

Ensayo de un acercamiento straussiano a la *Utopía* de Tomás Moro*

JOSÉ LUIS GALIMIDI

Universidad de San Andrés, Argentina

Universidad de Buenos Aires, Argentina

galimidi@udesa.edu.ar

Utopía, de Tomás Moro, puede leerse como una reflexión crítica acerca de la relación que corresponde establecer entre los modelos ideales y las prácticas e instituciones efectivas de gobierno. En el mismo sentido, se pueden buscar en dicho texto indicios de una actitud de moderado escepticismo, que a la vez que se enfrenta con un pragmatismo mecanicista, advierte sobre los excesos de un maximalismo visionario. Moderación reflexiva y crítica del secularismo moderno, precisamente, son dos líneas de pensamiento recurrentes en la obra de Leo Strauss, las cuales inspiran el presente ejercicio de relectura.

En la obra de Leo Strauss, quien ha trabajado sobre clásicos del pensamiento político de prácticamente todas las épocas, no se encuentra una interpretación específicamente centrada sobre *Utopía*. Sin embargo, hay algunas indicaciones y episodios de su producción que habilitan el ejercicio de ensayar una lectura en clave straussiana del célebre texto de Tomás Moro. Por empezar, se encuentran menciones dispersas de Strauss acerca de Moro, a quien considera uno de los más profundos estudiosos de Platón (Strauss, 1953: 139), y, probablemente, la ayuda más importante para comprender la diferencia que existe entre el platonismo primitivo y el de la tradición cristiana (Strauss, 2006: 94). También cabe señalar el uso del término “utopía”, que Strauss toma como equivalente de la ciudad perfectamente justa, en la que todos los males cesan por acción exclusivamente humana (Strauss, 2006: 187) o, simplemente, para indicar un escenario demasiado perfecto para ser real, como, por ejemplo, la posibilidad de que una tiranía sea ejercida por un hombre justo y virtuoso (Strauss, 1961: 187). Y se destaca, finalmente, la indicación de que el *ductus obliquus* —la vía indirecta que un personaje de *Utopía* propone como la más apropiada para inducir a los gobernantes a

* El presente trabajo es una versión ampliada de una ponencia presentada en el XI Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, julio de 2013.

tomar en cuenta consideraciones de orden moral— es una manera típicamente moderna de escribir “cuidadosamente” (Strauss, 1952a: 25). Esta defensa de la vía indirecta es sostenida por el personaje Moro en un célebre episodio del último tercio del Libro I, conocido en la literatura especializada como el diálogo sobre el Concejo, en el que el homónimo del autor de *Utopía* discute con Rafael Hitlodeo sobre la posibilidad de que el filósofo se involucre activamente en el grupo íntimo de asesores y ministros de un monarca. El propósito de estas notas, precisamente, es acercarse a la cuestión de la relación de la sabiduría con el poder, que Moro desarrolla en su libro en forma de diálogo entre un filósofo y un consejero real, desde una perspectiva sugerida por algunos desarrollos de Leo Strauss. Nuestra lectura de *Utopía* toma en cuenta las líneas generales de interpretación que Strauss propuso tanto para la comprensión de la filosofía platónica cuanto para la evaluación del giro decisivo que opera la doctrina de Hobbes en el pensamiento político de la primera modernidad. Desde este entramado teórico entendemos que el libro de Moro, que incluye la descripción de una supuesta sociedad ideal, puede verse como una crítica conservadora del incipiente movimiento de reforma social, política y religiosa que en los comienzos del siglo XVI comenzó a agitar a Occidente.

I. *Utopía*: un texto conservador

La trama de *Utopía* es bastante más compleja de lo que podría esperar un acercamiento desprevenido. Y esta complejidad en el relato puede estar sugiriendo significados y posturas filosóficas sustantivas, que invitan más a cuestionar que a celebrar esa dinámica de la imaginación moral que, entre lúdica y visionaria, propone un modelo de sociedad perfectamente justa y feliz. Veamos, a propósito, el célebre episodio de la discusión sobre el Concejo Real, que transcurre en el último tercio del Libro I.

El personaje Rafael Hitlodeo es un filósofo navegante portugués que, nacido en una familia próspera, ha decidido ceder a sus parientes la parte correspondiente de su herencia y pagar con ello la libertad necesaria para discurrir a voluntad sobre los asuntos éticos y sobre las geografías del mundo. Se nos dice que, después de acompañar durante un tiempo una de las expediciones de Américo Vespucio, Rafael se aventuró por su cuenta hacia latitudes cada vez más alejadas de toda ruta conocida. Conforme se acrecentaba la distancia con las tierras europeas también aumentaban las diferencias en cuanto a las premisas morales que animaban las instituciones y las prácticas de los pueblos que Rafael iba conociendo. En las antípodas del

centro del mundo conocido, el cénit de su periplo, se encuentra, obviamente, la sociedad de los utopienses. En ella, Rafael vivió como invitado de honor durante cinco años y la encontró tan razonable, justa y ordenada que la habría adoptado como nueva patria si no fuera porque asumió el deber de regresar al viejo mundo para dar testimonio de la buena nueva. Es así como lo encontramos en el relato, en un jardín de una casa en Amberes, departiendo con Tomás Moro y con un amigo en común, Pedro Giles, acerca de las bondades de la concepción y forma de vida efectiva que reinan en la isla de Utopía y, por contraste, acerca de las severas deficiencias que presenta el orden social, económico y político en las principales naciones de Europa. En un momento de la conversación, Moro formula la más que esperable pregunta: dado que Rafael tiene un conocimiento intelectual y vivencial de la que él considera la forma más elevada de convivencia cívica, ¿no estaría dispuesto a contribuir decisivamente con el bienestar de sus semejantes, empleándose como consejero al servicio de algún monarca? El planteo refleja, obviamente, la revitalización renacentista de un género literario ilustre, conocido como instrucción de príncipes (y que, por mencionar unos pocos ejemplos eminentes, incluye la *Ciropedia* de Jenofonte, el *Manual del caballero cristiano*, de Erasmo, y *El príncipe*, de Maquiavelo), pero también presenta claras resonancias platónicas y bíblicas: el cachorro de filósofo que ha sido desencadenado en la caverna y que, después de gozar de la luminosidad benéfica de la idea del Bien asume con cierto pesar el compromiso de regresar al mundo vulgar y equívoco de las sombras para, a su vez, ilustrar a los menos afortunados; la reticencia del filósofo a asumir funciones de gobierno en una ciudad injusta; la necesidad y simultánea improbabilidad de que aparezca un rey que sea también filósofo; la indicación de Jesús a los apóstoles para que proclamen desde los tejados la verdad que les ha sido confiada en sigilo; el descenso encolerizado de Moisés desde el Sinaí, portando las tablas de la ley y enfrentando la orgía idolátrica, etc.

La respuesta de Rafael a la sugerencia de Moro, sabemos, es enfática y elaboradamente negativa. Esquemáticamente, se puede resumir así: las naciones europeas contemporáneas tienen un modo de asignación y de ejercicio del poder político, económico y social que es extremadamente injusto. Y este pésimo ordenamiento interno es correlativo de un igualmente deplorable sistema de relaciones internacionales, basado en la expansión bélica y agresiva, en las alianzas circunstanciales y endebles, en el recelo permanente, etc. En este estado de cosas, los monarcas sólo aprecian los consejos que, admitiendo de buen grado la dinámica del statu quo, aportan un plus de astucia a la inescrupulosa voluntad de poder. En el gabinete de un rey no hay espacio para la inteligencia valorativa, que privilegia la solidaridad por

sobre el egoísmo, y que, frente al problema estratégico que tienen los menos, y peores, para poder seguir engañando a las mayorías sumisas y crédulas, contrapone la pregunta por la vida buena y digna de toda la comunidad (y aún, de toda la humanidad). Además de inútil —y peligrosa para la propia persona—, la convivencia del filósofo con los poderosos tiene efectos perversos, porque aporta una apariencia de legitimidad a acciones y decretos moralmente indefendibles. Un émulo de Sócrates no debe intentar —y, en verdad, tampoco tiene cómo— servir a un discípulo de Trasímaco¹.

El personaje Tomás Moro no acuerda plenamente con la postura de Rafael. Es cierto, concede, que una actitud filosófica radical, que sólo admite un compromiso incondicionado con la búsqueda dialógica de la verdad, no se encontrará a gusto en un ambiente pragmático y estratégico, donde lo que prima es el interés personal, o de facción, la negociación desconfiada y, básicamente, la urgencia. Pero aquella radicalidad sin concesiones, agrega Moro, no es todo lo que la filosofía tiene para comprender y ofrecer. En cierto modo, por sesgada y parcial, es una manera impropia —no filosófica— de concebirse a sí misma. Es, dice, apenas una “filosofía escolástica”, que no repara en las determinaciones particulares de la ocasión ni en sus interlocutores, y que, por tanto, se obliga a sí misma a fracasar, porque sabe que va a proponer vías elevadas de autocuestionamiento a quienes están empecinados en las formas más vulgares y descarnadas de la autoafirmación. Pero existe otra forma de tratar con los hombres de acción, que por naturaleza no están inclinados hacia la reflexión contemplativa. Es una filosofía “más política (*civilior*)”, que, sin perder nobleza ni vocación de altura, tampoco se resigna al martirio testimonial, o al cenáculo, ya resentido, ya hedonista. No disocia inteligencia y astucia sino que, por el contrario, intenta, de a poco, con prudencia, ir sugiriendo puntos de vista que, sin contrariar frontalmente lo que se acepta por conveniente en el gabinete real, moderan sus aristas más perversas. Es una “vía indirecta”, que, si bien no puede orientar al gobernante en línea recta hacia lo óptimo, procura, al menos, evitar que aquél ejecute lo pésimo. En medio de la tempestad, el filósofo político que se ha entendido a sí mismo no abandona a su suerte a un barco piloteado por un capitán inepto (Moro, 1965: 94-98)².

¹ Trasímaco, recordemos, es el adversario airado que enfrenta a Sócrates en el corazón del Libro I de *La república*. Sofista de profesión, sostiene que la potestad de gobierno sólo se ejerce en beneficio de los más poderosos, y que, así, lo que habitualmente se tiene por justicia, no se puede definir de otra manera que como “la conveniencia del más fuerte” (*La república*, I, 338c y 344c). Para un estudio, en clave straussiana, de la relevancia de las complejidades de la postura de Trasímaco como desafío a la consistencia del edificio conceptual platónico, véase Rose (2005: 38-41).

² La expresión que utiliza Moro en el pasaje, que indica que no se debe abandonar la nave sólo porque no se puede dominar los vientos, resulta notablemente similar al célebre motivo

El lector atento que asiste a este contrapunto entre un maximalista y un gradualista se encuentra con la responsabilidad de tener que reconstruir un debate con muchas facetas. En primer lugar, tiene que tener presente que, pese a la homonimia y a otros indicios de similitud con datos de la realidad exterior al texto, “Tomás Moro” y “Pedro Giles”, al igual que “Erasmo de Rotterdam”, “Guillermo Budé” y los demás firmantes de las cartas de recomendación que acompañan a las primeras cuatro ediciones del libro *Utopía*³, son, a los efectos de la responsabilidad de sus dichos, tan ficticios como Rafael, como el legislador Utopo o como la misma República de Utopía. Y esto, por la sencilla razón de que hablan y actúan en el mismo ámbito de ficción al que pertenecen la sociedad insular, su fundador y su profeta portugués. Dialogan entre ellos y con Rafael haciendo de cuenta que aquello que el lector sabe positivamente que es una invención que no queda en “ninguna parte” (*u*: prefijo griego de negación, *topos*: lugar) fuera una realidad histórica y geográfica. Esta ambigüedad no significa, desde luego, que haya que desligar por completo la intención iusfilosófica de las respectivas intervenciones de cada personaje del pensamiento sustantivo del autor Tomás Moro. Pero sí exige, como decíamos, una actitud de lectura activa, como la que conviene ejercer para comprender las afinidades y diferencias que existen entre la ética rural y primitiva del personaje Martín Fierro y el pensamiento moral y político del autor José Hernández.

En cualquier caso, el lector que presencia la discusión referida a la responsabilidad que tiene el hombre de letras respecto de los asuntos del poder efectivo dispone de una serie de indicios, generosamente sugeridos por Tomás Moro, para enriquecer la perspectiva de la cuestión planteada. De un lado, es bastante claro que Moro coincide con su Rafael en cuanto a la evaluación crítica de varios aspectos significativos del orden europeo. Esto se ve, primeramente, en el hecho de haber sido él quien publicó un texto que incluye el diseño de una forma social y política de fantasía, cuyos fundamentos filosóficos apoyan las críticas del portugués al sistema inglés de

maquiaveliano, que prescribe al príncipe tener el carácter y la sabiduría suficientes como para poder enfrentarse exitosamente con aquellos avatares de la fortuna que escapan al control de su voluntad. La diferencia significativa en este punto consiste en que mientras *El príncipe*, en lo formal, al menos, parece aconsejar al gobernante, la *Utopía*, en cambio, discute la problemática posición del hombre de letras *respecto del* gobernante. Para una lectura que tiende a identificar a Moro-autor con las denuncias radicales de Rafael, véase Fleisher (1973: 172) Una interpretación, en cambio, que lee en la cuestión del consejero del rey una cierta intención de *apuntalar* el poder establecido, al tiempo que se intenta una revitalización espiritual retornando a los principios de un cristianismo primitivo, puede verse en Davis (1970: 35).

³ Las cuatro primeras ediciones de *Utopía* son las únicas que, según la investigación filológica predominante, han recibido el visto bueno del autor. A saber: Lovaina 1516, París 1517, y Basilea, marzo y noviembre de 1518.

administración de justicia, al descalabro social y económico generado por la práctica de los cercamientos —indicio del advenimiento de un cambio en el modo de producción— y a la dinámica internacional del *power politics*. Y esta visión crítica se corrobora con el entusiasmo de sus amigos, quienes, insistimos, han sido invitados por la voluntad editorial a participar en el libro como recomendantes. Estos miembros del grupo erasmiano de humanistas tanto elogian el espíritu racional y austero de Utopía, por ser genuinamente respetuoso del impulso fraternal y solidario del cristianismo primitivo, cuanto expresan su admiración por la persona de Rafael, así como su agradecimiento hacia Moro, quien les ha hecho la gracia de presentárselos. En este sentido, no es menor la relevancia de la deliberada buena impresión que causa en el lector la personalidad del cardenal Morton. Este hombre, que en la vida real había recibido al joven Tomás Moro como *protégé* durante varios años, aparece en el relato como una persona capaz de conciliar las exigencias de un puesto de altísimo funcionario del reino de Inglaterra con la apertura mental suficiente para organizar en su propia casa reuniones de discusión acerca de las cuestiones fundamentales de la vida en común⁴. Es, recordemos, en casa de Morton donde Rafael desarrolló su enconado ataque al sistema que condena a muchas personas a la pobreza más abyecta y luego las castiga de manera desproporcionada, aplicando la pena de muerte a quienes hurtan para calmar el hambre. En otras palabras, hay mucho interés en el texto por despertar la simpatía reflexiva del lector hacia los principios morales que dejan en evidencia, por contraste, las deficiencias del orden europeo.

Pero, del otro lado, también hay muchos indicios de un desacuerdo profundo entre el autor y Rafael. Además del ya mencionado rechazo a la filosofía escolástica, hay que señalar la circunstancia obvia de que, hacia el final del Libro II, después de haber transcripto con toda la fidelidad que le permite su memoria el relato del filósofo navegante acerca de la constitución de la sociedad utopiense, Tomás le confía al lector algunas inquietudes, *que no comparte con Rafael*. En cuanto a la factibilidad, dice, no cree que esa forma de sociabilidad tan apreciada por Rafael pueda llegar a tener vigencia alguna vez en el mundo conocido. Y en cuanto a su, digamos, deseabilidad, tampoco está de acuerdo con que sea tan conveniente elimi-

⁴ La figura de Morton ilustra, a nuestro entender, la firmeza con la que Moro discutirá el maximalismo de su personaje Rafael. John Morton, en efecto, en cuya casa se discurría con libertad acerca de las cuestiones más dilemáticas del ejercicio del poder, era, al mismo tiempo, funcionario de máxima jerarquía en la corte de su rey Enrique VII, arzobispo de Canterbury y luego Lord Canciller. Este último título, recordemos, habría de ser adjudicado años más tarde al propio Moro por Enrique VIII.

nar —tal cual la práctica en Utopía— la propiedad privada y los signos externos de boato y majestad que suelen diferenciar a los magistrados de los gobernados. Moro intuye que el hombre común necesita tanto un estímulo egoísta que lo impulse a trabajar esforzadamente, cuanto una referencia visible y contundente que lo incline a someter su voluntad privada ante la dignidad de un superior. Por valernos de una expresión rousseauiana, Moro parece decir que el régimen utopiense no toma a los hombres tal cual éstos son, y entonces, mal puede estar proponiendo un sistema de leyes tal cual éstas pueden llegar a ser⁵.

Junto con estas diferencias expresas también aparecen varios signos implícitos de distancia, y aun de frontal oposición, entre las posturas respectivamente encarnadas por Rafael y por Tomás. Cuando Rafael argumentó acerca de su negativa a integrar un Concejo Real en alguna nación importante de Europa, había aducido, entre otras razones, que el clima del intercambio discursivo en esos ámbitos era sumamente reacio a considerar con seriedad y sin prejuicios cualquier propuesta novedosa. Las razones de tal grado de cerrazón intelectual eran dos: por un lado, era muy probable que lo que propusiera un filósofo, que, por naturaleza, ama más la justicia que el dominio y más el bien común que el interés particular, fuera directamente contrario a los motivos por los cuales el rey y sus consejeros querían ejercer el gobierno. Los poderosos del mundo conocido, parece decir Rafael, obedecen estrictamente al patrón delineado por el Trasímaco del Libro I de *La república*: hacen pasar maliciosamente por justicia para todos lo que, en verdad, no es otra cosa que la conveniencia del más fuerte. Y, por el otro lado, cada integrante del Concejo tendría el impulso elemental de exagerar los aspectos débiles de la idea sometida a consideración y de callar, o aún, tergiversar sus fortalezas, porque sabría que cada punto de estima ganado por un colega redundaría en otro tanto de menoscabo para la propia posición. Ahora bien, Moro les confía a sus lectores que, cuando Rafael terminó su relato, él guardaba muchos reparos respecto de la supuesta condición óptima del sistema utopiense, pero que los calló, y no tanto porque sintiera que

⁵ Kevin Corrigan propone que, salvando las diferencias de contexto y, obviamente, el hecho de que el texto de Moro es una cierta reformulación en clave cristiana del de Platón, *Utopía y La república* comparten, como propósito sustantivo, este juego de oposiciones: ambos, a la vez que critican fuertemente la deformación respecto de la verdadera naturaleza del *eidos* de *polis* que presentan las ciudades sublunares efectivamente existentes, también objetan la creencia en la posibilidad de la existencia —siquiera como proyecto puramente discursivo— de una sociedad política óptima. De ahí provienen, según Carrigan (1990: 35), las numerosas y obvias tensiones y contradicciones con las que Moro ha cargado a la sociedad ficticia de la isla (el autor agradece esta referencia, así como muchas otras observaciones, al árbitro de la presente publicación).

su amigo estaría cansado después de tanta conversación, sino más bien porque temía que el portugués pensara de él lo mismo que de aquellos que, por pura vanidad, cortedad de miras y espíritu polémico, se ponen a refutar toda idea novedosa no propia antes de considerar serenamente sus méritos. En la carta que Moro envía a Pedro Giles y que en el libro funge como prefacio, el autor ya había manifestado el mismo tipo de fastidio con lo que preveía que sería la actitud de su público lector: objetan, se burlan, leen a las apuradas, malentienden, son como bárbaros, en fin, que rechazan todo lo que no esté dicho en lenguaje y con pobreza de contenidos propia de bárbaros. En otras palabras, que Moro confía a sus lectores cuidadosos que cree que Rafael no será capaz de distinguir entre un interlocutor inteligente y leal como su anfitrión y una persona del común, atrapada en su red de prejuicios, vanidades y apego a las sombras de la caverna. Es decir, Moro está acusando a su personaje Rafael, sin decírselo, de apenas *parecer* y *creerse* un filósofo. Tal vez lo haga de buena fe y convencido de la superioridad absoluta de sus ideas, pero a ojos de Moro, Rafael, al igual que los miembros más conspicuos del orden europeo que desprecia, reniega, con una actitud dogmática y, por tanto, soberbia, del diálogo genuino y humilde entre pares.

También podría decirse que Rafael se presenta a sí mismo como si fuera el apóstol de una Jerusalén pagana, pero esto, para Moro y sus amigos humanistas, no es aceptable. En primer lugar, porque ellos son cristianos, y no pueden admitir que en la tierra se haya realizado una sociedad perfectamente feliz, que, además, no se advierte decisivamente beneficiada con las dos noticias fundamentales que la revelación ha confiado a la fe, a saber: que el hombre es espiritualmente mortal y pecador, y que no podrá redimir su alma sin la gracia de la ayuda providencial. Sin las correlativas certezas de la pecaminosidad radical y del ciclo de pasión, crucifixión y resurrección redentora, la vida en la tierra no puede ser más que miserable. Vistos desde la postura teológica, los utopienses *se creen* perfectamente felices, pero ignoran lo más fundante de la indigente condición humana. Incurren, se diría, en la soberbia idolatría de la razón⁶.

⁶ Rafael relata en el Libro II que los utopienses recibieron con sereno beneplácito los contenidos de la religión cristiana, pero no cambiaron por ello nada de su ordenamiento institucional. De un lado, el relato de Hitlodeo dice que, para la filosofía utopiana, la razón de los hombres, por sí misma y sin la ayuda de los principios de una religión revelada por los cielos, es insuficiente para alcanzar a comprender de manera completa la verdadera naturaleza de la virtud moral y de la felicidad. El sentimiento religioso ocupa un lugar sumamente importante en la organización de la vida afectiva de los utopianos, hasta el punto de que ellos piensan que una persona que no cree en un Dios omnipotente y bondadoso ni en la eternidad del alma, que será premiada o castigada según los méritos de su existencia terrenal, no es digna de confianza, porque no percibe la superior delicadeza del espíritu frente a la

En segundo lugar, y en forma correlativa con lo anterior, se advierten serias inconsistencias morales tanto en la persona del anunciante cuanto en los contenidos de lo anunciado. Ni Rafael ni Utopía pasan la prueba de la calidad óptima cuando se los mira con ojos humanistas. Hay que empezar notando que el supuesto anunciante del nuevo mundo es una persona desconcertante. Por una parte, al descalificar de manera tan terminante la forma de vida europea, Rafael está demostrando ingratitud hacia la educación intelectual y moral que cultivó su mente y le permitió, entre otras cosas, entender, apreciar y transmitir, con simpatía evidente, los principios y los detalles de lo que él presenta como la república óptima⁷. Y por la otra, para decirlo de una vez, Rafael ha desertado. Ya vimos que, para justificar su negativa a integrar el gabinete de un rey, argumenta que callar las verdades morales, o esperar el momento oportuno para ir diciéndolas poco a poco, como sugiere la *philosophia civilior* de Moro, es contrariar el mandato de Jesús, quien había ordenado subirse a los tejados y gritar desde allí lo que Él antes había susurrado a sus discípulos (Utopía: 100)⁸. Pero sucede que el (¿ex?) portugués, cuidando su seguridad personal y su salud psíquica⁹, teme que asumir la misión de difundir el ideario utopiano lo exponga al martirio,

inferior bestialidad de la mera existencia corporal. Pero, del otro, Rafael no menciona que ellos se precien de haber recibido algún tipo de revelación providencial, como podría ser un texto, una aparición milagrosa o una inspiración sobrenatural. El teísmo racional de los utopianos carece de dogmas, y ellos llegan a conjeturar que tal vez Dios pueda preferir que entre los pueblos del mundo haya una variedad irreductible de religiones. A los efectos, la revelación bíblica que da cuenta de las gestas de Noé, Abraham, Moisés y del propio Jesús, incluyendo el dato radical de la Cruz, les resulta absolutamente superflua. Para una lectura parcialmente divergente de la nuestra, que considera que los utopianos, por el hecho de no haber sido creados, no están afectados por la pecaminosidad radical de los hijos de Adán, y, en particular, por esa “serpiente del infierno” que es la soberbia, véase Brann (1972: 14). La lectura de Davis, por su parte, tiende a ver a los utopienses como hombres caídos, que, sin embargo, han sido bendecidos por el milagro —no explicitado como tal en el texto— de una legislación óptima (Davis, 1985: 65).

⁷ Leo Strauss, en una observación que propicia nuestro desarrollo, sostiene que, en el comienzo de *Las leyes* de Platón, el Ateniense sale en defensa de la costumbre de sus conciudadanos de celebrar banquetes y de tomar vino para anteponer su condición de patriota a la de filósofo, y así, al dejar sentada su lealtad, acreditarse como interlocutor válido ante el cretense y el espartano en un tema tan delicado como el de la crítica y la eventual modificación de la constitución de una *polis* (Strauss, 1988b: 31). Es verdad que, según la conocida expresión straussiana, en cuanto a la cuestión de la vida recta “el patriotismo no es suficiente”, pero el caso parece indicar que el compromiso efectivo con la vida en común sí es una condición necesaria para una reflexión profunda, madura y *creíble*.

⁸ El pasaje bíblico aludido, sin duda, es Mateo 10: 27, donde Jesús instruye a sus doce apóstoles y les ordena: “Lo que os digo de noche, decidlo a la luz del día, y lo que os digo al oído, predicadlo desde los tejados”.

⁹ Hitlodeo alega que si intenta curar a los locos, lo único que conseguirá es convertirse él mismo en un lunático (Utopía: 100).

y actúa en sentido exactamente contrario del que indicaría el principio que invoca. Hay algo esencialmente *público* en la actuación del apóstol pero notoriamente ausente en el plan de vida de Hitlodeo, quien no quiere ser como oveja entre los lobos (Mateo 10: 16). Él no enfrenta en el gabinete a los que se sirven de la injusticia, pero tampoco en la plaza a los que la sufren; apenas se limita a impostar el papel airado del censor; mientras disfruta de una mesa bien servida y de un simposio amigable, en la casa de Morton o en el jardín que Moro alquiló en Amberes. La luminosa santidad del orden utopiense no resulta motivación suficiente para que Rafael se arriesgue a correr la suerte de Sócrates o de los primeros seguidores de Jesús.

En cuanto a la supuesta condición de Utopía de ser la realización óptima y sin fisuras de la idea filosófica de *res publica*, el autor Moro nos invita implícitamente a reparar en el hecho de que, para poder mantener la subsistencia soberana de su comunidad política, los utopienses desconocen en la práctica los principios proclamados tanto por su heraldo europeo cuanto por ellos mismos. En sus encendidas críticas al sistema inglés de administración de justicia, que incluía la pena de muerte, Rafael había argumentado que transgredir, en nombre del bien común, el mandamiento bíblico que indica que “No matarás” equivale a invertir el orden natural de las jerarquías, porque sanciona la prevalencia de una ley humana sobre una expresa y celeberrima ley divina. Pues bien, en el Libro II Rafael detalla, sin la mínima observación crítica de su parte, cómo los utopianos incluyen la práctica de matar seres humanos como una parte importante de su sistema penal y de su política exterior. A pesar de que, como acabamos de ver, muchos de ellos han aceptado de buen grado convertirse a la fe cristiana porque la consideraban estrechamente afín a sus principios, y a pesar también de que consideran que la naturaleza ha establecido entre los hombres lazos de hermandad, en la isla hay algunos delitos que se castigan con la pena capital¹⁰, se realizan periódicamente ejercicios de adiestramiento militar con fines tanto defensivos como pedagógicos, se establecen causales legítimas para la declaración de guerra y se recurre habitualmente al servicio de mercenarios. Es cierto que Rafael se ocupa de indicar una y otra vez que el homicidio y la guerra son prácticas que los utopianos consideran innobles. Pero frente a esa pretensión retórica, su relato muestra que, para cuidar la paz interior, la defensa común y los intereses de sus potencias amigas, la república de Utopía hace exactamente lo que Hitlodeo, para justificar su prescindencia polí-

¹⁰ Utopía castiga con la pena capital, por ejemplo, la reincidencia en la transgresión del vínculo conyugal monogámico, o la resistencia a cumplir con los trabajos forzados que imponga un magistrado como condena por algún delito grave (Utopía: 190).

tica, dice que Yahvé y Jesús han prohibido. Igual que cualquier Leviatán europeo, Utopía, llegado el caso, manda a sus súbditos a matar y a morir, subordinando la voluntad divina a la conveniencia humana.

No menos importante que la trasgresión de (lo que la ética de la convicción de Rafael toma como las) leyes divinas es, en esta línea, la desviación de la sociedad utopiense respecto de los principios racionales que rigen su propia constitución. En más de una ocasión, el relato de Hitlodeo explica que el orden social de Utopía resulta de la implementación política y económica de una idea moral. Para evitar la escasez y la miseria estructurales que acompañan a un orden fundado en las motivaciones de la soberbia y de la ambición sin límites, el sistema jurídico de la isla, por contraposición con el mundo europeo, ha eliminado el dinero y la propiedad privada¹¹. Pero la anulación de las prácticas e instituciones asociadas a una economía interna de mercado no impide que la república de Utopía mantenga relaciones comerciales fluidas con el mundo exterior, el cual, además de proveer a sus ciudades con el hierro y algunos otros minerales que su suelo no puede ofrecerles, les permite convertir sus excedentes de producción agrícola en reservas en metálico. Cuando la ocasión así lo requiere, las autoridades políticas utilizan estas reservas de oro y plata estratégicamente, ya sea para intervenir sobre el precio internacional de algún producto o para pagar, como vimos, tropas mercenarias (Utopía: 148). Rafael se ufana de que los ciudadanos de Utopía están mucho menos expuestos que los de Inglaterra, o los de Francia, a una cantidad indeterminada, aunque obviamente significativa, de horas anuales de servicio militar, lo cual propicia, a su vez, una serie de consecuencias favorables para la calidad de vida en la isla: se reduce la cantidad de muertes violentas y de mutilaciones y, en general, el contacto directo con situaciones violentas; se evita la pérdida de una importante cantidad de fuerza de trabajo y se ganan, por lo mismo, muchas horas de *otium*, etc. Pero esta ventaja comparativa en el bienestar de la población utopiana respecto de otras sociedades se consigue gracias al hecho de que en el mercado internacional existe un sistema basado, precisamente, en dispositivos de producción, apropiación, acumulación e intercambio que la ideología insular rechaza como vana y absurda. En una medida considerable, la *autarcheia* de Utopía y el bienestar de sus habitantes dependen de la existencia de un mercado externo que ofrece un precio dinerario por sus productos, lo cual sería imposible sin el concurso del estigmatizado dinero.

¹¹ “En Utopía, toda codicia por el dinero se ha eliminado junto con el uso del dinero mismo. ¡Qué cantidad de problemas se han ahorrado con ello! ¡Qué mata de delitos han arrancado así de raíz!” (Utopía: 240).

Se podría argumentar, en defensa de Utopía, que allí, a diferencia, de lo que ocurre en el resto de las naciones conocidas, la actividad productiva y económica en general no está motivada por el afán egoísta de lucro, dominio y prestigio vano, y que los utopianos no son responsables de la inmoralidad del resto del mundo. Ellos se limitan, apenas, a jugar —eso sí, de una manera sumamente redituable— un juego que no han inventado. Pero aquí, igual que en el caso del homicidio legalizado, se plantea una cuestión de doble estándar. O bien el sistema mercantil, en el cual trabajo, bienes y servicios se intercambian por dinero, es una manera aceptable de posicionarse en el ámbito internacional, o bien, por el contrario, es la raíz de todos los males y, por tanto, resulta moralmente impracticable. El análisis de Rafael deja ver con claridad que, con el fin —supuestamente— loable de sostener una forma de vida santa y confortable en el interior de sus fronteras, lo utopianos recurren a un medio al que consideran perverso, pero que, sin embargo, les permite, como a cualquier potentado europeo, acumular como ahorro en metálico el equivalente de muchas horas de trabajo de muchos hombres dedicados a la producción de bienes perecederos¹².

Utopía, venimos diciendo, provoca la impresión general de un mensaje luminoso en proceso de necesaria expansión. Esta impresión se reafirma cuando se atiende al entusiasmo venerante que exhiben los documentos de recomendación. Se podría pensar, inclusive, en una cierta correlación entre la estructura narrativa, de un lado, y un programa pedagógico-político tendiente a humanizar las formas europeas de ejercicio del poder, del otro. En esta perspectiva de lectura, las responsabilidades de una *vita activa* que, como acabamos de ver, declina Rafael en la ficción, estarían siendo asumidas *in re* por el círculo de humanistas cristianos en su calidad de funcionarios públicos, eclesiásticos, consejeros, educadores o editores de un libro que, según los parámetros de la época, habría de alcanzar en pocos años una difusión significativa. Convencidos acerca del valor de la crítica y de la propuesta contenida en el discurso utopista, ellos asumirían la responsabilidad de permanecer a bordo de la nave de la república para ver si, aquí y allá, pueden ir ayudando a introducir algunas semillas de cambio moral en sus respectivas áreas de influencia.

Ahora bien, es claro que esta situación, en la que un mensaje luminoso y verdadero se difunde por intermedio de un grupo de personas virtuosas

¹² La lógica según la cual los utopianos aprovechan el fruto de tareas y prácticas que, por considerarlas perversas, encargan a otros pueblos se verifica también en el orden local de las ciudades. En Utopía se dispone que la labor de los matarifes la realicen los esclavos, para evitar que las delicadas naturalezas de los ciudadanos corran el riesgo de verse seducidas por el placer de hacer correr la sangre de un ser viviente (Utopía: 138).

parece confirmar, en una primera impresión, la opinión rafaélina de que Europa es un paisaje indigente, tanto en lo material cuanto en lo espiritual. Pero vista más en profundidad, también la atenúa, y hasta la confronta, si se repara en el mensaje que transmite la *praxis* efectiva de Moro y sus amigos erasmianos. El libro que nos ocupa abunda en observaciones francamente elogiosas referidas a personas y a costumbres del mundo europeo contemporáneo. Para empezar con lo obvio, los recomendantes que Moro pidió a Erasmo debían estar bien conceptuados por el público ilustrado. En las cartas que acompañan al libro, estos humanistas nunca dejan de dirigirse calurosas alabanzas recíprocas. Así como el texto descuenta que el lector sabe que Hitlodeo es un personaje ficticio, también parece dar por sentado que es bastante conocida la inserción social e incluso el rango de los recomendantes¹³.

El propio Moro, destinatario natural de los elogios, aparece retratado en ellos como una personalidad eminente, pero no antagónica ni marginal respecto del ambiente en el que actúa. Erasmo, por ejemplo, en su carta a Froben, a la vez que recomienda a su amigo, también desliza su aprecio por el enriquecimiento que el suelo de Italia podría haber aportado al espíritu naturalmente dotado de Moro y por la responsabilidad con la que aquél sirve a sus obligaciones maritales, familiares y profesionales (Utopía: 2). Geldenhauer y Schrijver, autores de los dos poemas en latín que cierran las primeras ediciones de *Utopía*, se refieren a Moro, respectivamente, como “gloria primera de su Londres” y como “honor de la nobleza de Londres” (Utopía: 30). El título mismo del libro, en fin, ya anticipa que los calificativos favorables y edificantes serán repartidos hacia *ambos* lados de la polaridad Europa-Utopía, y no serán exclusividad de la isla ideal:

Del estado óptimo de una república y de la nueva isla de Utopía. Librito verdaderamente áureo, no menos saludable que festivo, por el muy célebre y elocuente Tomás Moro, ciudadano y *Vice-sheriff* de la ilustre ciudad de Londres (Utopía: 1).

¹³ En el momento de la publicación de *Utopía*, Erasmo era un autor muy reconocido y en 1515 había sido designado consejero del archiduque Carlos, futuro Carlos V; Budé era uno de los humanistas más relevantes de Francia, y secretario de Luis XII; Tomás Linacre era, además de cultor de los *studia humanitatis* en Oxford, médico de la Corte y contribuyó a la fundación, en 1517, del *Royal College of Physicians*; Busleyden, alto dignatario y diplomático de la Iglesia, fue cofundador, a su vez, del Colegio de las Tres Lenguas, en Lovaina. Para un estudio relativo al prestigio y apoyatura doctrinal, en términos de humanismo cristiano, que los recomendantes podrían estar prestando al libro de Moro, véase Mac Cutcheon (1997: 183-195).

De un lado, vemos, se insinúa que lo óptimo queda “allá”, en una isla que “acá” es desconocida. Pero, del otro, y entendemos que con implícita y mayor firmeza, también se da a entender que en esta parte del mundo hay ciudadanos notables y capaces de escribir libros amenos y brillantes, que los editores europeos confían en una comunidad potencial de lectores que sabrá apreciar la novedad en la medida de su real valía y que podrá beneficiarse con sus efectos saludables, y que las autoridades de una de las principales ciudades del orbe han designado en un cargo importante a alguien que cultiva seriamente los dones del espíritu.

Moro y los humanistas recomendantes, vemos, se distancian del maximalismo utopiense de una forma, digamos, performativa, emulando el ejemplo sereno y amplio a la vez del cardenal Morton. Consideran con entusiasmo un corpus novedoso de ideas, y todavía dan muestras de pudor al acusar recibo de la interpelación a la propia forma de vida ejercida por un modelo más justo y solidario. Pero no se advierte en ellos una intención efectiva de cambiar drásticamente los fundamentos prácticos de su existencia. Si los utopienses, convencidos de la absoluta superioridad del régimen de su *res publica*, no cambiaron sustantivamente después de recibir la luz del Evangelio, los representantes de la vanguardia humanista —ya evangelizados— tampoco se dejan convencer por la autoproclamada santidad de aquel orden. El mensaje es claro: las mismas razones que impiden creer que Utopía es Jerusalén, son las que inhiben el desprecio absoluto por Londres, que tampoco es Sodoma¹⁴.

II. Strauss y lo utópico

Uno de los pocos lugares de su vasta producción en el que Leo Strauss define la utopía es “Sobre La república de Platón”, el cual, junto con otros dos escritos, compone su *La ciudad y el hombre*. La caracteriza allí como una creencia según la cual todo mal es producto voluntario de una falta humana y que, por tanto, podría llegar a cesar para siempre, ya que el hombre es infinitamente responsable. La creencia en la utopía de la ciudad perfectamente justa, agrega Strauss, es una ficción que Sócrates sostiene deliberada-

¹⁴ La ciudad de Sodoma ilustra en la Biblia el caso de una sociedad de un nivel de perversión irrecuperable. Abrahám había pedido a su Dios que no volcara su ira sobre sus habitantes si se daba el caso de que entre ellos se pudieran contar al menos diez varones justos. Este no fue el caso, y Yahvé, en consecuencia, decidió arrasar con ella, salvando solamente a Lot, sobrino de Abrahám, y a su familia (Génesis, 18 y 19).

mente para propiciar en sus interlocutores la emoción de la noble indignación, indispensable como estado del alma que se dispone a desafiar las pautas establecidas de lo que sea una autoridad justa (Strauss, 2006: 186-187). Pero si se ha de hacer una lectura filosófica del texto platónico, advierte Strauss, es necesario distinguir entre un recurso retórico, que facilita el acercamiento de las almas jóvenes no entrenadas al tratamiento profundo de las cuestiones fundamentales, de un lado, y los contenidos sustantivos de la tesis que se está proponiendo, del otro. Y el caso es, para Strauss, que la tesis de *La república* es, precisamente, *opuesta* a la, propedéuticamente indispensable, emoción utópica. En verdad, la postura última de Platón acerca de lo político se genera a partir de la interacción dialéctica de dos perspectivas, las que, a su vez, surgen como alternativas de una primera afirmación propia de un sentido común decente, pero no demasiado reflexivo, representada por Polemarco en el Libro I. *La república* que lee Strauss es, al mismo tiempo, “la más espléndida cura jamás concebida” para toda forma de ambición política (Strauss, 2006: 100), y “el análisis más amplio y más profundo de todos los tiempos del idealismo político” (Strauss, 2006: 184). Veamos un esquema de la dinámica dialéctica que lee Strauss.

Polemarco, el hijo de Céfalo, anfitrión de la reunión de discusión más célebre de la historia de Occidente, propone, según Strauss, que la justicia es una especie de comunismo no universal: en una ciudad bien ordenada se busca el bien de los amigos y el bien común, prima una serena indiferencia para con quienes no son amigos y se permite y hasta se estimula el daño a los enemigos, los que, por definición, están fuera de la *polis* (Strauss, 2006: 111). Pero unas primeras observaciones deconstructivas, muy propias de Sócrates, hacen ver que no puede ser del todo bueno —es decir, justo— el hecho de buscar deliberadamente el daño de nadie. La aparición furiosa de Trasímaco, en la lectura de Strauss, hace de la postura de Polemarco, decente pero poco elaborada, una primera cabecera de puente. Hay algo implícitamente razonable en la intervención del sofista porque toda ciudad, aun la más justa, tiene enemigos, y en las guerras, inevitables en el mundo real, se comete daño contra enemigos y aun contra terceros no involucrados. La primera observación crítica de Sócrates, que sanciona como injusta y moralmente mala la asimilación de la concepción de lo político a un maquillado arte de la guerra, equivale a condenar a toda república en general, aun a las más justas, por el solo hecho de que éstas persistan en el muy comprensible propósito de asegurar su existencia sensible y sublunar. Pero Trasímaco no se conforma con este triunfo parcial, extrema su postura, que hasta ahí venía siendo plausible, y termina por volverla (Platón termina por evidenciarla como) insostenible. La tesis del sofista, según Strauss, es “la tesis de la ciudad”, también la del positivismo legal, y, finalmente, “la tesis que se destru-

ye a sí misma”. El algoritmo straussiano se desarrolla así: Trasímaco parte de una afirmación aparentemente inocente, que dice que la justicia consiste en obedecer al gobernante y a sus leyes; esta es la tesis de la ciudad, porque ningún orden puede tolerar que se discuta intensamente su derecho a establecer lo que corresponde a cada quien. Pero si lo justo es “apenas” lo legal, la fuente de justicia se remite a la voluntad del legislador; y esto sucede así aun cuando se acepte una referencia última a un orden de legalidad natural, porque también la ley natural tiene que ser humana y cotidianamente interpretada. Ahora bien, la voluntad del legislador se identifica, de hecho, con la estabilidad del régimen y con el bien de los gobernantes. Todo régimen —tiránico, aristocrático o democrático, lo mismo da— busca, primeramente, el bien de los grupos de poder que lo determinan y sólo, si la relación de fuerzas lo recomienda, procura en segunda y condicionada instancia el bien de los gobernados. Esto equivale a reemplazar la justicia por la prudencia como fundamento de la sociedad, y la prudencia, acota Strauss, sólo se ejerce en primera persona del singular. Se ve así que, al desarrollar sus implicancias con plenitud, la tesis de la ciudad desemboca en una tiranía. La aspiración óptima, en la *forma mentis* de esta perspectiva, consiste en llegar a ser tirano, para imponer la propia voluntad sobre la de todos, sin obedecer ni tolerar la de nadie. La aspiración subóptima consiste en mandar u obedecer sólo después de haber hecho, en cada ocasión, un cuidadoso cálculo de costos y beneficios egoístas. Y, finalmente, la situación más frecuente y difundida es la de quienes obedecen porque —por simpleza de mente— creen o —por debilidad de carácter— prefieren creer en las mentiras innobles de personas que, en verdad, son muy poco confiables. La exposición de las deficiencias insalvables de la tesis trasimaquiiana constituye, a ojos de Strauss, la refutación platónica —la “cura”— de la ambición política cuando ésta se presenta como respuesta a la pregunta fundamental por la buena vida (Strauss, 2006: 113-115)¹⁵.

¹⁵ En su estudio sobre el pensamiento de Strauss, Thomas Pangle advierte que es un severo error de apreciación interpretar, como lo hacen algunas corrientes ultramodernas, que Strauss estaría proponiendo una especie síntesis entre idealismo platónico y voluntarismo nietzscheano, para apoyar la acción de un intelectual de élite que se asocie con grupos dominantes conservadores y ejerza un “poder detrás del trono”. Dado que, según Strauss, la filosofía de Platón es una advertencia *en contra* de la colaboración estrecha entre el filósofo y el político y, más en general, en contra de la ambición política como programa de buena vida, mal puede adjudicarse al profesor de Chicago la intención de fundamentar con sus interpretaciones una intervención que propicie la realización, por vía del dominio ideológico, del reinado de los filósofos (Pangle, 2006: 46). En la misma dirección de la lectura de Pangle, viendo en la interpretación straussiana de Platón una firme oposición a toda forma de despotismo ideológico, véase Smith (2006: 87-107). Para una lectura en contrario, que ve en Strauss a un decisionista que ejerce la filosofía como un modo eminente de actualizar la voluntad de poder, véase Lampert (1996).

La antítesis que ofrece *La república* para el positivismo legal es la entrega al bien común. Y dicha entrega, que supera en nobleza e intensidad a la mera disposición prudencial, solo tiene sentido si, por encima del establecimiento de una ley, que siempre termina siendo algo abstracto que no hace genuina justicia a cada situación concreta, prima el criterio de un hombre sabio, que es quien puede determinar lo que en cada caso es necesario por naturaleza. Pero el Platón de Strauss sugiere entre líneas que también este escenario es de realización imposible. La planificación de una ciudad perfectamente buena supone la coincidencia del poder y de la sabiduría en la persona única del rey filósofo. Pero, por naturaleza, el filósofo desprecia el ejercicio del gobierno porque considera que lo único necesario para su vida óptima es el amor ineludible por el conocimiento. El filósofo tiene en poco los asuntos meramente humanos y su práctica de la justicia se limita a abstenerse de causar daño a sus conciudadanos; nunca entraría voluntariamente en competencia con quienes se afanan en conseguir aquello que, en sí mismo, le parece muy bajo. La ciudad vive en las sombras de la caverna, que incluyen la ilusión de las bondades de lo que se consigue al triunfar en la puja política y excluyen toda posibilidad de consagrarse sin peligro de muerte al cultivo del conocimiento de lo eterno. Los habitantes de la caverna viven bajo la luz engañosa de opiniones inventadas, convencionales o sancionadas por decreto prepotente. Fundamentan lo más íntimo y elevado de su ser en la *doxa*, que es la aceptación tranquilizadora del no saber. Y como aun la mejor de las ciudades efectivamente existentes se funda, en última instancia, en un cuerpo de mentiras nobles y de opiniones inciertas, resulta que también los mejores ciudadanos de las mejores ciudades tienen el deber cívico de oponer su amor patriótico y su lealtad al crecimiento político de la figura del filósofo, quien, por naturaleza, ama el ascenso erótico hacia el conocimiento más puro, en un movimiento que disuelve la aparente solidez de la opinión. La ciudad perfectamente buena, lee Strauss en Platón, es un imposible conceptual, porque la estructura esencial de toda ciudad actual, determinada a su vez por las radicales limitaciones de la gran mayoría de los hombres, impide el proceso por el que aquélla podría llegar a acaecer (Strauss, 2006: 180-4).

La refutación platónica del idealismo, sin embargo, no implica una cesura absoluta entre el filósofo y la ciudad. Es verdad que, de un lado, está la que sería una justicia “pura”, amable por sí misma, que es accesible sólo al filósofo, y que consiste en el desarrollo pleno y armónico de las partes superiores del alma, combinando razón, valor y templanza. Pero esta armonía superior es sólo placentera de una manera intrínseca y, vista desde la perspectiva de la totalidad, es imperfecta. Por eso, del otro lado, también existe

otra forma de justicia, inferior en cuanto a nobleza íntima pero amable por sus consecuencias, y más afín a la del ciudadano leal, y es la justicia que practica el sabio que se involucra, con prudencia, en los asuntos de la ciudad. Con estas dos formas de la justicia se corresponden dos maneras de conversar filosóficamente. Una es la que se da entre las pocas almas equipadas con inteligencia y carácter, y la otra es la que interactúa con los poderes y los hábitos efectivos de la ciudad. De este modo, el asunto último de *La república* ya no es, según Strauss, la indagación del mejor régimen posible, sino más bien de la naturaleza, ontológicamente carente, de lo político. Comprender que, por naturaleza, es imposible construir una ciudad que satisfaga plenamente las exigencias más elevadas del hombre es, paradójicamente, condición de posibilidad para una vida plenamente filosófica (Strauss, 2006: 200). En términos de nuestro interés, no se trata de sostener el idealismo sin compromiso efectivo de Rafael, y menos aún la ambición de poder sin frenos morales de los ministros de Enrique VIII (del Enrique que lee Rafael, obviamente), sino más bien de valorar en su rica complejidad la integridad prudente de (el Moro de) Moro, quien, precisamente por conocer sus respectivas fatales limitaciones, se aboca a la tarea de dialogar con cada uno de los mencionados.

Unas palabras, todavía, a modo de conclusión, para intentar corroborar la validez de una lectura en clave straussiana de *Utopía* que encuentre en el texto elementos platónicamente retardatarios de un ideario político revolucionario que pugna por la realización terrenal de la sociedad ideal con la sola intervención de la voluntad de los hombres. Recurrimos, para ello, a algunas notas de conjunto tomadas del Hobbes que Strauss lee y presenta como arquetipo de la modernidad política¹⁶. En el pensador de Malmesbury, veremos, Strauss encuentra inquietantes elementos distópicos, acerca de los cuales, creemos, ya estaba alertando la lúcida moderación de Tomás Moro.

El proceso de acelerada modernización del pensamiento político ha llevado a Occidente, según nuestro autor, hasta el borde de un abismo. La tarea filosófica contemporánea impone, en consecuencia, una revisión de los pasos que han ido enhebrando, en sucesión lógicamente necesaria, la crítica ilustrada de la tradición religiosa, la secularización cientificista de las doctrinas del derecho natural, el historicismo y el positivismo, hasta desembocar en un nihilismo aterrador, del que son expresiones eminentes la amenaza termonuclear, la democracia vulgarizada de masas y los totalitarismos

¹⁶ Para la influencia decisiva en la modernización de la filosofía política que Strauss atribuye a Hobbes, véase Strauss (1952b: 136 y ss.; 1953; 1988a; 1975: 81-98). Para un estudio detallado del interés de Strauss por Hobbes como manera eminente de recuperar el espíritu de la filosofía política de los antiguos, véase Hilb (2005).

del siglo XX¹⁷. El desmonte conservador de las consecuencias teóricas del ideal de progreso, el “retorno”¹⁸ que propone Strauss hacia la consideración desprejuiciada de las fuentes espirituales de la vitalidad de nuestra civilización, a las que se refiere con los nombres emblemáticos de “Atenas” y de “Jerusalén”, incluye como capítulo indispensable, el estudio de la filosofía política de Thomas Hobbes. “No se puede ignorar impunemente a Hobbes” dice Strauss. Con ello quiere significar dos facetas, una preocupante y otra valiosa. Por una parte, el inglés es el primer filósofo que ha elaborado de manera sistemática y profunda el cambio de paradigma que impulsó Maquiavelo, pero, por la otra, todavía es posible encontrar en él un rasgo de vitalidad clásica, un “*esprit de finesse*”, que hace que estudiosos respetables vuelvan con renovada atención sobre sus textos, en procura de elementos que permitan apuntalar un orden político decente frente a las “calamidades del tiempo presente” (Leviatán, “Resumen y conclusión”, *in fine*).

Entre los aspectos perturbadores que Strauss advierte en la modernización del derecho natural cabe mencionar la relación de antecendencia conceptual que establece entre la teoría hobbesiana de la soberanía y la justificación, bajo la máscara de la utopía realista, de una sociedad tiránica de alcance mundial, el Estado universal y homogéneo, según lo definirá Kojève¹⁹. El algoritmo straussiano que atribuye al autor del *Leviatán* una alta responsabilidad en el empobrecimiento de la concepción iusnatural clásica, y en la consiguiente aceleración hacia una pésima mundialización, tiene la siguiente lógica: una de las principales críticas que Hobbes dirige al idealismo clásico sostiene que la ciencia política antigua carecía de un método apropiado y que no logró garantizar la “actualización de la sabiduría”. Interesados en la investigación contemplativa del orden político óptimo, los antiguos erraron al considerar que éste era parte inescindible de la naturaleza del cosmos y dieron lugar, con sus recurrentes fracasos, al crecimiento de un sentimiento escéptico respecto de la capacidad práctica de la investigación filosófica. Pero este escepticismo tenía efectos inmovilizantes, que se volvieron intole-

¹⁷ La crítica de la pendiente acelerada que lleva de la cientificación de la filosofía hacia los efectos más devastadores del nihilismo político es un motivo recurrente en toda la obra de Strauss. A modo de ilustración, puede verse la conferencia de 1941 en la New School for Social Research (Strauss, 1999: 354-378), los primeros párrafos del ya citado *Natural Right and History* (Strauss, 1953), “¿Qué es la educación liberal?” (Strauss, 2007); y, desde luego, el ensayo autobiográfico presentado por Strauss como “Preface to the English Translation” (Strauss, 1997a). Para un estudio acerca de la reformulación straussiana de la ciencia política como respuesta indispensable frente a la crisis contemporánea, véase Behnegar (2006).

¹⁸ Véase “Progress or Return?” y también “Jerusalem and Athens” en Strauss (1997b).

¹⁹ Para la discusión de Strauss con Kojève acerca de la conveniencia de una concepción política que acelere el advenimiento de la sociedad mundial, véase Strauss (1961: 200 y ss.).

rables frente a la nueva dinámica que adoptaron las formas epocales de la sociedad postradicional. Para superar la *impasse*, el pensamiento moderno recurre a un artilugio con forma de paradoja: la razón moderna, guiada por Hobbes, renuncia llanamente a conocer en profundidad todos aquellos aspectos del universo que rebasen la causalidad mecánica expresable en términos geométricos, y así, escépticamente autoinhibida para toda consideración *contemplativa* de orden teleológico intencional, convierte al hombre en soberano absoluto. Aceptando tácitamente que la naturaleza del mundo humano (y natural) es, en términos estrictos, ininteligible, el proyecto hobbesiano que lee Strauss atribuye dominio *práctico* absoluto a la facultad imaginativa, que se encuentra así legitimada para conocer y conquistar sin residuos todo cuanto libremente construye. La negación de aquella armonía entre el universo y la mente humana que buscaban los clásicos se convierte así en condición de posibilidad para el nuevo conocimiento científico, del cual se sigue, a su vez, la nueva ciencia política. La soberanía del hombre se apoya, paradójicamente decíamos, sobre la eliminación de la creencia en un soporte trascendente para la propia condición humana: absolutamente extranjero y huérfano en el universo, absolutamente enemistado con la naturaleza, el hombre de Hobbes se ve forzado a constituir, partiendo cartesianamente de sí mismo, una soberanía también absoluta. La “realización de la sabiduría”, como intento de superación del idealismo contemplativo (e impotente), se garantiza, de este modo, al precio de la incompreensión del sentido originario de la sabiduría genuina. De un lado, la modernidad renuncia a indagar seriamente en los misterios del universo, los cuales —a todas luces, según la perspectiva clásica que reivindica Strauss— no se agotan en las meras causalidades mecánicas. Correlativamente, del otro, la modernidad renuncia también a la indagación filosófica de un régimen político que promueva —o tolere, al menos— el desarrollo pleno de las virtudes más elevadas de los mejores hombres. Y esta renuncia apareja una severa falta de comprensión. Los clásicos, Platón y Aristóteles con eminencia, sabían que la ciudad ideal, en los hechos, era irrealizable; pero sabían también que pensarla y discutirla era la única vía adecuada para enfrentar la contundencia de la “tesis de la ciudad”, que no tiene cómo distinguir entre ley y justicia; el tratamiento filosófico de la ciudad ideal era la vía más directa hacia la comprensión de los límites de lo humano y, por tanto, de lo humano mismo. Los modernos, en cambio, combatieron la vocación de mirar hacia lo más alto, rebajaron deliberadamente las metas superiores y aumentaron la probabilidad de concretar un orden significativamente más bajo.

En este programa general, que empobrece deliberadamente la calidad de los proyectos ético-políticos con el objetivo de hacerlos más factibles, se

inscribe la reformulación hobbesiana del derecho natural como derecho individual, y ya no como virtud. El hecho moral fundamental deja de ser un compromiso con lo común y se convierte en un reclamo egoísta. En correlación con esto, se rebajan también las exigencias morales para con el ejercicio del poder soberano: el “epicureísmo político” —así lo llama Strauss— otorga al gobernante un derecho ilimitado que le permite prohibir la censura pública de sus acciones, por más que ésta provenga del más sabio y recto de los hombres. Dado que los fines no pueden ser mensurables, el soberano, con su sola voluntad, es fuente autárquica de toda autoridad moral, con lo cual la doctrina abandona la preocupación por las condiciones de la honorabilidad y se ocupa, prenietszsheanamente, de las diversas formas de realización de la voluntad de poder. “*Right is might*” es el lema que, para Strauss, mejor traduce la expresión hobbesiana de que *auctoritas, non veritas, facit legem*. Al mismo tiempo, la acción pedagógica estatal debe transformarse en propaganda iluminista para terminar con lo que se considera mero temor infundado a las fuerzas invisibles, y reconducir así la angustia de los súbditos hacia la figura protectora y obligante del soberano²⁰. Pero este último paso, advierte Strauss, tiene consecuencias no previstas. La experiencia muestra que el temor a la muerte violenta —etapa superior de la lealtad cívica originada en la soberbia disociante del estado de naturaleza hobbesiano— no es siempre el mayor de los temores. Si la soberanía absoluta requiere, como condición psicológica, la anulación del temor religioso a los poderes invisibles, se priva, junto con ello, de la base moral que constituye el principio de la defensa nacional, ya que no tiene argumentos de honor para persuadir al cobarde (es decir, al maximizador racional de intereses egoístas) de que debe ir a la guerra si la defensa de la patria lo necesita (Strauss, 1953: 197). La única manera de preservar el espíritu de la filosofía política de Hobbes, nota Strauss, consiste entonces en eliminar del horizonte toda posibilidad de guerra, estableciendo un único Estado mundial. Pero dicho Estado ya no podrá ser óptimo en términos de virtud, por más que se presente a sí mismo como la realización terrenal, efectiva y no meramente fantaseada, del Reino de los Cielos. La exigencia recíproca entre súbditos y gobernante ha dejado de ser moral y pasó a ser tecno-utilitaria y, además, los términos de un acuerdo realista entre todos los adultos del mundo sólo pueden contemplar contenidos mínimos, ajenos a las cualidades de nobleza y rectitud que valen para una comunidad cerrada. La sociedad mundial, lejos de ser gobernada por un sabio, resultará ser la consumación vulgar y

²⁰ Para abundar sobre la lectura straussiana de los elementos antirreligiosos de Hobbes, véase Strauss (2011).

tecnificada de una doctrina que se basó en la legitimación de las pasiones vanidosas y temerosas de la naturaleza humana, es decir, en sus notas menos elogiadas. Si el espíritu de la utopía es la convicción de que el mal puede ser totalmente arrancado de raíz con medios puramente humanos, el *Leviatán* es un programa utópico. Hobbes, según lo ve Strauss, es antecedente directo de la realización moderna (y perversa) del idealismo clásico: la sociedad mundial sin clases ni jerarquías que habría de imaginar y promover la lectura marxista de la filosofía hegeliana de la historia (Strauss, 1975: 95-7).

Esta visión crítica del pensamiento de Hobbes, concluimos entonces, aparece anticipada por la *Utopía* que el mismo Strauss nos induce a leer. El texto de Moro, de un lado, suscribe de buen grado la validez y la necesidad de someter a crítica la “tesis de la ciudad”. Y lo hace bajo la emoción indignada que propicia el mito de su *polis* ideal, la cual se apoya en el combate existencial contra la soberbia y contra la enemistad entre las naciones como motor de la historia. Es decir, Moro diseña una sociedad ideal que permite pensar la oposición a un modelo de soberanía como el hobbesiano (que lee Strauss), que aceptará como fundamento las tendencias más vulgares, violentas y antisociales de los hombres. Pero, del otro, Moro también tematiza las dificultades que enfrentará el proceso de ilustración (proceso en cuyo cumplimiento reposa buena parte del programa hobbesiano) para expandir significativamente la cantidad de adherentes voluntarios a una forma de vida basada en la comprensión práctico-filosófica. Esto último lo consigue Moro por dos vías concurrentes. Por una parte, se abstiene de mostrar (es decir, afirma tácitamente la imposibilidad de que se realice) el proceso pedagógico-político mediante el cual el fundador Utopo educó a los primeros habitantes de su república óptima. Por la otra, hace evidente mediante argumentos la incapacidad, casi bárbara, de los poderosos europeos para considerar los méritos de un discurso mínimamente contracultural. La verdadera vía indirecta, la *philosophia civilior*, en nuestra perspectiva, no es tanto la que el personaje Moro ejerce en el gabinete del monarca, sino la conversación entre líneas que el libro *Utopía* propone entablar con los probables jóvenes filósofos de las próximas generaciones (Strauss, 1952a: 36), aportando elementos que reafirman la tesis fundamental, que es la que sanciona la imposibilidad de la actualización, en términos políticos, de la verdadera sabiduría por medios enteramente humanos. Frente al Hobbes de Strauss, que quiso poner la técnica y la utilidad como centro emisor de soberanía universal, nuestro Moro aparece como un tardío Platón, que advierte sobre las pesadillas que pueden llegar a provocar los intentos de realizar con plenitud los sueños de una sociedad perfectamente racional.

Bibliografía

- Behnegar, Nasser (2009). "Strauss and Social Science", en Smith, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brann, Eva (1972). "An Exquisite Platform: Utopia", en *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, N° 1, otoño.
- Corrigan, Kevin (1990). "The Ideal in The Republic and Utopia", en *Moreana*, Vol. XXVII, N° 104, diciembre.
- Davis, J. C. (1970). "More, Morton, and the Politics of Accommodation", en *The Journal of British Studies*, Vol. 9, N° 2.
- Davis, J. C. (1985). *Utopía y la sociedad ideal*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Fleisher, Martin (1973). *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*, Ginebra, Droz.
- Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lampert, Laurence (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mac Cutcheon, Elizabeth (1997). "More's Utopia and its Parerga", en *Wiege des humanismus in der Reformation*, Frankfurt-Main, Peter Lang.
- Moro, Tomás (1965). *The Complete Works of Sir Thomas More*, Nuevo Haven, Surtz y Hexter-Yale University Press.
- Pangle, Thomas (2006). *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Rose, Stanley (2005). *Plato's Republic. A Study*, Nuevo Haven-Londres, Yale University Press.
- Smith, Steven (2006). *Reading Strauss*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1952a). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1952b). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1953). *Natural Right and History*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1961). *On Tyranny*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1975). "The Three Waves of Modernity", en Gildin, Hilail (ed.), *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis-Nueva York, Bobbs Merrill-Pegasus.
- Strauss, Leo (1988a). "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy", en *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

- Strauss, Leo (1988b). “What is Political Philosophy?”, en *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1997a). “Preface to the English Translation”, en *Spinoza’s Critique of Religion*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1997b). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Nueva York, Kenneth Hart Green-State University of New York Press.
- Strauss, Leo (1999). “German Nihilism”, en *Interpretation*, Vol. 26, N° 3, primavera.
- Strauss, Leo (2006). *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz.
- Strauss, Leo (2007). “¿Qué es la educación liberal?”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz.
- Strauss, Leo (2011). *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Palabras clave

utopismo – modernidad – pragmatismo – idealismo – conservadurismo

Key words

utopianism – modernity – pragmatism – idealism – conservatism

Abstract

Thomas More’s *Utopia* can be read as a critical reflection about the right relation between ideal models and concrete practices of government. The text may present hints of moderate skepticism, which, while confronting rude pragmatism, also attempts to prevent against the dangers of visionary maximalism. Reflective moderation and critic of modern secularism are two recurrent issues in the thought of Leo Strauss, both of which have inspired the present essay.