo, habría, por una parte, autores cristianos, pero no humanistas (como sería el caso de Tomás de Aquino, expresión cabal de la aplicación del método escolástico, que los humanistas rechazaban enfáticamente); y, por otra, autores humanistas a los que tampoco cabría calificar de “humanistas cristianos” (como Coluccio Salutati o Leonardo Bruni), no porque se opusieran a la fe cristiana, sino porque, aun en el

caso de que la profesaran, con todo no les interesaba convertirla en objeto de sus preocupaciones intelectuales y de sus obras, sino que en ellas se dedican más bien a temáticas puramente seculares (literarias, educativas, políticas, etc.). Entre unos y otros, se encontrarían, pues, aquellos autores que aquí nos interesa caracterizar, quienes, como Petrarca, su iniciador (*cf.* Witt, 2018) o Erasmo, su expresión más destacada, llevan a cabo una suerte de cristianización del humanismo (en cuanto consideran que la aclaración y promoción de los principios cristianos constituirían la tarea fundamental de la empresa humanista) o de humanización del cristianismo (en cuanto interpretan al Cristianismo a la luz del enfoque y preocupaciones propios del humanismo, entendiéndolo, por tanto, como la postulación de un modelo de humanidad o, lo que es lo mismo, de un ideal de “sabiduría” perfectamente encarnado en la figura de Jesús). Como consecuencia de esta combinación de humanismo y Cristianismo (que inevitablemente, por así decir, modela la fisonomía de cada uno a partir del otro) los dos rasgos distintivos de esta perspectiva serían, pues, el enérgico rechazo del enfoque escolástico (y, con él, las preocupaciones prioritariamente especulativas y dogmáticas, lo cual tiene por resultado una interpretación eminentemente práctica y moral del Cristianismo) y la insistencia en el retorno a los orígenes “clásicos” (es decir, en primer lugar, la fuente bíblica y, luego, los textos de los Padres de la Iglesia, sobre todo, Jerónimo y Agustín, en quienes se expresaría la riqueza primigenia de la experiencia cristiana, luego progresivamente perdida o adulterada) (*cf.* Kristeller, 1982, p. 97).

Referencias

- Benjamin, W. (1991). Kapitalismus als Religion. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Gesammelte Schriften* (Vol. VI, pp. 100-102). Suhrkamp.
- Brant, S. (1998). *La nave de los necios*. Akal.
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento*. Crítica.
- De Quiroga, V. (1992). *La utopía en América*. Edición de Paz Serrano Gassent, Historia 16.
- Erasmus (1536). *Adagiorum chiliades*. Ex Officina Frobeniana.
- Erasmus (1780). *ΜΟΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive Stultitiae Laus*. G. Haas, ex Officina J. J. Thurneisen.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. FCE.
- Galimidi, J. L. (2016). La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 27-54). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

- Granada, M. Á. (2017). Introducción. La *Utopía* de Tomás Moro y Erasmo: Una empresa común entre 1509 y 1516. En T. Moro, *Utopía* (pp. CVI-CLII). Tecnos.
- Karlin, L. y Teti, J. (2017). A trace of equity in *Utopia*? On Raphael's reformulation of classical equity. *Moreana*, 54 (1), 19-35.
- Klocker, D. (2022). Construyendo Utopía: de la teoría a la praxis. *Isegoría*, 66.
- León-Dufour, X. (1973). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder.
- León XIII (1976). Encíclica *Rerum Novarum*. Ediciones Paulinas.
- Löwy, M. (2009). Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73.
- Monfasani, J. (1992). Platonic Paganism in the Fifteenth Century. En M. A. Di Cesare (Ed.), *Reconsidering the Renaissance* (pp. 45-61). Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Moro, T. (2021). *El buen estado de la república de Utopía* (traducción de Vasco de Quiroga, edición y estudio de Víctor Lillo Castañ). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Nauert, Ch. (2006). Rethinking "Christian Humanism". En A. Mazzocco (Ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism* (pp. 155-180). Brill.
- Olin, J. (1979). The Praise of Folly. En J. Olin, *Six Essays on Erasmus* (pp. 49-56). Fordham University Press.
- Prévost, A. (1978). *L'Utopie de Thomas More*. Mame.
- Santo Tomás de Aquino. (1989). *Suma de Teología II. Parte I-II*. BAC.
- Skinner, Q. (1987). Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism. En A. Pagden (Ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (pp. 123-158). Cambridge University Press.
- Steiner, U. (1998). Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72 (1), 147-171.
- Surtz, E. L. (1952). Interpretations of *Utopia*. *The Catholic Historical Review*, 38 (2), 156-174.
- Wilson, N (1992). The Name Hythlodæus. *Moreana*, 29, 110 (2), 33-34.

Witt, R. (2018). Petrarch, Creator of the Christian Humanist. En I. Candido (Ed.), *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World* (pp. 65-77). De Gruyter.

Zigliara, T. (1910). *Summa Philosophica. Volumen III. Philosophia moralis seu ethica et jus naturae*. Gabriel Beauchesne & Cie, Éditeurs.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia

Juan Antonio González de Requena

La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

H. C. F. Mansilla

(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista

Estelle Ferrarese

Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización

Manuel Bermúdez Vázquez

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta

Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez

Utopía, ¿Stultifera insula? Consideraciones en torno al juicio de un detractor

Dante Klocker

¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Edith Calderón Rivera

Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher.*

Felipe Molina Cárdenas