

Política, justicia y comunidad en Utopía Politics, Justice, and Community in Utopia

Fernando Lizárraga

Universidad Nacional del Comahue.

Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales. CONICET.

Correo electrónico: falizarraga@conicet.gov.ar

Resumen: A partir de la concepción de la utopía como enclave y como género, pueden distinguirse al menos dos funciones fundamentales: la crítica y la propositiva. Sobre esta base, en este artículo intentamos establecer un diálogo entre el texto inaugural de Tomás Moro y algunos de los tópicos clave de la Teoría Política contemporánea. Sostendremos, entonces, a) que en Utopía se observa un fuerte apego al realismo y la verdad, y que en la isla imaginaria hay lugar para el conflicto y la política; b) que la justicia social se obtiene mediante la congruencia entre las instituciones sabias y las conductas personales de los utopianos; c) que Utopía es posible porque no se sitúa ni en escenarios de plena abundancia material ni de hiper-socialización, lo cual genera circunstancias donde pueden emerger y funcionar principios distributivos; y d) que en un sistema que combina ciertas libertades con severos controles y coerción todavía hay espacio para el hedonismo individual y la afirmación de la autopropiedad en permanente tensión con la dimensión comunitaria.

Palabras clave: Enclave utópico, instituciones, justicia distributiva, autopropiedad.

Abstract: On the basis of understanding Utopia as an enclave and a genre, at least two basic functions can be identified: as a form of critique and as a project. From this perspective, in this article we intend to bring about a dialogue between Thomas More's founding text and some of the key topics in contemporary Political Theory. So, we hold a) that in Utopia there is a strong attachment to realism and truth, and that the imaginary island has room for conflict and politics; b) that social justice obtains through a congruence between wise institutions and proper individual behavior on the part of Utopians; c) that Utopia becomes feasible because it is not located in spaces of material plenty nor of hyper-socialization, which creates circumstances where distributive principles can arise and function; and d) that in a system combining certain freedoms with tight control and coercion there is still some leeway for individual hedonism and the affirmation of self-ownership, in constant tension with the communitarian dimension.

Keywords: Utopian Enclave, Institutions, Distributive Justice, Self-Ownership.

Introducción

Hace algunos años, durante la conferencia de aceptación del doctorado *honoris causa* de la Universidad de Buenos Aires, el filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (2003) nos advertía que era tan grave incurrir en una política sin moral, cuanto en una moral sin política. En una interesante discusión sobre el viejo problema de los fines y los medios, Sánchez Vázquez señalaba los males de la *Realpolitik* que no repara en medios (política sin moral), y al mismo tiempo, nos prevenía sobre los riesgos de la moral formalista que, enamorada de sus altos principios y valores, olvidaba la *praxis* política (moral sin política). Entre sus blancos preferidos estaban, por supuesto, Immanuel Kant y uno de sus más famosos epígonos contemporáneos: John Rawls. Al criticar la teoría rawlsiana por su indiferencia hacia los medios para la transformación social, Sánchez Vázquez alertaba que la moral sin política podía colapsar en el utopismo. Era una sobria advertencia: el utopismo puede ser leído como una exacerbación de la utopía; sin embargo, como sostendremos en las páginas que siguen, la utopía –como género, como impulso, como enclave– no es un no-lugar radicalmente imposible sino, muy por el contrario, un dispositivo crítico y propositivo, indispensable para la vida política: como horizonte de sentidos, como perspectiva desde la cual poner en cuestión el orden existente.

La utopía, o el enclave utópico, si se quiere, es un punto de vista; es un mecanismo que define una perspectiva. En la teoría contemporánea, por ejemplo, el dispositivo rawlsiano de la Posición Original y los principios que de él emergen establecen una perspectiva para valorar la justicia de un orden social. No en vano Rawls se ha adjudicado la autoría de una “utopía realista” al concebir la justicia como equidad (Rawls, 2004: 26). En el caso rawlsiano, la perspectiva preferida – expresada por los principios de justicia– es aquella de los que están en peor situación. Una sociedad rawlsiana bien ordenada –ya sea un socialismo liberal o una democracia de propietarios– brinda algunas claves para observar qué va mal

en las sociedades capitalistas realmente existentes. Del mismo modo, el enclave utópico creado por Moro es lugar desde el cual se pueden identificar con claridad las miserias y crueldades del capitalismo temprano en Inglaterra, Francia y el resto de Europa. Como ha dicho Alex Callinicos –y es una idea que puede extenderse a la utopía en general y a la imaginación utópica en particular– teorías como la de Rawls constituyen “artefactos modernistas” que, desde su propia condición abstracta, “ponen en evidencia la crueldad e injusticia del mundo tardocapitalista” (Callinicos, 2006: 222).

Al mismo tiempo, el enclave utópico –como una teoría ideal y de obediencia completa– aspira a proponer una respuesta única y contundente al gran problema que ha sido identificado como la *raíz de todos los males*. Este es otro rasgo profundamente moderno que nace con la utopía de Moro. Al respecto, Fredric Jameson señala que los utopistas poseen una vocación particular que “puede ser identificada por su certeza, y por su persistente y obsesiva búsqueda de una solución simple y única a todos nuestros males. Y esta debe ser una solución tan obvia y autoevidente que cualquier persona razonable la comprenderá: tal como el inventor está seguro de que su mejor trampa para ratones concitará la convicción universal” (2006: 11). Más aun, “el remedio utópico”, insiste Jameson, “debe ser, en primera instancia, fundamentalmente negativo, y erigirse como un llamado a remover y extirpar esta específica raíz de todos los males de la cual derivan todos los demás” (2006: 12). La vocación utópica de Moro se torna evidente en sus propias palabras. En *Utopía*, la carta de Peter Gilles a su amigo editor, describe a Moro como un hombre dotado de una memoria incomparable y de una gran “perspicacia al *detectar inmediatamente las causas actuales y potenciales*, hasta aquí mayormente desconocidas, *de cada mal social*” (Moro, 2007: 44 [Las cursivas son nuestras]).

A partir de las funciones recién descritas, que podemos denominar como función crítica y función propositiva, es posible identificar dos modos de pensar y leer la utopía. Cuando el acento se pone en la “raíz de todos los males”, estamos

en presencia del modo “causal”; cuando se nos presenta la “descripción de la organización utópica y de su vida cotidiana”, estamos ante el modo “institucional” (Jameson, 2004: 40). El primer modo nos impulsa a imaginar, por ejemplo, un mundo sin dinero o sin apropiación privada de los medios de producción; el segundo nos pone frente a una “alteridad antropológica” que puede resultar muy extraña a nuestra experiencia pero que, desde esa misma condición anónima y abstracta, marca una dimensión profundamente igualitaria. El modo “causal” remite al cumplimiento de un deseo; el modo “institucional” supone una “construcción” (Jameson, 2006: 41). Y en ambos casos el placer está presente; el placer del deseo satisfecho y el placer de la construcción. En Moro, el modo causal corresponde claramente al Libro I de *Utopía*; el Libro II es puramente un texto en clave institucional, o de utopía concreta, según la clasificación de Krishan Kumar (2003: 63)¹.

Teniendo presente estas dos dimensiones de la utopía –hay muchas más pero no vienen al caso en esta ocasión– en lo que sigue aspiramos a señalar algunos puntos de contacto fundamentales entre la obra inaugural de Moro y algunos de los tópicos clave de la Teoría Política contemporánea. Diremos, entonces, a) que en *Utopía* (y en Utopía) se observa un fuerte apego al realismo y la verdad –un asunto sumamente actual dado el asedio posmoderno contra lo verdadero–, y que hay política y conflicto; b) que existe un equilibrio entre las instituciones y las actitudes personales de los utopianos, lo cual hace que la justicia no sea solo un asunto institucional –a diferencia de lo que quiere, entre otros, John Rawls–; c) que Utopía es posible porque no se sitúa ni en escenarios de plena abundancia material ni de hípersocialización, lo cual genera circunstancias donde pueden

¹ Nuestro argumento, como se verá, no está estructurado para que cada parte corresponda exactamente a las distinciones entre las funciones crítica y propositiva y los modos causal e institucional. Estas distinciones conceptuales atraviesan y subyacen a cada uno de los tópicos en los que hemos dividido nuestro texto. En general, como señalamos, el Libro I de *Utopía* expresa la función crítica y el modo causal, mientras que el Libro II refleja la función propositiva y el modo institucional. Sin embargo, esta delimitación es muy general, toda vez que en el diálogo del Libro I emergen consideraciones propositivas y miradas institucionales, mientras que en el Libro II abundan las referencias críticas y reflexiones causales.

emerger principios distributivos; y d) que en un marco de ciertas libertades y fuerte coerción, existe también una tensión no resuelta entre el hedonismo individual –que remite a la noción de autopropiedad–, y los dispositivos que hacen prevalecer a la comunidad por sobre los individuos. Huelga decir que la lectura que aquí ensayamos es tributaria de los debates que se revitalizaron tras la publicación de la obra de John Rawls y su interrogación a la vez clásica y moderna sobre qué es una sociedad justa; es una lectura de Moro a partir de las preocupaciones centrales de las teorías actuales sobre la justicia y la igualdad.

Realismo, verdad y conflicto

La *Utopía* de Moro es una obra que, en todo momento, intenta mantener su apego a lo real y distanciarse de lo fantástico. Reclama la verdad en dos planos: en el crudo diagnóstico de la situación social en Inglaterra y Europa en general, y en la alegada verosimilitud del relato de Rafael y su descripción de la isla de Utopía. Obviamente no se espera que nadie crea en la existencia de la isla, pero sí en que el diseño institucional que se propone no es un disparate ni un mero entretenimiento satírico. Por eso, la obra de Moro es una utopía realista, tan realista como la que propone Rawls o como las que impulsan autores socialistas actuales como Erik Olin Wright (2010), entre otros. En efecto, aunque parezcan términos antagónicos o inconmensurables, realismo y utopía se reclaman mutuamente. En su exquisito libro sobre el deseo utópico, Fredric Jameson (2006) recalca que la utopía siempre necesita un anclaje en lo real, puesto que crea mundos nuevos a partir de los retazos de lo existente. El diagnóstico causal y la solución institucional (que, como veremos, es mucho más que meramente institucional) son parte de ese realismo ya que, como dijimos, el impulso utópico es el fervor típicamente moderno del inventor que encuentra la solución única y perfectamente eficaz para erradicar el origen de todos los males. Y aunque el

momento diagnóstico pueda resultar insuficiente y aunque pueda estar ausente por completo el momento de la transformación (la inexistencia de estrategias o narración detallada de cómo se llega a la utopía es una laguna propia del género), las utopías se proponen como inversiones en espejo del mundo real y como propuestas de reformas o transformaciones posibles. De allí que la utopía implique casi siempre un proyecto que busca ser realizado.

Uno de los recursos retóricos de Moro a lo largo de *Utopía* consiste en insistir en que el relato de Rafael es verdadero y que, además, es una descripción equilibrada, sin pretensión de juicio moral alguno (Moro, 2007: 121). En un mundo donde aun resonaban los ecos de las querellas entre realistas y nominalistas, Moro se inclina por el realismo y afirma la verdad, como Maquiavelo en un gesto idéntico hablaba de “la verdad efectiva de las cosas”. Utopía es verosímil porque es narrada por un testigo directo, el viajero más experimentado de los últimos ochocientos años –según asegura Peter Gilles–; un hombre que vivió cinco años en Utopía y que, además, es un consumado filósofo, versado en griegos y latines. Y la veracidad del testigo es reforzada por la reputación del narrador, pues quien refiere el relato de Rafael es otro hombre digno de fiar: el mismísimo Moro, memorioso, erudito y perspicaz². No es antojadizo recordar aquí que también Rawls recurre a la noción de verdad como analogía válida para su construcción teórica. Como es bien sabido, el filósofo de Harvard, al introducir su utopía realista –su teoría de la justicia como equidad– afirma que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” tal “como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls, 2000: 17). Mientras Moro busca credibilidad para su sistema institucional con el recurso a la verdad – que no es una mera cuestión de nombres–; Rawls ataca al pensamiento débil de los posmodernos, heredero de aquella vieja escuela nominalista del medioevo³.

² En la carta final al Peter Gilles, incluida en la edición de 1517, Moro insiste, con suprema ironía, en la veracidad de su exposición del relato de Rafael.

³ Escribe Terry Eagleton, con premeditado ánimo polémico: “[la] contienda entre la verdad y el poder llega a un punto culminante en tiempos modernos, pero tiene orígenes pre-modernos en los debates

Por eso, la reivindicación de la utopía quizás también sea una forma de recuperar la agenda moderna, asediada sin misericordia por el posmodernismo, lógica cultural del neoliberalismo.

Es verdad, por otra parte, que Rafael parece decir que en Utopía no hay conflicto político. Los utopianos, afirma el viajero portugués, “han eliminado los orígenes [*root causes*] de la ambición, del conflicto político y todo ese género de cosas. Por lo tanto, no hay peligro de disenso interno, que es lo que ha destruido a tantas ciudades inexpugnables” (Moro, 2007: 168). No es antojadizo, desde luego, llegar a la conclusión de que la utopía, como relato cerrado, expulsa a la historia, al conflicto y, por ende, a la política. No vamos a discutir si lo político se reduce a la dimensión del conflicto, pero concedamos este punto por mor del argumento. Ahora bien, Rafael no dice que se eliminó el conflicto político, sino sólo sus orígenes o “causas profundas”. Y si no hay peligro de disenso interno, esto no implica que no exista en potencia (como el estado de guerra en Hobbes). Una sociedad con una buena proporción de esclavos, muchos de los cuales son delincuentes propios o peligrosísimos criminales comprados en otros países, no puede ser inmune al conflicto político ni al peligro de disenso interno. Existe, además, un sistema penal severísimo, que incluye castigos como el destierro, los trabajos forzados, la esclavitud y hasta la pena capital. Así que, aunque pareciera no haber disidencia, está contemplada su posibilidad en la existencia del sistema coercitivo mismo: en consecuencia, el conflicto está siempre latente. Que Moro no se demore en explicar este aspecto puede obedecer a varias razones: o bien

teológicos medievales entre los realistas y los nominalistas. Los realistas teológicos, como Tomás de Aquino, tienden a sostener que el mundo es de un modo particular, y que incluso Dios debe respetar este hecho. Después de todo, fue él quien decidió hacerlo de ese modo, y como el resto de nosotros debe vivir con sus errores. Para nominalistas como Duns Escoto, por el contrario, Dios no puede ser restringido por su propia Creación, por lo cual el modo en que las cosas son debe ser puramente arbitrario. Seguramente Dios puede hacer $2 + 2 = 5$, o convertir a Dick Cheney en una *drag queen*, si es que ha de ser omnipotente. Para los nominalistas, el poder supera a la verdad; y los relativistas postmodernos, para quienes el modo de ser del mundo no es un modo en absoluto o es completamente arbitrario, son sus herederos tardíos. Ellos son, por así decirlo, los Duns modernos” (2007: 310).

creo que las instituciones utopianas serán capaces de mantener el conflicto siempre en estado latente, o que en caso de que emerja los dispositivos comunitarios serán idóneos para resolverlo, o bien que –como lo sabe cualquier iniciado en Platón– tarde o temprano llegará el momento de la decadencia o degeneración del orden político, una fatalidad a la que no puede escapar ni siquiera el orden institucional y comunitario de Utopía.

Pero dejemos de lado este probable conflicto de clases, que sin duda es conflicto político, y veamos el funcionamiento de las instituciones utopianas. Vale recordar, en primer lugar, que la isla imaginada por Moro no era originariamente una isla sino una península. Fue el rey Utopos, el conquistador, quien ordenó a sus soldados y a los nativos conquistados cavar un foso y convertir aquel territorio en una isla propiamente dicha. Y, como ha apuntado Miguel Rossi (2017: 298), este acto decisorio es esencialmente político. Utopía es creada por medio de una acción política autolegitimante: la decisión de un soberano, que además es supremo legislador. De esta decisión inicial y de las instituciones creadas por Utopos y luego por los propios utopianos surge una dinámica de toma de decisiones que no puede ser considerada sino como política. En Utopía hay elecciones periódicas de autoridades; se requiere el acuerdo de la asamblea de ciudadanos o de los cuerpos colegiados para legitimar decisiones graves; el proselitismo está prohibido (Moro, 2007: 132) pero esto no significa que no exista deliberación sobre quiénes han de representar a los varios distritos de cada ciudad; el príncipe mismo es elegido por el voto del Consejo a propuesta de las asambleas. Y en estos mecanismos, la deliberación informada es notablemente sofisticada: la ley prescribe que no se puede discutir nada, como diríamos ahora, sobre tablas; esto es, nada se resuelve sin que antes haya sido discutido al menos durante tres días (Moro, 2007: 90-91). Así, la legislación justa que existe desde antiguo se combina con mecanismos de decisión deliberativa en diversas

instancias. Ergo, hay política.⁴ Si la sociedad es –en general– estable y armónica, se debe a dos factores fundamentales: sus *instituciones* y su *ethos*.

La justicia social entre los utopianos

Si aceptamos que la utopía no puede prescindir de lo político y que en la obra inaugural del género lo político está presente en varios modos, cabe preguntarse entonces por algunos de los rasgos del sistema social. A la luz de las discusiones actuales, una interrogación clave apunta a elucidar qué tiene para decir Moro acerca de la justicia social lo cual, a su vez, está inextricablemente asociado al problema de la estabilidad. En la escena contemporánea, el caso de la utopía realista de Rawls es ilustrativo en este sentido. Mientras en *Teoría de la Justicia* (2000 [1971]) se concentra en los principios de justicia y sus instituciones, en *Liberalismo Político* (1995) el tema dominante es, precisamente, la estabilidad de las instituciones en una sociedad bien ordenada. Hay que señalar, desde el vamos, que así como la *República* de Platón fue considerada por Rousseau como un tratado sobre la justicia, algo similar (o lo mismo) puede decirse de Utopía. En los versos atribuidos al poeta laureado Windbag o Anemolio, sobrino de Hitlodeo, se lee:

Me llamaron los antiguos / por insólita, Utopía. / Competidora de aquella
/ ciudad que Platón pensara / y vencedora quizá, / pues lo que en ella tan
sólo / en las letras se esbozara, / superélo yo con creces / en personas y
en recursos / y al dictar mejores leyes. / Siendo así deberían / en justicia,
desde ahora, / darme el nombre de Eutopía (Moro, 1998: 53).

⁴ Raymond Trousson define a la utopía como un relato en el que se describe a una “comunidad [...] organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituy[e]n la complejidad de la vida social” (en Misseri, 2009: 134). A lo largo de la obra de Moro se observa que la República de Utopía es una comunidad organizada según las coordenadas señaladas por Trousson y no son pocas las ocasiones en que o bien Rafael o bien los demás circunstantes consideran la posibilidad efectiva de imitar las instituciones utopianas.

Utopía es Eutopía; es no sólo el no-lugar sino también el buen lugar. Una buena sociedad, una sociedad justa, es parte de un proyecto que Moro tiene en mente, como dispositivo para criticar su época y para especular, al menos, con reformas posibles a través de mejores leyes. Así, en repuesta a la radicalidad platónica de Rafael, quien descrea de que en la corte o en la política haya lugar para la filosofía (otra forma de decir que no hay lugar para la utopía en la política real), Moro advierte que “hay una filosofía práctica, más civilizada, que reconoce el contexto dramático en el que está y, organizándose y actuando con él, representa el papel que le corresponde con propiedad, sin salirse de su rol”, el cual es el modesto rol de lograr que “lo que no se pueda cambiar sea dispuesto de una forma que no sea la peor. Porque las cosas no serán perfectas si las personas no lo son” (Moro, 2007: 77).⁵

El razonamiento de Moro resuena en nuestro tiempo y es difícil resistir la tentación de observar aquí aquello que inspira a buena parte de la teoría rawlsiana: el razonamiento prudencial –en condiciones de incertidumbre– requiere elegir el resultado menos malo, o luchar para que las cosas no sean tan malas como pueden llegar a ser. Las instituciones injustas han de ser reformadas o abolidas, reclama Rawls, para lo cual se precisa que el filósofo también haga llegar su voz a los poderosos⁶. Y al mismo tiempo, el argumento de Moro nos recuerda que toda teoría tiene un aspecto ideal y otro no-ideal que toma como punto de partida a las personas tal como son o suelen comportarse. La perfección, claramente, no aparece en el horizonte de Moro, como tampoco en el de Rawls. Y vale recordar aquí una luminosa frase de un genial creador de

⁵ Rafael, de todos modos, no termina convencido de las ventajas de buscar el mal menor.

⁶ En una nota dedicada a Martha Nussbaum, publicada recientemente en *The New Yorker*, se nos ofrece una anécdota muy reveladora sobre la relación entre los filósofos y el poder. Allí se lee: “Uno de sus mentores [de Nussbaum] fue John Rawls, el filósofo político más influyente del siglo pasado. Él tartamudeaba y era extremadamente tímido. Ella contó que un día, mientras comían hamburguesas durante el almuerzo (lo cual ocurrió antes de que ella dejara de comer carne), él le indicó que si tenía la capacidad para ser una intelectual pública entonces tenía el deber de convertirse en tal” (Aviv, 2016).

distopías: George Orwell, quien alguna vez dijo que quien intenta imaginar una sociedad perfecta no hace sino revelar “su propio vacío” (Orwell, 2008: 209).

Ahora bien; la teoría no-ideal reclama al menos la identificación de principios de justicia que sean aplicables, como quiere Rawls, a las principales instituciones sociales, o como quiere G. A. Cohen (2008: 116) a las instituciones y a las actitudes personales. Un elemento notable, cuando se lee *Utopía* con ojos contemporáneos, es que el principio que anima a la sociedad utopiana es el de la equidad [*fairness*]. Y así como Anemolio habla del buen lugar, Rafael termina su descripción de la isla con un elogio a esta *República de Utopía* diciendo: “¿Hay alguien que se atreva a comparar esas equitativas [*fair*] disposiciones utopianas con la llamada ‘justicia’ de otros países, donde llegará la muerte antes de ver el menor rastro de justicia o equidad [*fairness*]?” (Moro, 2007: 165). Las disposiciones de los utopianos hacen que su República sea un lugar “donde no existe la propiedad privada [y donde] las personas asumen con seriedad su deber para con la cosa pública” (Moro, 2007: 164). Así, el ideal de las justas libertades políticas –es decir, no solo formales– se expresa parcialmente en *Utopía* porque allí “todos los bienes son de titularidad pública” y “nadie tiene miedo a la escasez”, al tiempo que “todos obtienen una parte proporcional” y “nadie es dueño de nada pero todos son ricos” (Moro, 2007: 164). En suma, “los utopianos sienten absoluta seguridad” de que ellos y sus descendientes tendrán siempre “suficiente comida y bastante con qué ser felices” (Moro, 2007: 164). *Utopía* es una república,⁷ entonces, no solo por sus disposiciones institucionales, sino por sus condiciones sociales concretas: todos están muy por encima de un mínimo de subsistencia y, como diría Rousseau, nadie es tan rico como para comprar a otro

⁷ Utilizamos aquí la expresión “república” en un sentido bastante lato, sin adentrarnos en las complicaciones que entraña esta noción en el texto de Moro. Ricardo Laleff Ilieff, por caso, sostiene que en *Utopía* la idea de *respublica*, posteriormente traducida como *Commonwealth*, busca representar “la mejor forma de comunidad y no de régimen”, de modo que “toda la comunidad de *Utopía* es lo relevante y no las particularidades de una forma de gobierno que, en verdad, no es tal”. En suma, “lo que se intenta destacar es el carácter comunitario y no estatalista de *Utopía*; es más, en sus páginas hay toda una negación de cualquier estructura decisoria que se posicione por sobre la comunidad” (Laleff Ilieff, s. f.).

ni tan pobre como para verse obligado a venderse. La ciudadanía, en efecto, no es una mera formalidad.

Como decíamos, dos elementos clave de la utopía de Moro son las instituciones novedosas y las personas dotadas de un *ethos* congruente con tales instituciones. Las instituciones utopianas, tal como reza el sexteto de Windbag, son superiores a las de la República platónica porque han sido puestas en práctica. Y una de estas prácticas es la planificación de la producción y la distribución. En otras palabras, la justicia social utopiana contempla instituciones que gobiernan la distribución tanto de las cargas como de los beneficios sociales. Que las instituciones no solo son justas, sino que también están basadas en la planificación ya nos lo dice Moro al introducir el relato de Rafael. Sotiene Moro, el personaje: “[n]o [le] preguntamos nada relacionado con monstruos puesto que no es cosa nueva y nada más fácil de encontrar que aullantes Escilas, rapaces Celenos y Lestrigones gigantescos, y otras horribles criaturas cazadoras de hombres y devoradoras de poblaciones enteras; en cambio, las buenas planificaciones sociales son más difíciles de encontrar” (Moro, 2007: 53).⁸

Hemos señalado que uno de los puntos clave del impulso utópico reside en identificar aquel elemento que da origen a todos los males y que las utopías concretas o institucionales buscan solucionar dicho problema con un remedio simple y contundente. Pues bien, como es sabido, Moro señala, por boca de Rafael Nonsense, la propiedad privada (asociada al orgullo como fuerza impulsora) como la raíz de todos los males. De allí que en la isla de Utopía la propiedad privada sea una perfecta desconocida. Para Moro, la propiedad privada impide que haya “justicia o prosperidad”, ya que donde hay tal propiedad, hay desigualdad (2007: 79). En la isla, en cambio, “las cosas marchan [...] eficientemente con pocas leyes, y el reconocimiento del mérito individual se

⁸ Utopía luce posible, también, por sus fantásticas coordenadas. Está ubicada al noroeste de Nolandia, donde habitan los acorianos, un pueblo sin espacio, sin región y no muy lejos de Happiland, la tierra de los afortunados. Es decir, está situada entre un no-lugar absoluto y una tierra absolutamente feliz; Utopía está en un justo medio aristotélico.

combina con la prosperidad general”, a diferencia de otros lugares donde existen muchas leyes solo para defender la propiedad privada. Si los utopianos se las arreglan con solo un puñado de leyes es porque existe un *ethos* que los anima a actuar en concordancia con los principios fundamentales de su orden social. En tal sentido, Moro expresa su simpatía por Platón y “su rechazo a legislar una ciudad que no practique principios igualitarios” (2007: 80). Platón, según es fama, se negó a legislar para la ciudad de Megalópolis cuando comprobó que sus habitantes carecían de ideas y de prácticas igualitarias.

Siempre por medio de Rafael, Moro especula con la idea de que “no se puede distribuir equitativamente los bienes, o que haya una organización satisfactoria de la vida humana hasta que la propiedad privada sea proscripta” (Moro, 2007: 80). Pero la abolición de la propiedad privada es solo una condición necesaria para alcanzar la equidad o la igualdad. Es necesaria para un reparto equitativo de los bienes y para organizar la sociedad de manera más satisfactoria. Ahora bien, como la ausencia de propiedad privada no es suficiente, se precisa un *ethos* igualitario: es en vano legislar, ya lo veía Platón, para un pueblo que no adhiera a los principios y las prácticas igualitarias. Como muchas cosas en *Utopía*, el argumento sobre la necesidad de un *ethos* igualitario aparece de manera invertida, como un alegato irónico sobre la inevitabilidad de los estímulos materiales y la imposibilidad de un mundo sin propiedad privada. Así, aunque Rafael acepta que el mal puede ser aliviado y que hay medidas que pueden mitigar las desigualdades inexorables causadas por la propiedad privada, tales medidas serán siempre insuficientes y hasta contraproducentes: “no hay esperanza de cura mientras la propiedad privada exista”, sentencia Rafael (Moro, 2007: 81). El navegante portugués parece convencido de que la justicia puede lograrse solo por medios institucionales, como luego lo creará Kant y más tarde Rawls.

En cambio, Moro –el personaje ficcional– prefiere enfatizar el costado motivacional de la justicia utopiana: el problema no reside solo en las

instituciones, sino en las disposiciones personales, en el *ethos* compartido. Por eso, intenta refutar el argumento de Rafael contra la propiedad privada con el extendido razonamiento sobre la nivelación hacia abajo y el problema que suscita la ausencia de incentivos. Dice Moro:

No creo que se pueda vivir razonablemente donde todas las cosas son comunes. Pues siempre se tiende a la escasez, porque nadie trabajaría lo suficientemente duro. Estando ausentes el beneficio, todos se volverían perezosos y depositarían en los demás su propio trabajo. Entonces, cuando estén atormentados por la pobreza y nadie pueda defender con ninguna ley lo que, con su trabajo, ha obtenido para sí, ¿no habrá continuamente matanzas? Especialmente si falta la autoridad, y no veo cómo pueda ésta existir en una sociedad sin clases (Moro, 2007: 81).

La objeción de Moro puede leerse también como la clásica admonición libertarista de que la igualdad solo puede obtenerse por la fuerza, pariente cercana de la sospecha según la cual en ausencia de recompensas se generaliza la práctica del *free rider*, lo cual a su vez conduce al desastre colectivo. Pero vista de manera inversa, la objeción se convierte en una afirmación: no alcanza con abolir la propiedad privada, no alcanza con la respuesta meramente institucional. En todo caso, la objeción de Moro puede sintetizarse en la expresión que acuñara G. A. Cohen: no puede lograrse la igualdad solo por medios institucionales (2008: 178). Por muy buenas y justas que puedan ser las instituciones, si las personas no tienen actitudes coherentes, la sociedad será inestable, la justicia apenas un accidente y, como dirían Marx y Engels, “se recaería necesariamente en toda la miseria anterior” (Marx y Engels, 1973: 30)

Circunstancias de justicia y principios distributivos

Por todo lo anterior, resulta inevitable mirar la utopía desde un punto de vista que fue revitalizado por la irrupción rawlsiana: el de las circunstancias de

justicia. Siguiendo a David Hume, Rawls establece que para que una sociedad pueda ser justa se requieren condiciones subjetivas: un moderado egoísmo; y condiciones objetivas: una moderada abundancia. Hay también utopías que pueden clasificarse como utopías de la abundancia y de cambio radical en la naturaleza humana (Lizárraga, 2016: 136-139), las cuales colocan a esas sociedades más allá de la justicia (Trousseau no las denominaría utopías sino arcadias, pero no viene al caso discutir este asunto ahora). El punto es que el realismo de Moro nos muestra, en línea con la necesidad del *ethos* igualitario, que la armonía utopiana no es irrealizable, ya que las personas no son seres dotados de capacidades desconocidas para la especie humana, ni la isla en sí misma es el País de Jauja donde los alimentos brotan de la tierra o caen desde el cielo. Frente a un Peter Gilles que lanza un argumento claramente eurocéntrico, Rafael alega: “[p]odemos [los habitantes del Viejo Mundo] ser o no más inteligentes que ellos [los utopianos], pero estoy seguro de que nos dejan bien atrás en la capacidad de concentración y de trabajo duro” (Moro, 2007: 81). Tampoco la tierra es más feraz ni las condiciones naturales más benévolas: “[s]u tierra no siempre es muy fértil y el clima no es demasiado bueno, pero es en una dieta bien equilibrada que basan su resistencia a las malas condiciones climáticas y a través de un cultivo cuidadoso corrigen las deficiencias del suelo [...] Así, gracias a los métodos científicos han hecho maravillas con un país que es, por naturaleza, bastante yermo” (Moro, 2007: 121). El trabajo es la fuente de la riqueza utopiana; trabajo organizado conforme a un plan y en el marco de un dispositivo institucional sabio en el que se comparte “el mismo lenguaje y las mismas leyes, costumbres e instituciones” (Moro, 2007: 84)⁹.

El hecho de que Utopía no sea una tierra de la abundancia absoluta ni de la bondad angélica añade fuerza al argumento de que la buena sociedad en ningún momento es concebida como algo imposible o irrealizable. La suposición de que

⁹ Según Moro, el *ethos* comunal e igualitario de los utopianos está tan arraigado y presente en su religión principal que muchos de ellos no dudan en convertirse al cristianismo cuando comprenden que “Cristo prescribió a sus discípulos un modo comunal de vida” (2007: 148).

la buena sociedad demanda condiciones extraordinarias, tanto materiales como subjetivas, ha tenido un fuerte impacto en la teoría social, y muy especialmente en la tradición marxista. Cabe entonces una breve digresión al respecto. Es curioso que, así como Marx y Engels cuestionaron –y elogiaron– a los denominados socialistas utópicos, también el proyecto comunista de Marx haya sido catalogado como una utopía, concebida como deseo o fantasía irrealizable. Algunos leyeron a Marx como el promotor de una sociedad en la cual las fuerzas productivas son tan poderosas que brindan una abundancia material ilimitada, la cual hace innecesaria cualquier consideración sobre la justicia distributiva y vuelve superflua la discusión sobre las virtudes personales o institucionales. Es una sociedad que, por sus condiciones objetivas, está más allá de la justicia. John Rawls, por caso, adhirió a esta visión (Rawls, 2000: 262). Otra versión sostiene que el comunismo plenamente desarrollado se alcanza si y solo si las personas desarrollan un grado de hípersocialización y altruismo universal que genera un escenario en el cual, una vez más, los problemas distributivos resultan vanos. Aquí también, dadas las óptimas circunstancias subjetivas, el comunismo estaría más allá de la justicia. En rigor, como hemos argumentado en otro lugar (Lizárraga, 2016: 101 y ss.), el comunismo marxiano, bien entendido, supone abundancia suficiente y un *ethos* igualitario congruente con instituciones justas, pero de ningún modo exige ni abundancia absoluta ni actitudes de altruismo ilimitado. Como el comunismo insinuado en *Utopía*, el comunismo marxiano es más realista de lo que algunos intérpretes –por diversas razones– están dispuestos a admitir.

De regreso en *Utopía*, cabe señalar que las instituciones utopianas adoptan un criterio afín al Principio de Contribución o de Proporcionalidad Socialista, al menos en su cláusula contributiva. Este es un principio establecido por Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* y que Rawls mismo considera como un precepto de sentido común (Marx, 1973; 424-425; Rawls, 2000: 282; cf. Lizárraga, 2016: 103-116). De hecho, las instituciones utopianas son “equitativas” precisamente

porque respetan cierta proporcionalidad distributiva en función de la contribución laboral de cada persona. En su elogio a las sabias disposiciones utopianas, Rafael señala que la injusticia más palmaria de los países europeos es el lujo con que se recompensa a los holgazanes y la miseria y la enfermedad a la que están condenados los que realizan “faenas esenciales” sin cuya labor todo se estancaría en poco tiempo (Moro, 2007:165). Y lo que es aun peor: “como si no fuera ya lo bastante injusto el hecho de que el hombre que más contribuye a la sociedad reciba la menor remuneración, empeoran las cosas y lo organizan todo para que la injusticia lleve el legal nombre de «justicia»” (Moro, 2007: 166). Así, el mundo en la temprana Modernidad es juzgado por la absoluta ausencia de proporcionalidad entre el trabajo productivo y la remuneración recibida. En Utopía, en cambio, existe la obligación de que todos contribuyan a la creación de riqueza (con excepción de los intelectuales y los sacerdotes) y el reparto se realiza en función de las necesidades genuinas de las personas.

Como decíamos, a diferencia de las visiones arcádicas, del maná del cielo o del País de Jauja, en Utopía existe una abundancia suficiente y un *ethos* igualitario que todos parecen sostener en sus conductas diarias. Al explicar la planificación de la economía y la distribución de cargas y beneficios en Utopía, Moro enfatiza que las seis horas de trabajo diario “son suficientes, más que suficientes, para producir todo lo que necesitan para una vida confortable” (2007: 94). El punto aquí es que no se precisa de abundancia absoluta para llevar una vida confortable, la cual no es enemiga del placer, al contrario. Más aun, la tendencia general es a disminuir la cantidad de horas de trabajo: “[n]unca fuerzan a la gente a trabajar innecesariamente, pues el principal propósito de toda su economía es dar a cada persona el mayor tiempo libre de las obligaciones que la comunidad requiere para subsistir, para que ellos puedan cultivar su mente, lo que, según creen, es el secreto de una vida feliz” (Moro, 2007: 97).¹⁰ Los jefes de

¹⁰ No nos detendremos en las relaciones exteriores de Utopía, que son, en efecto, su costado más ominoso. Un sistema imperial, acaso un “imperialismo benévolo”, contribuye a asegurar la felicidad de los utopianos.

familia o los responsables de sectores retiran de los almacenes sociales lo que necesitan para vivir y nada más que eso, sin moneda ni trueque. En la república “[h]ay más que suficiente para todos, de modo que no hay riesgo de escasez, a menos que alguien pida mucho más de lo que necesita, pero ¿para qué haría eso si sabe que nunca le faltará nada?” (Moro, 2007: 98). Educados bajo instituciones justas, los utopianos no conocen el vicio de la vanidad ni el de la codicia, los cuales no son naturales, según asegura Moro anticipándose a Rousseau. Existe entonces, una situación de abundancia suficiente como para lograr una distribución según las necesidades¹¹. En términos contemporáneos, esto es comunismo marxiano en estado puro ya que se adecua a la famosa prescripción de Louis Blanc, asumida desde temprano por Marx y Engels: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”.

Esta distribución según las necesidades es más refinada de lo que uno podría pensar, toda vez que está templada por un sistema de prioridades claramente establecido. De algún modo, los utopianos son igualitaristas y prioritaristas a la vez. Así, puede decirse que la sociedad utopiana es igualitaria en la medida en que todos tienen satisfechas sus necesidades por igual, todos tienen participación política en la asambleas y consejos, todos trabajan por igual (aunque el rol de las mujeres es muy inferior al de los hombres, y les están sometidas en gran medida). Pero hay algunas disposiciones que hablan de algo que en nuestros días llamaríamos prioritarismo o, tomando la perspectiva de Rawls, la prioridad de los que están en peor situación. Los pacientes de los hospitales tienen prioridad sobre todos los demás en el abastecimiento de alimentos, en especial por sobre los núcleos familiares o los comedores públicos (Moro, 2007: 99). Y entre quienes están sanos, la prioridad para los mejores bocados la tienen “los grupos de mayor edad, cuyos lugares [en los comedores] están claramente señalados para su reconocimiento” (Moro, 2007: 101). En Utopía, el igualitarismo está perfeccionado

¹¹Alimentos, vivienda, atención de la salud, educación, etc., todo es abastecido de manera gratuita y según las necesidades.

por la prioridad de los enfermos y de los ancianos. En Utopía hay abundancia de todo, saldo exportable y división equitativa del producto, de modo que no puede haber ni mendigos ni pobres. La producción es planificada y, en definitiva, “toda la isla es como una gran casa común” (Moro, 2007:103).

Libertad, hedonismo y autopropiedad

Se ha dicho hasta el cansancio que Utopía no es una sociedad abierta, libre. Que la falta de libertades es su déficit más alarmante. La respuesta contextualista sería fácil: las libertades no eran parte de las preocupaciones de Moro ni de ningún intelectual de su tiempo, al menos no en términos de las libertades de los modernos. Pero esto no quita escudriñar en el texto y buscar rastros de la discusión actual sobre las libertades y, en particular, sobre uno de los conceptos que vincula las libertades negativas modernas con la noción de propiedad de uno mismo o autopropiedad. Así, entre las muchas tensiones que surgen en el relato de Rafael se lee aquello de la “casa común”, o que “todo está bajo control del Estado” (Moro, 2007: 96), lo cual parece abonar la idea de que la comunidad aplasta al individuo y su singularidad. Pero al mismo tiempo, se nos revela que los utopianos “son ciegos a la existencia de ese notorio Universal, el HOMBRE [...] una figura muy conocida, más grande que cualquier gigante del que se haya oído hablar; pero aunque lo señalamos con gran claridad, ninguno de ellos pudo verlo” (Moro, 2007: 110). La ironía de Moro es al mismo tiempo una paradoja: allí donde la isla es una casa común, no hay noción de hombre como universal; debe suponerse entonces que existen los individuos singulares en esa casa común, donde “todo está bajo la mirada de todos” (Moro, 2007: 103). A horcajadas entre el Medioevo y la temprana Modernidad, Moro no puede sino expresar la paradoja. Pero lo más curioso es que esta negación del universal quizá sustente una de las geniales anticipaciones de Moro sobre la ética utopiana: el utilitarismo. A su modo, los utopianos son los primeros utilitaristas.

Según refiere Rafael en su descripción de la ética utopiana, el tema principal de las controversias intelectuales en la isla reside en la naturaleza de la felicidad humana. Los utopianos “parecen más inclinados a adoptar una postura hedonista porque, según ellos, la felicidad humana está formada, en buena medida o totalmente, por el placer” (Moro, 2007: 111). Y la búsqueda del placer y la elusión del dolor, insiste Moro, es para los utopianos “independiente” de lo que es correcto o incorrecto (Moro, 2007: 111). La felicidad como placer, que responde a un impulso exclusivamente natural, también supone buscar que los demás puedan ser felices o aliviar su sufrimiento (Moro, 2007: 111). Así las cosas, en Utopía “consideran que el disfrute de la vida –es decir, el placer– es el objeto natural de todo esfuerzo humano” y que esto implica dos cuestiones derivadas: que es preciso ayudarse unos a otros en “el disfrute de la vida” y que no es correcto que “procuremos nuestros propios intereses a expensas de los de otras personas” (Moro, 2007: 112). Estamos ante una anticipación de utilitarismo hedonista y, al mismo tiempo, ante una afirmación que parece concebir la justicia como la elusión de la *pleonexia*, esto es, como la prohibición de sacar ventajas indebidas. Esta es precisamente la definición aristotélica de lo justo que John Rawls hace propia en los tramos iniciales de *Teoría de la Justicia* (Rawls, 2000: 23). Vale entonces advertir otra paradoja: el comunismo de los utopianos, afín al comunalismo cristiano, aloja al mismo tiempo una preocupación por la singularidad y el embrión de la ética que habrá de predominar durante el ascenso y auge de la sociedad burguesa, especialmente en Inglaterra: el utilitarismo hedonista (cuya expresión benthamiana suscitará las más crudas invectivas de Karl Marx). Los utopianos son comunistas con una ética proto-utilitarista: curiosa combinación.¹²

¹² Vale aquí una quizás tardía aclaración epistemológica. Puede parecer que al poner a Moro en diálogo con autores como Rawls, Cohen o Nozick incurrimos en un craso anacronismo y en el error de hacer que Moro diga más de lo que quiso o podía decir en tiempos de los Tudor. Sobre el diálogo con nuestros contemporáneos podemos alegar que hemos tratado a Moro como un contemporáneo o, mejor dicho, que hemos leído al texto de Moro como un texto contemporáneo. En cuanto a un Moro que parece anticipar buena parte de los tópicos que ahora están disponibles para la Filosofía Política,

Si la felicidad es el centro de las discusiones éticas de los utopianos, esto debería suponer una teoría de los recursos. Al respecto, y bien a tono con el futuro utilitarismo, consideran que los “bienes” distribuidos según las leyes son “las materias primas del placer” (Moro, 2007: 113). Moro avanza aquí con una doble métrica distributiva: igualdad de distribución de recursos para que cada quien alcance por igual el máximo placer agregado. Esto implica, como ya señalamos, una suerte de apuesta por el individualismo o la singularidad que no se lleva del todo bien con el énfasis en la dimensión comunitaria. Pareciera que todos tienen idénticas funciones de utilidad y que pueden manejarlas a su antojo (de hecho, hay una secta ascética que prefiere privarse de placeres). Y, al mismo tiempo, junto con esta mirada sobre las preferencias individuales, la distribución de bienes se hace según reglas sancionadas por “un legislador sabio” o por medio “del consentimiento común de toda la población que no haya sido objeto de ninguna forma de violencia o engaño” (Moro, 2007: 113). Todo parece indicar que existe un cierto equilibrio entre el interés individual y el de la comunidad, e incluso los utopianos ven con buenos ojos que alguien se prive de un placer para que esto redunde en beneficio de otros (Moro, 2007: 113). Esto es “un acto de humanidad por el cual siempre se gana más de lo que se pueda perder” (Moro, 2007: 113). Tenemos aquí, una vez más, una combinación interesante de leyes virtuosas y personas virtuosas, de una sociedad constitutivamente justa (aunque el fin individual sea hedonista). Y a riesgo de forzar la interpretación, la preferencia por dejar de ganar en bien de otro se acerca a la concepción de fraternidad que ha popularizado John Rawls, esto es: la fraternidad consiste en no querer obtener ventajas a menos que los demás también las obtengan, en particular los menos aventajados (2000: 107).

sólo podemos alegar que, como buen exponente del Humanismo –en la transición entre el mundo feudal y el capitalismo temprano– procuró abarcar tantos temas como su imaginación y su erudición se lo permitieron. De allí que en su epicureísmo podamos vislumbrar destellos del futuro utilitarismo hedonista, o que en la institución utopiana de asistir a los más débiles podamos hablar de prioritarismo. Después de todo, como es fama, Moro fue *A Man For All Seasons*.

Vale mencionar otro elemento en la audaz agenda “moderna” de Moro. Los utopianos definen el placer como un “estado o actividad” que resulta “naturalmente disfrutable” (Moro, 2007: 114) y, a partir de los argumentos que expone Rafael, puede inferirse que la concepción utopiana se aproxima mucho a lo que hoy se conoce como preferencia informada (en el lenguaje de Moro se dice “placeres genuinos”). En este punto, nuestro autor introduce la buena salud como un ejemplo de estado placentero “uniformemente tranquilo”, el cual que es equiparable a la ausencia de enfermedad y de dolor. De algún modo, está hablando de aquello que Amartya Sen, ya en nuestros días, llamará “funcionamientos”. Para los utopianos, estar libre de enfermedad implica gozar de buena salud (Moro, 2007:119). De hecho, en una admirable anticipación del uso de criterios estadísticos para medir el bienestar de las sociedades, Moro afirma que los utopianos tienen la expectativa de vida más alta de mundo y la más baja tasa de morbilidad (Moro, 2007: 121).¹³

Ahora bien; si la propiedad privada está abolida y, al mismo tiempo, el placer individual es el fin ético preferido –y hasta sancionado por la religión oficial–, puede suponerse que al menos de manera parcial se reconoce lo que luego Locke definirá como propiedad de sí o autopropiedad. Si bien todos los utopianos están sujetos al trabajo obligatorio de seis horas diarias, también pueden realizar un segundo oficio, y hasta un tercer oficio, o elegir permanecer en el trabajo de granja durante más tiempo del exigible. Cada utopiano tiene la palabra final sobre su propia vida ya que puede optar por la eutanasia (no el suicidio); puede realizar viajes según sus preferencias (tras cumplir con algunos requisitos administrativos simples); puede comer en su casa si así lo desea (aunque casi todos eligen los comedores públicos); e incluso algunos extranjeros –cuya humanidad no es negada– pueden optar por la esclavitud voluntaria a

¹³ He aquí otro rasgo claramente moderno de Moro: su apelación a un registro puramente social para pensar la justicia y las instituciones, a diferencia de la clave metafísica utilizada por Platón para fijar la correspondencia entre las partes del alma y los estamentos de la *polis*.

cambio de protección. Esta institución de la esclavitud voluntaria, al coexistir con la compra de criminales como esclavos, no deja lugar a dudas de que hay al menos en germen una noción de autopropiedad. En materia religiosa existe una amplia libertad de conciencia ya que cada quien puede creer en lo que se le antoje, pertenecer a una de las muchas religiones existentes e incluso profesar el ateísmo en privado sin ser perseguido. Hay entonces, en materia religiosa, el reconocimiento de una esfera íntima –privada– y también una práctica concreta de la tolerancia, basada en una noción que permite entrever las libertades negativas modernas. Sin embargo, al mismo tiempo, si alguien llega a ser eximio en más de un oficio “puede practicar el que prefiera, a menos que el otro sea más importante para la comunidad”, y también ocurre que se exige que todos respeten la religión pública –una creencia vaga en una deidad superior y benévola– y que no impongan sus creencias a los demás por la fuerza. Nuevamente, la tensión entre lo individual y lo colectivo asoma con fuerza en el relato de Moro y está claro que tiende a resolverse en favor de lo colectivo; aunque no sin problemas, pues ¿cómo puede alcanzar la felicidad aquél a quien se le impone, por ejemplo, el oficio que no prefiere solo porque la comunidad lo necesita? Entonces, la autopropiedad es afirmada y negada; es, como diría Cohen refiriéndose al Principio Socialista de Proporcionalidad, un principio truncado. Las instituciones y las propias prácticas personales de los utopianos niegan la autopropiedad cuando la comunidad prevalece sobre el individuo; pero la afirman cuando optan entre oficios, eligen la eutanasia o escogen perseguir aquello que les proporciona placer. Desde esta perspectiva, desde una noción amplia de libertad como estado –estar libre de enfermedades–, o como capacidad efectiva realizada gracias a condiciones materiales favorables, el déficit de libertad en Utopía es menos grave que el que suele endilgársele.

Consideraciones finales

Las justas y sabias instituciones utopianas, en definitiva, buscan ofrecer el remedio eficaz para “la bestial raíz de todos los males, el orgullo”, fundamento último de la propiedad privada, el cual consiste en complacerse no solo en lo que uno tiene sino en que los demás no tengan nada, para poder someterlos, mandarlos y escarnecerlos. Son instituciones que se sostienen por su origen –el legislador sabio o el voto comunitario–, por la adhesión de los utopianos a los principios de trasfondo y por sus resultados deseables. Por eso Moro no duda en afirmar que le gustaría adoptar en Europa muchas –aunque no todas– las características de la República de Utopía (Moro, 2007: 169). Ahora bien, ya que Moro es un pensador parado en la encrucijada entre el Medioevo y la Modernidad, corresponde conjeturar en qué medida están presente aquí aquellos ideales que se expresarían luego en las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. En primer lugar, respecto de la libertad, Moro avanza hacia una concepción de *libertades negativas* como no interferencia, especialmente en su defensa de la tolerancia religiosa –que él mismo parece no haber practicado escrupulosamente desde sus cargos en la corte de Enrique VIII–, en su noción de la libertad como estado definido por la ausencia de un obstáculo a los funcionamientos, y en la noción de que deben existir ciertas condiciones materiales básicas, un mínimo social asegurado para todos, si es que habrá de practicarse la ciudadanía republicana anclada en *libertades positivas*. En cuanto a la igualdad –que alcanza solo a los ciudadanos de Utopía, no así a los esclavos o extranjeros– está claro que ésta se expresa en la ausencia de propiedad privada, en una distribución igualitaria de las cargas y los beneficios sociales, todo esto apuntado a una igual satisfacción de necesidades o, más precisamente, hacia un igual disfrute concebido en términos hedonistas. Este igualitarismo, a su vez, está perfeccionado por algunos dispositivos prioritaristas, en beneficio de los enfermos y de los ancianos. Por último, nos queda la fraternidad, el más elusivo

de los ideales modernos. Como decíamos, una formulación afortunada es aquella según la cual la fraternidad se expresa en no querer obtener ventajas a menos que los demás también se beneficien. En el caso de los utopianos, esto parece estar inscripto en sus instituciones igualitarias y, al mismo tiempo, en su *ethos* que –si bien adhiere al hedonismo– prescribe que la búsqueda del placer propio implica también la búsqueda del placer de los demás. En este sentido, y desde una ética que Moro prefiere llamar natural –ya que no es revelada– los utopianos han diseñado instituciones fraternas al tiempo que practican un principio de mutualidad que se parece en mucho a la definición contemporánea de la fraternidad. Utopía, a fin de cuentas, no sólo es algo que todavía no está en ningún lugar, sino que es algo que puede estar en cualquier lugar.

Bibliografía

- Aviv, Rachel. "The philosopher of feelings". *The New Yorker*. Nueva York, 25/06/ 2016.
- Callinicos, Alex. *The Resources of Critique*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press, 2006.
- Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Eagleton, Terry. "Acerca de decir la verdad". *Diciendo la Verdad. Socialist Register 2006*. Eds. Leo Panitch y Colin Leys. Buenos Aires: Clacso, 2007: 305-323.
- Kumar, Krishan. "Aspects of the Western Utopian Tradition". *History of the Human Sciences* 16, 1 (2003): 63-77.
- Laleff Ilieff, Ricardo. "Un no-lugar y un no-tiempo". Estudio preliminar a *Utopía* de Tomás Moro. Texto inédito, s. f.
- Lizárraga, Fernando. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- Marx, Karl. "Crítica del Programa de Gotha". *Karl Marx y Friedrich Engels. Obras escogidas*. Buenos Aires: Ciencias del Hombre, 1973: 416-436.
- Marx, Karl y Engels Friedrich. "Feuerbach: contraposición entre la concepción materialista y la idealista. Capítulo 1 de La ideología alemana". *Karl Marx y Friedrich Engels. Obras escogidas*. Buenos Aires: Ciencias del Hombre, 1973: 12-68.
- Misseri, Lucas. "Identidad y alteridad en el imaginario utópico americano". *Agora Philosophica. Revista marplatense de filosofía*, 19-20, X (2009): 130-143.
- Moro, Tomás. *Utopía*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Moro, Tomás. *Utopía. La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía. Librito de oro, no menos saludable que festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres*. Madrid: Alianza, 1998.
- Olin Wright, Erik. *Envisioning Real Utopias*. London, Verso, 2010.
- Orwell, George. "Can socialists be happy?". *All Art is Propaganda. Critical essays*. George Orwell. Londres: Harcourt, 2008: 202-209.
- Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rawls, John. *Liberalismo Político*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rossi, Miguel. "La Utopía de Tomás Moro y el nacimiento del sujeto moderno". *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, 22 (2017): 291-302.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. "Ética y política". *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: Clacso, 2003: 277-284.