

El reto de Utopía: humanistas entre la Antigüedad y las Escrituras

Gonzalo Fontana Elboj
Universidad de Zaragoza
Benjamín Gomollón García
IES Albéniz, Badalona

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro (que en nuestra edad de hierro tanto se estima) se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.
(Cervantes, *Don Quijote*, I, 11, 114).

Si bien la aparición en 1516 de la *Utopía* de Tomás Moro suele ser considerada el hecho fundacional de lo que ha venido en llamarse género utópico,¹ ello no quiere decir que no exista, ya desde la Antigüedad, un amplio acervo de manifestaciones discursivas previas que en su significado último responden a la misma necesidad, más o menos consciente. En efecto, en las más primitivas expresiones de cuanto acabará por considerarse finalmente literatura, se puede rastrear un motivo recurrente consistente en la descripción de un mundo en el que se proyectan depurados los anhelos de perfección armónica del hombre. Atrapado en lo conflictivo de su condición y en su propia experiencia histórica, el ser humano produce, como necesidad colectiva, complejos ideológicos como el del bíblico Edén o el de las Edades hesiódicas, que le permiten imaginar y manipular una perdida felicidad en ese mar-

¹ «Si bien antes de 1516 no hubo utopía literaria como tal, pues no existe conciencia en los autores de estar creando una utopía, si que encontramos un pensamiento utópico que se filtra en historias y leyendas. Entonces resulta ciertamente necesario examinar las fuentes de las que se vale Tomás Moro, y a partir de él el resto de utopistas, a la hora de componer su texto». (MARTÍNEZ GARCÍA, J. C., «Historia de la Utopía: del Renacimiento a la Antigüedad», Grupo de Estudios del siglo XVIII, en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/liutopic.html>).

co difuso que constituye el tiempo mítico. Tanto el Edén como la Edad de Oro constituyen, en primer análisis superficial, un tiempo de dicha, inocencia y abundancia, propiciadas por una primavera perpetua, en la que la tierra fructifica sin esfuerzos ni penalidades. Ahora bien, no podemos obviar que ambos espacios cobran relevancia y pertinencia precisamente por el contraste marcado con el momento de realidad desde el que se conciben y en el que se producen como elaboraciones intelectuales y socialmente significativas. El origen, la génesis emergente del momento humano es marcado por el equilibrio con los seres superiores, Yahvé o Zeus, pero lo actual, lo hodierno, *ya no* puede participar de esa pureza y cercanía a la divinidad, sino que es mezcla e impureza, distancia conflictiva con respecto a los dioses, que solo el ritual concreto contribuye a neutralizar transitoriamente. Por ello, el relato de los orígenes reconstruye, en el ámbito de la descripción litúrgicamente oficiada, es decir, de lo no-real, ese equilibrio añorado entre seres mortales e inmortales. La recitación inocula en la realidad conflictiva esa dosis necesaria de refundación y recimentación de lo real.

Pero no siempre el discurso utopista remite al pretérito absoluto y fundacional. El discurso *ab origine*, dominante tanto en la conformación hebraica como en la helénica, contrasta, a la vez que marca, un precedente significativo con las escenas de abundancia y felicidad de la comedia ática. Estas manifestaciones, también insertadas *a posteriori* en el complejo de lo que llamamos literatura, no responden a una mera ensoñación ficticia, más o menos voluntarista y personal de un *autor*. Constituyen, más bien, una expresión socialmente relevante de idealizaciones comprensibles por todos y que, por tanto, sirven como elementos justificativos, *a contrario*, de la propia comunidad. Así, las escenas utópicas de las *Asambleístas* de Aristófanes no son una elucubración privada que se somete a un público que juzga reflexivamente, sino una especie de experimento colectivo inducido en el contexto de la risa y del absurdo. No es, pues, una propuesta política, ni por supuesto la expresión de una opinión privada que se sabe irrealizable, sino que pretende presentar precisamente un desnudamiento y una denuncia de la simplicidad de los personajes, sólo posibles en el contexto de lo ridículo, en la suspensión del tiempo real que la fiesta marca dentro de una fábula contemporánea, de manera complementaria a como el mito funciona —tratándose de un entramado tradicional y no inventado— en una forma de no-tiempo, de ucronía que se

presenta como originaria, pero que, de hecho, tiene lugar en una temporalidad cualitativamente diferente e imposible de experimentar fuera de las expresiones mitográficas.

En definitiva, el utopismo existe ya desde la Antigüedad.² Y, significativamente, vive tanto en expresiones de marcada seriedad,³ en textos que producen una manipulación sistemática de lo original y normativo, como también en formas teatrales, incardinadas en la fiesta de la ciudad, que refuerzan los rasgos de la colectividad a través de una hilarante parodia del absurdo que resulta de prescindir de los elementos de la realidad.⁴ A lo largo de las páginas

² Teniendo en cuenta que no es propósito del presente trabajo realizar una descripción pormenorizada de las manifestaciones concretas de la literatura utópica, renunciamos a exponer detalladamente el listado de las obras en las que se pueden hallar textos de naturaleza utópica. Una exposición detallada en BAUZÁ, H. F., *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Universidad de Santiago de Compostela, 1993. Para el caso específico de la literatura española, cf. LÓPEZ ESTRADA, F., *Tomás Moro y España*, Madrid, Universidad Complutense, 1980.

³ Resulta revelador el hecho de que la utopía, género de matriz mítica por excelencia, desde época helenística se deslice una y otra vez en el género antimítico por excelencia, la historia. Así, en el siglo IV a. C. Teopompo, en el libro VIII de sus *Philippika*, da cuenta de la existencia de los *meropianos* y los *hiperbóreos*, quienes viven todavía en la Edad de Oro hesiódica. También menciona otras comunidades imaginarias, como el pueblo de los *Ensebes*, quienes no conocen la enfermedad y mueren con la alegría con la que habitan su fértil suelo, que les proporciona todo lo necesario. De igual manera, Diodoro Sículo da cuenta en su obra la descripción de la Isla del sol: de clima benigno, los días y las noches duran lo mismo, hay manantiales de agua cálida y los frutos son perennes; los *heliopolitas*, pueblo sabio y de gran belleza física, no conocen la enfermedad y viven en grupos de cien con un anciano a la cabeza, no se casan y los niños son criados en común al estilo platónico-espartano.

⁴ Este tipo de manifestaciones acaban dando lugar a formulaciones que MARTÍNEZ GARCÍA, J. C., *art. cit.*, denomina «utopías populares»: «Todas aquellas regiones en las que abundaban los placeres recibieron el nombre de Jauja; constituyen un modelo de utopía que merece ser llamado popular: un mundo ideal creado por el subconsciente colectivo que asocia el placer supremo con saciar el hambre y gozar de variados placeres sexuales. La llegada del Cristianismo eliminó el contenido sexual del mito, transformando Jauja en un reino rebosante de comida y riquezas, de donde nacerán otros, como la isla de Cucaña, que junto con el de Jauja, pervivirán arraigados en la cultura popular».

de este trabajo veremos cómo ambas manifestaciones de la utopía preliteraria acabarán por cristalizar en algunas de las utopías de los autores del Humanismo.

Decíamos más arriba que la creación del discurso utópico responde a una necesidad psicológica, afirmación que se puede demostrar mediante una simple comparación de los contenidos comunes a buena parte de los relatos construidos en el marco del género: de un lado, una evidente manifestación de aspiraciones igualitarias que se expresan a través de la inexistencia de la propiedad privada y de su correlato, el dinero. Éste queda proscrito del mundo feliz en cuanto aparente generador de desigualdad, pero no de ventajas, por la apertura que produce de oportunidades. Parece claro que ésta es una constante del pensamiento pre-político, si así podemos denominarlo. Así, Salustio, en una especie de utopía invertida, denuncia con tintes sombríos el conflicto que ineludiblemente genera la presencia del dinero en una sociedad:

Qui labores, pericula, dubias atque asperas res facile toleraverant, iis otium divitiaeque, optanda alias, oneri miseriaeque fuere. gitor primo pecuniae, deinde imperi cupidus crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere. Namque avaritia fidem, probitatem ceterasque artis bonas subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, omnia venalia habere edocuit. Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere, amicitias inimicitiasque non ex re, sed ex commodo aestumare, magisque voltum quam ingenium bonum habere. (Sal., *Cat.*, 10, 2-5)

De otro, el hecho de que esa renuncia a las posibilidades de autonomía personal que la propiedad privada proporciona se ve suplida por la presencia de una munificente figura patriarcal que, al tiempo que asume la dirección del grupo social, se encarga de la justa distribución de los bienes.

La utopía, pues, prescinde de la individualidad emancipada como hecho abierto, como decisión no cerrada, que es lo que la moneda y el comercio maduro permiten en cuanto pura potencialidad y generadora de diferencia social flexiblemente redefinible. Por ejemplo, Marx consideraba que la formulación del mito hesiódico, en el que el igualitarismo se equiparaba a la abundancia, era una manifestación nostálgica de una sociedad sin clases expresada por las masas populares desposeídas.⁵ Más allá de que la existencia de esa sociedad igualitaria y desconocedora de la propiedad es altamente discutible y pertenece, en sí misma, a una formulación

⁵ MARX, K., *El Capital*, I, 3, n. 52.

mítica⁶ (pues el marxismo participa de muchas de las claves del profetismo utopista), la presencia de este tipo paternal, Yahve-Elohim en los relatos bíblicos o, como veremos, el rey filósofo platónico o los magistrados de la república de Moro, parecen responder a una especie de intento de consolador regreso a la figura psicoanalítica del padre primordial antes de ser asesinado por sus hijos, de regreso al estadio de armonía —armonía fruto del infantil sometimiento— previo al surgimiento de las rivalidades y discordias que, aunque confieren la condición de sujeto autónomo, generan sufrimiento e incertidumbres.

Este concepto arquetípico, que en última instancia procede de Darwin, fue desarrollado por Freud y habla de una horda primordial formada por un grupo de hermanos sometidos a un padre violento y celoso de su poder y su primacía sexual, que expulsa a sus hijos varones cuando crecen, temeroso de que puedan llegar a acceder al control de las mujeres del grupo que él monopoliza. Un día, los hijos exiliados se reúnen, matan al padre y luego lo devoran, incorporando cada uno una parte de su poder. Tras el asesinato y el sacrilego banquete, se abren paso en ellos ciertas emociones que no se habían manifestado hasta el momento, y nace así la conciencia de culpa. Si antes todos ellos habían sido capaces de confabularse para matar al padre, en adelante habrán de ser rivales en perpetuo conflicto por hacerse con las mujeres del clan. Cada uno hubiera querido tenerlas a todas para sí, como las tuvo su padre, y en la subsiguiente lucha la nueva organización corre el peligro de fenecer. De ahí el tabú del incesto.⁷ En este sentido, parece claro que los mitos de corte utópico aspiran a devolver al hombre al estado inicial de subordinación a la figura paterna, ya que, si bien tal regreso devuelve al hombre a un estado carente de autonomía, sin embargo, se presenta como una posible opción que permite sobrellevar la angustia que produce los inevitables conflictos que genera el mundo emancipado.

A pesar de las distancias que mantiene con el discurso mítico, la *República* de Platón, el gran texto utópico de la Antigüedad, no escapa a esta misma caracterización general. Lejos ya del lenguaje

⁶ El desarrollo clásico de tal concepto por parte del marxismo clásico se halla en ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

⁷ Cf. FREUD, S., *Tótem y Tabú*, Obras Completas, t. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

socialmente holístico y alegórico del mito, la *República* es un texto encauzado en límites, propios de su discurso predominantemente racional y claramente escrito —esto es, ya plenamente literario—, a pesar de la coartada de la forma dialogada. En efecto, Platón ni se entrega a la creación de utopías arcádicas —que en adelante quedarán reservadas al feudo de la literatura de fantasía—, ni a parábolas o promesas indiferenciadas y universales, que se enmarcan en el horizonte del profetismo irracional y de la imposible recuperación —por incomprensión de su carácter de ritual inserto en la realidad— del pretérito mítico absoluto. Superada la oralidad,⁸ la mitografía ya no ostentaba la capacidad exclusiva de proyectar depuraciones selectivas del presente para refundamentarlo a través del rito.⁹

En la *República*, pues, el hombre resulta del laboratorio reflexivo que opera la proyección de la antropología sobre la sociología, de las tres virtudes del alma sobre las tres castas impermeables. Éste no puede traspasar las barreras que le impone la naturaleza, como la mortalidad, pero, a cambio, reside en una sociedad perfecta, ordenada y justa, y ello gracias a la instauración de un entramado institucional y social, del que interesa destacar aquí dos características fundamentales: la sumisión a un poder que se reconoce superior por sus propias virtudes, en su caso la razón, representada por la casta de sabios gobernantes; y la ausencia de la propiedad privada (al menos para el grupo dirigente) y del dinero, fuente de todos los males:

⁸ HAVELOCK, E., *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

⁹ La filosofía no es, evidentemente, un discurso que pretenda alcanzar aceptación unánime de la ciudad, como si lo era todavía el drama, en el contexto de la fiesta y el teatro. La escritura había permitido ya a los sofistas la división y extensión de los géneros, la distinción de las palabras, la reflexión segmentada y contrastada que se dirige a un público selectivo, en el acto de la lectura privada o del auditorio clientelar. Y en ese sentido, el Sócrates de Platón, que se erige como demiurgo de la Ciudad Perfecta, es absolutamente deudor y continuador de la sofística, por más que no lo parezca en la imagen de primitivismo paródico con que Aristófanes lo presenta en las *Nubes*: y es que los nuevos *intelectuales*, sofistas o no, no eran comprensibles ni rentables ideológicamente en el mundo ucrónico y nivelado que la comedia pugnaba por construir, en una efímera recreación festiva de la sociedad sin conflictos.

Pero ¿no es ya evidente en una ciudad que les es imposible a los ciudadanos el estimar el dinero y adquirir al mismo tiempo una suficiente templanza, sino que es forzoso que desatiendan una cosa u otra?

—Es bastante evidente —dijo. (Plat., *Rep.*, VIII, 10)

A cambio de su renuncia a las alegrías que suministra la propiedad, la casta dirigente de sabios obtiene el beneficio del monopolio del poder:

Muy bien. Hemos convenido, ¡oh, Glaucón!, en lo siguiente. En la ciudad que aspire al más excelente sistema de gobierno deben ser comunes las mujeres, comunes los hijos y la educación entera e igualmente comunes las ocupaciones de la paz y la guerra; y serán reyes los que, tanto en la filosofía como en lo tocante a la milicia, resulten ser los mejores de entre ellos.

—Convenido —dijo.

—También reconocimos esta otra cosa: que, una vez hayan sido designados los gobernantes, se llevarán a los guerreros para asentarles en viviendas como las antes descritas, que no tengan nada exclusivo para nadie, sino sean comunes para todos. Y además de estas viviendas dejamos arreglada, si lo recuerdas, la cuestión de qué clase de bienes poseerán.

—Sí que me acuerdo —dijo— de que consideramos necesario que nadie poseyera nada de lo que poseen ahora los otros, sino, en su calidad de atletas de guerra y guardianes, recibirían anualmente de los demás, como salario por su guarda, la alimentación necesaria para ello estando, en cambio, obligados a cuidarse tanto de sí mismos como del resto de la ciudad. (Plat., *Rep.*, VIII, 1)

En definitiva, más allá de eventuales diferencias de matiz, tales serán las características que van a orientar las utopías literarias y políticas hasta el siglo XX. En todas ellas hallamos las dos características señaladas: la ausencia de propiedad privada —y su correlato, el dinero— y la presencia de figuras autoritarias y paterales que dirigen la sociedad con el fin de procurar el bien de sus súbditos. Así, en *La ciudad del sol* de Tomás Campanella (1623) se presenta una república regida por un rey-sacerdote, con poderes absolutos:

Princeps magnus inter eos est sacerdos quem vocant suo idiomate HOH, nostro autem diceremus metaphysicum. Hic est omnium caput in temporalibus ac spiritualibus, omniaque negotia ac causae in ipsius iudicio postremum terminantur. Tres illi assistunt principes collaterales, Pon, Sin, et Mor, quod nostra lingua sonat Potestas, Sapientia, et Amor.

Como los utopienses, los solares carecen de propiedad privada, hasta el punto de tener en común las mujeres:

Hoc genus hominum ab India illuc convenit, effugientes a clade magorum regionem depopulantium, et praedonum et tyrannorum, statueruntque philosophicam vitam ducere in communitate; licet mulierum communitas non sit instituta inter caeteros ipsorum provinciae accolae, apud ipsos in usu est, hac ratione. Omnia illis communia sunt.

Y como en el caso de Platón, la procreación de los hijos está sometida a normas eugenésicas. Sólo será en el siglo XX cuando el género sufrirá un embate definitivo a consecuencia de las antiutopías de un Huxley o un Orwell, quienes escriben sus obras como reacción a los funestos intentos de implantación en el mundo de la realidad de algunas de las formulaciones utópicas de la anterior centuria.

Los límites del presente trabajo nos impiden, por supuesto, entrar en una descripción más minuciosa de las características del género en el período humanístico, ni mucho menos realizar un análisis, siquiera descriptivo, del amplio elenco de las formulaciones utópicas que se han realizado en pos de la obra de Moro. Por ello, nos limitaremos, pues, tan sólo a dos aspectos: realizar, de un lado, un somero bosquejo de las condiciones específicas de su recepción en el Humanismo; y, de otro, tratar de señalar las diferentes posiciones que un Moro, un Erasmo o un Calvino formularon respecto a la cuestión. De hecho, adelantando parcialmente nuestras conclusiones podemos afirmar que, paradójicamente, la postura de quien *a priori* pudiera parecer más radical en sus planteamientos, por su afán de sujetarse con rigidez a un modelo textual asumido como intangible, Calvino, al tener la oportunidad histórica de llevar a la práctica sus teorías utopizantes, destruyó con los hechos cuantas esperanzas podía haber despertado en la teórica meditación sobre el Nuevo Testamento, paradigma último de las manifestaciones utópicas que forja el Humanismo.

Es hecho comúnmente aceptado que los humanistas hacen descansar su pensamiento sobre una doble realidad: el legado pagano y el cristiano. Ahora bien, en el caso que específicamente nos ocupa ambas instancias no se manifiestan en igual medida en la obra de los humanistas. Y es que, a ojos de los pensadores del Renacimiento, la ciudad ideal de la República platónica constituía un hecho pálido en contraste con el referente de la cristiana Ciudad de Dios. Por ello, aun cuando en el curso de nuestro discurso iremos invocando los referentes clásicos, se hace preciso enfatizar que es la utopía cristiana el contexto ideológico constante y operativo en el idealismo social humanista.

Situémonos, pues, en el relato evangélico, que en su marco narrativo acaba por englobar, entre las genealogías y el Apocalipsis, todo el tiempo humano en torno a la figura axial del Salvador. Jesús de Nazaret, el rabino itinerante, que en época de Tiberio predicó su

evangelio por los caminos de Palestina, supo trasladar las nociones del pasado mítico propias de su tradición judía a su imperecedera creación, el Reino de Dios, en el cual, y a pesar de su misteriosa condición y de su naturaleza poco definida, sin embargo, se advinan las características esenciales del género utópico tradicional. No es este el ámbito adecuado para discutir las diversas hipótesis sobre su naturaleza:¹⁰ espacio de dimensión social, política, ética o trascendente son tan sólo meras fórmulas descriptivas, incapaces de agotar la complejidad de la predicación de Jesús. Sin embargo, está claro que el Reino de Dios constituye, en cualquier caso, la culminación de los tiempos: el menor de sus ciudadanos será mayor que el mejor de los del tiempo pasado (*Lc*, 7, 28) y su importancia superlativa se evidencia en las parábolas y comparaciones en las que queda equiparado a una perla de precio fabuloso o a un tesoro, por el que alegre se puede venderlo todo para adquirirlo (*Mt*, 13, 44-46). Pero, sobre todo —y como en el caso de Aristófanes—, el reino de Dios es un gran banquete de bodas, en el que la divinidad recupera la comensalidad con los hombres:

Simile factum est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo et misit servos suos vocare invitatos ad nuptias et nolebant venire. Iterum misit alios servos dicens: «dicite invitatis: ecce prandium meum paravi tauri mei et altilia occisa et omnia parata; venite ad nuptias». Illi autem neglexerunt et abierunt, alius in villam suam, alius vero ad negotiationem suam. Reliqui vero tenuerunt servos eius et contumelia adfectos occiderunt. Rex autem cum audisset iratus est et missis exercitibus suis perdidit homicidas illos et civitatem illorum succendit. Tunc ait servis suis nuptiae quidem paratae sunt sed qui invitati erant non fuerunt digni. Itaque ergo ad exitus viarum et quoscumque inveneritis vocate ad nuptias. Et egressi servi eius in vias congregaverunt omnes quos invenerunt malos et bonos et impletae sunt nuptiae discumbentium. Intravit autem rex ut videret discumbentes et vidit ibi hominem non vestitum veste nuptiali, et ait illi: «amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?» At ille obmutuit. (*Mt*, 22, 2-12).

Más allá de la traslación de los motivos desde el pasado mítico a la expectativa del futuro escatológico, la visión de Jesús se manifiesta perfectamente coherente con su propia tradición: al igual

¹⁰ Una descripción pormenorizada de la cuestión en SANDERS, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 191-210 y VERMES, G., *La religión de Jesús el judío*, Anaya, Madrid, 1996, pp. 147-184.

que en el episodio de la expulsión del Paraíso, ¡ay de aquellos que no quieran participar del banquete que suministra el Señor!:¹¹

Tunc dixit rex ministris: «Ligatis pedibus eius et manibus mittite eum in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium». Multi autem sunt vocati pauci vero electi. (*Mt*, 22, 13-14)

Dico autem vobis quod multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno *caelorum*. Filii autem regni eicientur in tenebras exteriores ibi erit fletus et stridor dentium. (*Mt*, 8, 11-12)¹²

De hecho, en algún pasaje Jesús se identifica con el novio de este banquete (*Lc*, 5, 34). Más aún, al encarnar en sí mismo su propio discurso, su propia vida parece incorporar los aspectos más festivos del género de la utopía. Así, no rechaza los calificativos de «comilón y borracho» (*Lc*, 7, 34).

¹¹ Recordemos, en significativo paralelo, que es la pérdida de la comensalidad lo que precisamente marca la mortalidad y la separación de los banquetes divinales como castigos a los que osan franquear los límites de la condición divina de los Inmortales en el mito clásico. Así, con el crimen de Pélope, el hijo de Tántalo, los hombres y los dioses dejan de comer juntos. Después según la tradición homérica, sólo un pueblo lejano, los etíopes «intachables», comparten la mesa con Zeus y los demás Inmortales. En correspondencia, y ya en el ámbito histórico, observemos como en la comunidad de Qumram es precisamente la expulsión del banquete comunitario (antecedente de la cristiana excomunión) el castigo reservado a quien quebranta las normas de la comunidad.

¹² Como es sabido, es posible reconocer en el texto evangélico la existencia de varios estratos compositivos que, a su vez, corresponden a las diversas fases históricas de la tradición cristiana. Éstas irían desde la memoria de la predicación histórica de Jesús, hasta elaboraciones muy posteriores en las que las primeras comunidades cristianas proyectan en forma de narración pseudobiográfica sus propias experiencias de fe, que como veremos no necesariamente da cuenta de la figura del Jesús histórico. Es comúnmente aceptado que el motivo de la exclusión del banquete escatológico corresponde al estrato más antiguo de la tradición, debido a que se puede asignar a la llamada fuente Q, instancia textual reconocible por ser común a Mateo y a Lucas y que, en cambio, no se halla en el texto de Marcos. Aunque posiblemente no todos los *logia* de Q fueron pronunciados por Jesús, existe el consenso de que muchos de éstos sí reflejan una tradición genuina. Cf. KLOPPENBORG, *Q, el evangelio desconocido*, Salamanca, Sígueme, 2005 y GUIJARRO, S., *Dichos primitivos de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 116.

En la urgencia que imprime en su predicación el inminente horizonte escatológico, Jesús exige de sus seguidores respuestas radicales que, sin duda, contradicen las normas elementales que regulan la interacción entre los individuos que conforman la comunidad humana:

Sed vobis dico qui auditis diligite inimicos vestros benefacite his qui vos oderunt. Benedicite maledicentibus vobis orate pro calumniantibus vos. Ei qui te percutit in maxillam praebe et alteram et ab eo qui aufert tibi vestimentum etiam tunicam noli prohibere. Omni autem petenti te tribue et qui aufert quae tua sunt ne repetas. (*Lc*, 6, 27-30)

En un proceso misterioso y nunca bien aclarado, Jesús resuelve los problemas del sustento cotidiano de quienes han decidido franquear las puertas del Reino, acudiendo a la munificente figura paternal que hemos glosado más arriba. Al igual que Yahve-Elohim en el Edén, el Padre celestial habrá de subvenir a las inquietudes terrestres de los habitantes del nuevo Israel:

Ideo dico vobis ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis neque corpori vestro quid induamini nonne anima plus est quam esca et corpus plus est quam vestimentum. Respicite volatilia caeli quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea et Pater vester caelestis pascit illa nonne vos magis pluris estis illis. Quis autem vestrum cogitans potest adicere ad staturam suam cubitum unum. Et de vestimento quid solliciti estis considerate lilia agri quomodo crescunt non laborant nec nent. Dico autem vobis quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. Si autem faenum agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur Deus sic vestit quanto magis vos minimae fidei. Nolite ergo solliciti esse dicentes quid manducabimus aut quid bibemus aut quo operiemur. Haec enim omnia gentes inquirunt scit enim Pater vester quia his omnibus indigetis. (*Mt*, 6, 25-32)

La inmovible seguridad de que la instauración del nuevo estado de cosas era absolutamente inminente, le permitió a Jesús, no sólo ahorrarse la creación de cualquier sistema de distribución de bienes, sino sobre todo el enfrentarse a la reflexión de cuáles son los mecanismos que permiten la prosperidad y, a la postre, la supervivencia de un grupo social en el tiempo. De ahí la absoluta condena al dinero, símbolo y compendio de la realidad del mundo del presente:

Nemo servus potest duobus dominis servire: aut enim unum odiet et alterum diligit aut uni adhaerit et alterum contemnet. Non potestis Deo servire et mammonae. (*Lc*, 16, 13)¹³

¹³ Más aún, incluso la imagen tradicional de Judas como tesorero parece insistir en esa absoluta renuncia al dinero, pues no en vano el único de la comunidad que tiene contacto con el hecho crematístico es el que opera

Esta condena se materializa, por ejemplo, en el episodio del joven rico, para quien su amor al dinero constituye una insalvable dificultad para entrar en el Reino de Dios:

Et ecce unus accedens ait illi: «Magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?» (...) Ait illi Iesus: «Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me». Cum audisset autem adulescens verbum, abiit tristis. Erat enim habens multas possessiones. Iesus autem dixit discipulis suis: «Amen dico vobis quia dives difficile intrabit in regnum caelorum». (*Mt*, 19, 16-23)¹⁴

Obsérvese cómo Jesús ordena al muchacho que venda sus bienes y entregue directamente a los pobres la suma obtenida. No le pide que se la entregue a él, ni a ningún otro mediador, para que pueda ser distribuida entre los menesterosos. Tal urgencia es el más claro indicio de que el movimiento de Jesús careció del más mínimo aparato «administrativo» con el fin de gestionar ningún patrimonio económico de importancia. Por supuesto, corresponde al terreno de la fabulación inútil especular si el pensamiento de Jesús habría evolucionado hacia posturas más realistas en caso de que su actuación se hubiera prolongado en el tiempo y no hubiera sido ejecutado a un año escaso del comienzo de su predicación.

Sin embargo, pocos años después de su muerte, sus discípulos asumieron la tarea de actualizar su mensaje en un contexto muy diferente: el horizonte escatológico se hallaba cada día más distante y, lejos del modelo de la comunidad mesiánica itinerante, éstos se habían asentado en Jerusalén. Sabemos de sus primeros pasos a través de las noticias que nos suministra el relato, atribuido al médico Lucas, conocido como *Hechos de los Apóstoles*:

la traición, que es también la venta de Jesús, la conversión del Mesías en mercancía equivalente a treinta monedas. De no haber mediado esa traición, la poderosa mano de Dios, por medio de la figura de su Hijo, había de instaurar su Reino en términos incondicionales, pues, tras el desafío del Templo, con la expulsión de los mercaderes, el camino de Jesús contra las autoridades religiosas y civiles de Jerusalén no tenía vuelta atrás en su afán de afirmar una nueva soberanía religiosa y política como hijo de David.

¹⁴ Es lo que a la postre conducirá, ya franqueada la frontera del siglo II, a declarar al autor de la carta a Timoteo que el dinero es la fuente de todos los males («*radix omnium malorum*») (*1Tim*, 6, 10). Obsérvese la coincidencia de este texto con la declaración de Salustio que insertábamos más arriba: «*materies omnium malorum*».

Omnes etiam qui credebant erant pariter et habebant omnia communia possessiones et substantias vendebant et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat. Cotidie quoque perdurantes unianimiter in templo et frangentes circa domos panem sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis. (*Act.*, 2, 44-46)

Multitudinis autem credentium erat cor et anima una nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia et virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi Domini et gratia magna erat in omnibus illis neque enim quisquam egens erat inter illos. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant vendentes adferebant pretia eorum quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum. Dividebantur autem singulis prout cuique opus erat. Ioseph autem qui cognominatus est Barnabas ab apostolis quod est interpretatum *Filius consolationis* Levites Cyprius genere cum haberet agrum vendidit illum et adtulit pretium et posuit ante pedes apostolorum. (*Act.*, 4, 32-37)

Muy a fines del siglo I d. C., a unos 50 o 60 años después de los hechos de los que da cuenta, el autor de la obra recrea en los dos pasajes transcritos una imagen idílica de ese momento fundacional. Para nuestros propósitos resulta indiferente saber si esta narración constituye un reflejo histórico de la realidad que vivió la primera comunidad cristiana o si, más bien, nos hallamos ante una mera proyección idealizada por la tercera generación cristiana. Lo relevante es poner de manifiesto que los primeros cristianos —ya los de la propia comunidad de Jerusalén, ya los de la comunidad helenística que constituye el horizonte mental de la obra lucana— habían transformado su discurso radicalmente respecto a la predicación del Mesías: de las promesas escatológicas correspondientes a la ensoñación mítica de la ubérrima abundancia evangélica (que emerge en el plano léxico con la alusión a los lirios del campo y a Salomón, es decir, el estado de naturaleza y la Comunidad perfecta y en armonía con la divinidad, representada en la imagen del Templo),¹⁵ habían pasado al conflicto del tiempo histórico y de la praxis social, lo cual, para empezar, exigía la formación de un aparato administrativo y jerárquico que permitiera la pervivencia del grupo en el tiempo.

¹⁵ De hecho, el reinado de Salomón es idealizado en el siglo VI a. C. por el autor del *Libro de los Reyes* en términos utópicos: «*habitabatque Iudas et Israhel absque timore ullo unusquisque sub vite sua et sub ficu sua*» (I, 4, 25).

Ahora bien, ello no implica que abandonaran los elementos fundamentales del discurso utópico. En efecto, el relato —independientemente de su grado de historicidad o idealización— sigue manteniendo los elementos básicos que venimos resaltando: nos hallamos ante una sociedad igualitaria («*Omnes etiam qui credebant erant pariter*») organizada con arreglo a la más perfecta concordia («*multitudinis autem credentium erat cor et anima uno*»), en la que ha desaparecido la pobreza («*neque enim quisquam egens erat inter illos*») y en la que los bienes son administrados y repartidos por la figuras dirigentes de la comunidad («*possessores agrorum aut domorum erant vendentes adferebant pretia eorum quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum*»; «*Dividebantur autem singulis prout cuique opus erat*»).

Por otra parte, a pesar de la aparente similitud entre ambos textos, resulta tentador conjeturar que nos hallamos ante un doblete, reflejo de diferentes estadios compositivos, los cuales, a su vez, podrían evidenciar diversos puntos de vista que corresponderían a experiencias propias de comunidades cristianas en rápido proceso evolutivo. En el primero de los textos (2, 44-46) se presenta la primitiva Iglesia como una sociedad comunitaria de tipo arcádico, presidida por la alegría y la inocencia («*cum exultatione et simplicitate cordis*»), en la que todos lo poseen en común. Particular atención merece en este pasaje la conexión de esta alegría con el hecho de compartir los alimentos «*frangentes circa domos panem sumebant cibum cum exultatione*». Esto remite evidentemente a la imagen del banquete evangélico propuesto por Jesús en sus parábolas, pero sobre todo a imágenes de abundancia ya manifiestas en otras manifestaciones utópicas como las de Aristófanes. Adán, como Pélope, se vio privado de los frutos que le suministraban las deidades. Los discípulos de Jesús ven cumplida la promesa del Maestro y, como en la parábola del hijo pródigo, pueden ponerse sus mejores vestiduras de fiesta para celebrar el banquete perpetuo de la salvación.¹⁶ En cambio, el segundo texto (4, 32-37), más que sobre la alegría comunitaria, pone el acento en cambio en el papel dirigente de los apóstoles, hecho que ser evidencia por la reiteración de la

¹⁶ «*Dixit autem pater ad servos suos cito proferte stolam primam et induite illum et date anulum in manum eius et calciamenta in pedes. Et adducite vitulum saginatum et occidite et manducemus et epulemur, quia hic filius meus mortuus erat et revixit perierat et inventus est et coeperunt epulari*» (Lc, 15, 22-24).

expresión simbólica de la jerarquía «*ante pedes apostolorum*».¹⁷ En cualquier caso, nos hallamos de nuevo ante la presencia de la figura paternal que distribuye los bienes entre los miembros del grupo. Por supuesto, al igual que en los casos paralelos de desobediencia mítica, quienes transgredían la norma recibirán el correspondiente castigo, tal como demuestra la inserción en el relato del episodio de Ananías y Safira, terriblemente castigados por intentar engañar a los apóstoles, al entregarles una cantidad inferior a la obtenida por la venta de su propiedad (*Act*, 5, 1-13).

Dejando a un lado la muy dudosa historicidad del relato, cosa que escapa a los objetivos del presente trabajo, esta recreación del pasado no sólo fue considerada por sus destinatarios como un referente ideal al que ajustarse, sino como una auténtica imagen real de lo que era la Iglesia en sí misma. Así, a mediados del siglo II dice el apologeta Justino: «Antes nos tentaba la codicia del dinero y las propiedades privadas. Ahora ponemos en común nuestros bienes y hacemos participar de ellos a todos los necesitados» (*Apol.*, 12). De la misma manera, años más tarde, Tertuliano declara: «Usamos como hermanos nuestros bienes familiares. Los que vivimos unidos en espíritu y en alma no dudamos en comunicar nuestras cosas con los demás. Todo entre nosotros es común».¹⁸ En la medida en que en la Iglesia se percibe a sí misma como grupo en el que se cumplen las promesas fundacionales de Cristo y se concibe como una realidad no sujeta a evolución, salvo en lo accidental, no es de extrañar que estos importantes autores cristianos cerrasen los ojos ante la realidad sociológica de las comunidades en las que se movían¹⁹ y en las que, desde luego, no existía tal comunidad de bienes.²⁰ No se trata de una mentira deliberada y cínica. Lo que en

¹⁷ Excelentes análisis sobre los pasajes mencionados en RIUS CAMPS, J., *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Córdoba, El Almendro, 1989 y, sobre todo, FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles. Comentario*, dos vols., Salamanca, Sígueme, 2003.

¹⁸ Texto precisamente invocado como autoridad por Campanella: «*Ac Tertullianus consentit glosse, priscos Christianos omnia communia habuisse, praeter uxores, quae tamen et in obsequio communes fuerunt*».

¹⁹ Cf. STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 416 y ss.

²⁰ Cosa que sirvió al emperador Juliano el Apóstata, según cuenta San Gregorio Nazianceno, para prohibir a los cristianos que se defendieran en juicios si eran expoliados. *Apud* LORINUS, *op. cit.*, p. 141.

realidad sucede es que sus apologías desempeñan un papel semejante a la mitografía clásica hesiódica. Refundan en la predicación la imagen del Reino, depurado de la contaminación del dinero y la desigualdad, inscrito en una fraternidad idealizada frente al Padre. Son textos que abundan en el paradigmático discurso de la Escritura, que responde a la instancia del *deber ser* y se alza como una realidad mucho más pertinente y tangible, en el momento de la ritualización apologética del ser colectivo, que la propia realidad material observable. Esto es, la creación de la utopía comunista gobernada por figuras de autoridad que se forja en el texto lucano no es un relato consolador, sino que, en última instancia, constituye un principio regulador de la vida de la comunidad cristiana.

Ahora bien, el carácter específico que la Escritura cristiana posee respecto a los textos griegos tradicionales hace de ella una realidad muy especial. Y casi de inversión simétrica. Para los griegos, Homero o Hesíodo son textos que codifican la identidad cultural en materia de dioses, pero son también poemas de una relevancia estética, que quedarán encuadrados en el canon literario más que en la arqueología del pensamiento filosófico. Y serán como la marca de reconocimiento y de ingreso en la *paideia* helénica. Su exégesis acabará por ser solo la infancia del pensamiento y los textos se convertirán a la larga en irrelevantes para definir las creencias de los pensadores, que los citarán solo con reverencia estetizante. Entre los cristianos, en cambio, es el anodino y seco texto neotestamentario, de escasa solidez literaria y primitivismo narrativo, el que se constituye en fuente continua de meditación y exégesis. Es el que arma desde fuera la predicación y la apologética, que desde la fijación del canon ha de construirse siempre con estricto arraigo en la literalidad de la Palabra inspirada. Es el texto permanente, presente en la liturgia y en el desarrollo de la teología. Y, como podremos comprobar ahora, su comentario es el hábitat natural del pensamiento utópico de los intelectuales más influyentes, sea dentro de la ortodoxia o como fundamentación de los incesantes cismas. Así pues, la interpretación exegetica de los diversos textos escriturísticos no se quedaba en un mero ejercicio intelectual, en el que cada comentarista aspiraba a demostrar la brillantez de su capacidad interpretativa. Antes bien, en función de cada eventual interpretación del pasaje correspondiente, los diversos exegetas aspiraban, en el fondo, a fundamentar y legitimar su propia visión sobre cada uno de los más diversos aspectos de la realidad cristiana.

El caso es que la inequívoca descripción de sociedad comunista que realiza el texto lucano resultaba difícil de compaginar con la práctica real de la inmensa mayoría de las comunidades cristianas de los siglos posteriores y, por supuesto, de la Iglesia institucionalizada. De ahí los diversos intentos exegeticos, muchas veces pintorescos, de explicar una realidad que resultaba simultáneamente normativa e indigerible. Así, en un decreto atribuido al papa Melquiades (311-314) se interpreta la venta de los bienes de los primeros cristianos en los siguientes términos:

Quod futuram Ecclesiam in Gentibus apostoli praevidebant, idcirco praedia in Iudaea minime sunt adepti, sed pretia tantummodo ad fovendos egentes. At vero cum inter turbines et adversa mundi succresceret Ecclesia, eo usque pervenit, ut non solum Gentes sed etiam Romani principes (...) ad fidem Christi concurrerunt; unde factum est ut fabricare ecclesias et praedia habere ipsi licuerit.²¹

Otros comentarios, como el del bizantino Teofilacto (ss. XI-XII) pasan un poco de puntillas sobre la cuestión de los bienes en común y se centran, en cambio en la afirmación del principio jerárquico:

Hoc mágnum honorem et reverentiam religionemque apportantium significat: quod ne in manus quidem tradere audebant: sed iuxta pedes ponebant, illos dominos ac dispensatores efficientes.²²

O en interpretaciones ascéticas, francamente chocantes a ojos del moderno exegeta:

Panem frangentes: magnam illorum temperantiam significat et victus tenuitatem. Sumebant enim, inquit, cibum, non autem delicate vivebant.

Una de las líneas exegeticas más antiguas y que persiste a lo largo de la Antigüedad, la Edad Media y la tradición católica es considerar que estos dos textos constituyen, de hecho, la fundamentación bíblica de la vida monástica. A pesar del evidente error histórico de atribuir a la comunidad cristiana de Jerusalén unas características que le son por completo ajenas —la realidad monástica es muy posterior— ya desde Eusebio de Cesárea es constante la identificación de la vida comunitaria apostólica con la tradición monacal:

Primeramente anuncia Filón decididamente en el libro titulado *De la vida contemplativa* o *Suplicantes*, que no tiene intención de añadir a su re-

²¹ Apud LORINUS, J., *In Acta Apostolorum Comentaria*, Lyon, 1605, p. 142.

²² Citamos por la traducción latina de Ecolampadio: THEOPHYLACTUS, *Expositio in Acta Apostolorum*, Basilea, 1525.

lato nada fuera de la verdad ni de su propia invención. Dice que a aquellos varones se les llamaba «terapeutas», y a las mujeres que se hallaban con ellos «terapeutisas». (...) Así pues, no es preciso extenderse para decidir si este nombre lo estableció Filón mismo de acuerdo con el comportamiento de ellos, o si ya desde un principio se les llamó así, puesto que aún no se había usado en todo lugar el nombre de cristianos. De todos modos, el testimonio de cómo ellos en primer lugar se alejan de las riquezas, asegurando que, cuando se inician en este modo de pensar, hacen entrega de los bienes a sus parientes, entonces, exentos de toda inquietud por la vida y saliendo fuera de las murallas, viven en campos solitarios y en huertos, porque son conscientes del carácter inútil y perjudicial del trato con las personas de diferente opinión. Parece ser que los que entonces actuaban así, se afanaban por imitar la vida de los profetas en su fe animosa y ardiente. Pues también en los *Hechos de los Apóstoles* (...) se expone que todos los seguidores de los apóstoles, vendiendo sus bienes y sus posesiones, los distribuían entre todos a cada uno según su necesidad, de modo que no hubiera entre ellos ningún pobre. (Eus., *HE*, II, 17, 3-6).

Semejante equiparación parte de un evidente error de Eusebio, quien identifica como cristianos a la comunidad de los *terapeutas* de los que habla Filón de Alejandría mediante un malabarismo mental sumamente arriesgado. Sin embargo, qué poca importancia tiene la historia en comparación con la descripción de esta vida comunitaria idealizada en la que las entidades monacales cristianas de su época encarnan ya, con voluntarismo aislacionista, esa normatividad abstractiva que intentará insertar, pues, oasis de *deber ser* en el desierto del *ser*. En efecto, a pesar de que ni Jesús ni sus más directos seguidores formularon en manera alguna ningún proyecto monacal, desde el fin de la Antigüedad, es éste precisamente el que asume la encarnación de los más altos ideales cristianos. Y desde entonces, los exegetas una y otra vez insistirán en ello.

Ahora bien, los monasterios, en su radicalidad, nunca pudieron aspirar a convertirse en comunidades modelo para la cristiandad. Nunca pudieron presentarse ni imaginarse como ciudades plenas, globales, entre otras cosas porque el celibato y la separación de sexos las convierte necesariamente en formas *parasitarias* o al menos dependientes del orden social genérico, en el que en realidad, bajo la apariencia de apartamiento, se insertan. No es momento ahora de reproducir los debates, que ya surgen en la Edad Media, sobre el problema, no específicamente en los monasterios, sino en la colectividad normalizada, de la pobreza, la posesión de bienes y el uso del dinero y que, en última instancia, descansan en las divergencias exegeticas de estos pasajes y de otros paralelos sobre

si Jesús tuvo o no tuvo bienes. El caso es que para el paradigma cristiano anterior a la Reforma esta descripción constituía el punto de partida para concebir una sociedad bien articulada. Resulta evidente que el relato lucano está en el trasunto de la obra de Moro,²³ por más que, por razones de decoro poético, no le sea posible hacer descansar en éste su descripción de la sociedad de Utopía. No obstante, es inconcebible que cuando el humanista redactó su descripción no tuviera en su mente el referente de la primitiva Iglesia cristiana como fundamento de la sociedad perfecta.²⁴ De hecho, la descripción del sistema patriarcal que rige la comunidad de su isla hace de su obra una especie de *regula monachorum* medieval y de la isla un enorme convento constituido, no por monjes, sino por familias regidas patriarcalmente. Volvemos de nuevo a encontrarnos con los elementos definitorios del género utópico: la ausencia de propiedad privada real y la constante pervivencia de la autoridad patriarcal.

En efecto, en las páginas finales de *Utopía*, destinadas al panegírico de esta república ideal, Moro da cuenta de cómo el dinero es la fuente de todas las discordias sociales:

At homines deterrimi cum inexplebili cupiditate, quae fuerant omnibus suffectura, ea omnia inter se partiuerint, quam longe tamen ab Utopiensium Reipublicae felicitate absunt! e qua cum ipso usu sublata penitus omni auiditate pecuniae, quanta moles molestiarum recisa, quanta scelerum seges radicitus euulsa est! Quis enim nescit fraudes, furta, rapinas, rixas, tumultus, iurgia, seditiones, caedes, prodiciones, ueneficia, cotidianis uindicata potius quam refrenata supplicijs, interempta pecunia commori, ad haec metum sollicitudinem, curas, labores, uigilias, eodem momento quo pecunia perituras. quin paupertas ipsa, quae sola pecunijs uisa est

²³ Idea en la que también insiste MARTÍNEZ GARCÍA, J. C., *art. cit.*: «Algunas de esas normas están presentes en la utopía, posiblemente fruto de la experiencia de los propios autores, como ocurre en el caso de Moro, quien vivió dos años entre los cartujos». Y como en la *Utopía* de Moro, «los monjes viven aislados del mundo y subsisten gracias a un sistema económico basado en la autarquía; en los monasterios y conventos reina la sencillez y la frugalidad y se da gran importancia a la educación y a la obediencia».

²⁴ Esta tendencia se prolonga durante siglos. Así, ya el conde de Saint-Simon en su *Nouveau Christianisme* (1825) propuso una reforma social basada en el regreso a lo que él consideraba el núcleo doctrinario central del cristianismo primitivo, consagrado a preservar el bienestar moral y físico de los pobres.

indigere, pecunia prorsus undique sublata, protinus etiam ipsa decresceret.
(*Utopia*, II, 13)

De ahí, que el régimen social de su isla imaginaria esté definido precisamente por la ausencia del dinero:

Quibuscunque rebus opus est, quae res ruri non habentur, eam suppellectilem omnem ab urbe petunt, et sine ulla rerum commutatione, a magistratibus urbanis nullo negotio consequuntur. (*Utopia*, II, 1)

Más aún:

In medio cuiusque partis forum est omnium rerum. Eo in certas domos opera cuiusque familiae conuehuntur, atque in horrea singulae seorsum species distributae sunt. Ab hijs quilibet paterfamilias quibus ipse sui que opus habent, petit, ac sine pecunia, sine omni prorsus hostimento quicquid petierit, aufert. Quare enim negetur quicquam! Quum et omnium rerum abunde satis sit nec timor ullus subsit, ne quisquam plusquam sit opus, flagitare uelit! Nam cur superuacua petiturus putetur is, qui certum habeat, nihil sibi unquam defuturum! Nempe audum ac rapacem, aut timor carendi facit, in omni animantum genere, aut in homine sola reddit superbia, quae gloriae sibi ducit, superflua rerum ostentatione caeteros antecellere, quod uitij genus in Utopiensium institutis nullum omnino locum habet. (*Utopia*, II, 5)

Siquidem ubi omnia pecunijs metimur, multas artes necesse est exerceri inanes prorsus ac superfluas, luxus tantum ac libidinis ministras. (*Utopia*, II, 4)

Los eventuales problemas quedan perfectamente resueltos, al menos sobre el papel, mediante la intervención omnipresente de un sistema jerárquico patriarcal, que de hecho, es una de las notas características de la obra:

Quum igitur ex familijs constet ciuitas; familias ut plurimum, cognationes efficiunt. Nam foeminae (ubi maturuerint) collocatae maritis; in ipsorum domicilia concedunt. At masculi filij, ac deinceps nepotes; in familia permanent, et parentum antiquissimo parent. Nisi prae senecta mente parum ualuerit. tunc enim aetate proximus ei sufficitur. (*Utopia*, II, 5)

Sociedad igualitaria y gobernada patriarcalmente. A estas dos características acaso deberíamos sumar una adicional: la comensalidad, noción que hemos destacado a la hora de describir el utopismo mesiánico de Jesús, pero que de hecho ha ido apareciendo una y otra vez a lo largo del trabajo: en los banquetes de Aristófanes o en la celebración del banquete comunitario de los primeros cristianos. En la ficción de Moro, esta comensalidad no es descrita en términos simbólicos sino literales:

Ad has aulas prandij, coenaeque statis horis tota syphograntia conuenit, aeneae tubae clangore commonefacta, nisi qui aut in hospitij, aut domi decumbunt. quanquam nemo prohibetur, postquam aulis est satis factum

e foro domum cibum petere. sciunt enim neminem id temere facere, nam etsi domi prandere nulli uetitum sit, nemo tamen hoc libenter facit, cum neque honestum habeatur, et stultum sit deterioris parandi prandij sumere laborem, cum lautum atque opiparum praesto apud aulam, tam propinquam sit. (*Utopia*, II, 5)

No es fácil determinar el propósito de Moro a la hora de componer su obra. Pero más allá del evidente propósito satírico-moralizante que se evidencia sobre todo con la inserción *a posteriori* del libro I, que hace de introducción condenatoria de los problemas que vive la Inglaterra de su tiempo, o de la también evidente voluntad de juego literario,²⁵ la necesidad de escribir su *Utopía* puede explicarse como resultado de la necesidad de colmar el vacío y desequilibrio que hay entre los textos como la *República* de Platón y la inconsistencia o inconcreción de los textos sagrados a la hora de definir la comunidad ideal, la Iglesia ideal. En efecto, en la obra lucana no hay una descripción detallada de la forma social de las comunidades cristianas, quizá porque éstas no pueden percibirse a sí mismas como completamente autónomas y monopolizadoras del espacio social, sino que precisamente el texto sagrado nos habla de las dificultades de expansión y de consolidación del grupo en el seno de una sociedad mayor, a veces hostil, a veces simplemente ignorante de la propia existencia de los grupos de fieles. Rellenar ese vacío exige entonces un esfuerzo de interpretación de los textos por una parte y, alternativa o complementariamente, de creación de una literatura utopista cristiana, que directamente y como un texto autónomo responda al reto inmanente en la existencia de los textos utopistas paganos. No olvidemos que del mismo modo que la literatura latina se construye y se presenta a sí misma como una emulación de los modelos griegos,²⁶ la literatura cristiana va

²⁵ Según DORSCH, S., «Sir Thomas More and Lucian: An Interpretation of Utopia», *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen*, 203 (1966-67), pp. 345-363, la *Utopía* de Moro no es más que un pasatiempo lúdico-literario con el que el autor pretende reirse de las sociedades ideales; se basa para ello en los nombres griegos que emplea Moro en su descripción, como el río Anhidro, la ciudad de Amauroto, etc. Asimismo, ROMM, J., «More's Strategy of Naming in the Utopia», *Sixteenth Century Journal*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1991), pp. 173-183.

²⁶ QUINT., *Inst. Orat.*, X, *passim*. trata precisamente de organizar un repertorio de recursos retóricos ordenando los autores canónicos griegos y los que él presenta como correspondientes latinos. Es decir, que la pertinencia de la latinidad se demuestra en función de su emulación de los mo-

edificándose en buena medida como una emulación y respuesta al canon de los autores paganos.

Distinta es, en cambio, la perspectiva de la que parece partir Erasmo en su reflexión sobre la *Civitas Dei* y, en concreto, en sus comentarios al citado pasaje de los *Hechos de los apóstoles*:

Ita quidem constanter habent Graeci codices et ita interpretatur Chrysostomus. Fortasse *communicationem* vocat communionem facultatum. Illum animadvertendum, quod primo loco posuit doctrinam, sed Evangelicam, proximo mutuam charitatem, quae faciebat inter eos omnia communia, tertio symbolum illud sacrum Christianae conspirationis, quarto preces. Nostra lectio tria duntaxat ponit, *doctrinam, fractionem panis*, quam vocant communionem, et *preces*. Qui mos diu perduravit apud veteres, ut Episcopi aut hospites alioqui graves cum Episcopo primum orarent, deinde sumerent fracti panis partem, postremo colloquerentur. Ita dicebantur eiusdem communionis, quod ad eam communionem non admitterentur Haeretici. Incertum an hic loquatur de pane consecrato, quum nulla fiat mentio calicis.²⁷

Hallamos en Erasmo una preocupación por la exactitud, por el preciso alcance de las palabras que describen las prácticas de los primeros cristianos. Filológicamente, los códices y Crisóstomo forman el marco material. Pero en realidad, ese marco encuadra preocupaciones más hondas. Más necesarias para reconstruir ese estado de comunidad en que *Hechos* sitúa la convivencia de los fieles. Y la práctica de la comensalidad, tan curiosamente paralela a las promesas del banquete nupcial ya comentadas, suscita la cuestión de si se refieren a pan consagrado, si estamos ante un ritual litúrgicamente marcado o frente a una costumbre que refuerza la fraternidad, pero sin el eje jerárquico de la consagración oficiada por la persona de autoridad. Y no hay exceso interpretativo, abuso hermenéutico. Ante el silencio de las fuentes, Erasmo se mantiene en lo incierto, deja abiertas ambas interpretaciones, que además afectan al modo como la presencia del obispo se afirma ante la

delos helenos. Y la literatura cristiana opone, por ejemplo, en Prudencio, la figura del mártir a la del héroe épico o pindárico, a la vez que imita los recursos formales de los géneros que culturalmente pretende superar. Podrían multiplicarse fácilmente los ejemplos. Inversamente, la prohibición de Juliano el Apóstata contra los maestros de letras cristianos constituía toda una «excomunió» de los creyentes fuera de la sociedad romana, refundada por el emperador en torno a los dioses tradicionales, que los acusaba de enseñar textos dedicados a los dioses en los que ellos no creían.

²⁷ *Opera Omnia Desiderii Erasmi, Tomus VI complectens Novum Testamentum*, cc. 465-466.

comunidad que visita. El apetito de saber más no le hace forzar los textos para acomodarlos al deseo de asegurar un temprano y cuajado ritualismo. Ve la religión primitiva en ese estado de fluidez, de difusa sacralidad que implica al individuo completo, pero que no necesariamente se expresa en ritualistas y rígidas manifestaciones. Cada instante de la vida del creyente es un encuentro con Cristo, una memoria continua y viva, que no exige la consolidación de procedimientos cristalizados. El texto nos transmite la fe, la gracia que los fieles despiertan en las ciudades paganas. Es esa fe, esa gracia lo que marca la presencia de Cristo. La forma como Erasmo lee la Escritura es plenamente solidaria de su cristianismo, como un hecho abierto, una conversión constante y sincera, un apetito de plenitud nunca saciado por completo en la tierra. No puede haber entonces un normativismo rígido con que cerrar la convivencia. No hay leyes para la Ciudad de Dios. La ciudad es en realidad territorio del hombre, de su duda y su tentativa, su esfuerzo y su carencia.

Aunque nadie como Erasmo muestre ese apetito de totalidad, esa indomable ambición por escribir y escribir, por ser escuchado. Y es que entre los humanistas quizá podríamos concebir toda la vida de Erasmo y su producción como la ingente y colosal tarea de reescribir el *Liber Mundi*, traduciendo a los griegos sin descanso, para incorporarlos en su nuevo modelo de latinidad pura que también justifica la necesaria re-traducción de los Evangelios y aun su amplificación en la paráfrasis. Sus textos aúnan la escritura multiplicada y en fecunda diáspora, gracias a la imprenta, con el énfasis oral de la predicación, que nunca podría haberse hecho *coram populo* en la lengua de Cicerón. Erasmo sigue en sus anotaciones el camino de la exégesis, no de la *Utopía* autónoma. Y contiene sus afirmaciones en el terreno de la duda —como su amigo se refugiaba en la ironía—, en el campo estricto de la intuición y la honestidad filológica, pues entrega al lector las discordancias de los textos de la *Vulgata* y los diversos testimonios griegos, sin pronunciarse definitivamente, sino dejando aquellas cuestiones que no pueden resolverse con seguridad honradamente abiertas. Este es el tono del holandés, que está más interesado en mover el corazón de los fieles con el texto evangélico, en su pureza nuevamente traducida o en su paráfrasis mucho más emocionalmente activa, que en satisfacer delirios de gran legislador que ha conseguido descifrar en la palabra de Dios las ocultas claves para la creación de la comunidad

perfecta de Cristo en una ciudad habitada por hombres. Erasmo se contiene, porque conoce que el hombre está lleno del espíritu de origen divino, pero también fabricado de barro, de materia, de imperfección. Y que su ser social, su ser en el mundo ha de reflejar necesariamente esa doble naturaleza. No podemos olvidar los Evangelios, porque son la palabra de Dios, la imprescindible forma como podremos guiar los pasos de todos y cada uno de los pecadores hacia Dios, pero sería igualmente suicida, fruto de una soberbia desastrosa, pensar que nuestras manos pueden emular las del Divino Alfarero y obrar en la tierra el prodigio, a fin de cuentas indeseable, de la pretendida Ciudad de Dios, siempre encaminada a la virtud y con la perfecta, inmediata y ejemplar extirpación del pecado y el demonio a través de una Justicia indiscerniblemente secular y sagrada.

En cambio, Calvino asume un proyecto radicalmente distinto en lo intelectual, lejos del afán satírico, moralizante y literario de Moro, lejos de la fina ironía erasmiana. El entusiasta reformador aspiró nada menos que a la tarea de refundar *de facto* la Iglesia de Cristo en la Tierra. Semejante propósito necesariamente lo conducía a planteamientos muy alejados de los expuestos hasta aquí. La Iglesia, entendida como comunidad social ordenada a la salvación, tenía una dimensión material y social que no podía ser obviada y, por tanto, tenía que asentarse sobre unas bases que garantizaran su supervivencia. De ahí que Calvino se manifieste como un firme defensor de la propiedad privada, del trabajo y de la responsabilidad individual. Así, por ejemplo, tenía una predilección especial por la cita paulina: «*si quis non vult operari nec manducet*» (2Thes, 3, 10), pasaje que comenta a la luz de la cita del salmista: «*labores manuum tuarum [quia] manducabis beatus es et bene tibi erit*» (Ps, 127, 2). Esto es, el bien y la felicidad nacen en esa actividad humana que es el trabajo.²⁸ A lo largo de su vida, Calvino pudo contemplar los catastróficos resultados sociales que produjeron las destrucciones de las revueltas campesinas alemanas, tan duramente condenadas por Lutero y Melancton y es verosímil que buena parte de lo que se puede llamar su doctrina social se haya

²⁸ En correspondencia, Calvino condenará la holganza mediante la correspondiente cita bíblica: «*egestatem operata est manus remissa manus autem fortium divitias parat*» (Prov, 10, 4).

formulado a partir de las impresiones que causaron en su ánimo tales excesos.

No es de extrañar, pues, que con estas premisas prosperase la comunidad ginebrina. Ahora bien, ello no puede hacernos perder la perspectiva y llevarnos a considerarlo sólo como un planificador social. Para él, el conjunto de relaciones sociales y económicas no tienen por objeto el mero bienestar o el progreso del hombre, sino que son, más bien, realidades destinadas a gloria de Dios. De ahí que en su obra no se realice un análisis teórico y sistemático de tales cuestiones. Más aún, impugnamos el tratar de ver en Calvino solo un ingeniero social cuyos planteamientos se deban al mero cálculo de ver perpetuado su proyecto comunitario. Es cierto que, efectivamente, su llamada a la responsabilidad, su ética del trabajo y su apuesta decidida por la propiedad sentaron las bases de la prosperidad y la supervivencia en el tiempo de su Iglesia. Sin embargo, ello no es fruto de una planificación calculada, sino de una visión teológica basada en la radical responsabilidad del individuo ante Dios. Frente a la difundida tesis de Weber, no es modernidad lo que alienta en su pensamiento, aun cuando se engarce, paradójicamente, en la modernidad del capitalismo emergente. Su motivación es atemporal, en cierto modo. Pretende anclar definitivamente la comunidad humana en el correcto examen de la Escritura inspirada por Dios.

En cualquier caso, estas notas evidencian el pensamiento de Calvino respecto a su visión de los fundamentos de las relaciones sociales y, de paso, nos revelan con claridad sus dificultades a la hora de enfrentarse a los textos lucanos ya mencionados. En efecto, frente a la moderación exegética de Erasmo, su posición ante la escritura, instancia que consideraba de un ineludible valor normativo, lo arrastraba ineludiblemente a tratar de desentrañar su sentido en los términos históricos más exactos. Y es que su carácter de texto fundacional no podía ser obviado y por ello, el reformador se vio en la obligación de comentarlos prolijamente su en Comentario a los *Hechos de los Apóstoles*:

But this place hath need of a sound exposition, because of fantastical spirits, which do feign a commonalty or participation together of goods, whereby all policy or civil government is taken away; as in this age the Anabaptists have raged, because they thought there was no Church unless all men's goods were put and gathered together, as it were, in one heap, that they might all one with another take thereof. Wherefore, we must in this point beware of two extremes. For many, under color of policy, do keep close

and conceal whatsoever they have; they defraud the poor, and they think that they are twice righteous, so they take away no other men's goods. Other some are carried into the contrary error, because they would have all things confused. But what doth Luke? Surely he noteth another order, when he saith that there was choice made in the distribution. If any man object that no man had any thing which was his own, seeing all things were common, we may easily answer. For this community or participation together must be restrained unto the circumstance which ensueth immediately; to wit, that the poor might be relieved as every man had need. We know the old proverb, «All things are common amongst friends». When as the scholars of Pythagoras said thus, they did not deny but that every man might govern his own house privately, neither did they intend to make their own wives common; so this having of things common, whereof Luke speaketh, and which he commendeth, doth not take away household government.²⁹

Lejos ya de la tradición medieval que contempla el monacato como la plasmación por excelencia de la Ciudad de Dios en la Tierra, se plantea una comunidad de iguales ante Dios, pero de desiguales socialmente. Frente al conflicto anarquizante, frente a la explosión social, que equipara de inmediato con la herejía, Calvino supo ver que el mantenimiento de una comunidad, artificialmente pacífica, exigía un férreo control ideológico, una despiadada obra de represión ejemplarizante. Conduce al hombre a la salvación por el miedo de cada ginebrino a ser reconocido como un condenado, como alguien en cuyo éxito económico y corrección ideológica Dios no muestre la gracia con que lo ha distinguido. Delinea en sus comentarios las directrices maestras de lo que será su obra de ingeniería social, la creación del Reino de Dios en la tierra, en la ciudad de Ginebra. Y la más mínima desviación ponía en el camino de la hoguera. Quizá podría decirse que su exégesis, monetarista y alejada de la pobreza evangélica de un Erasmo, marcaba un curioso precedente de la esquizoide sociedad china actual, capitalista en los hechos y sólidamente comunista en la teoría y el mantenimiento de las estructuras de poder y del Estado.

En el caso de Erasmo, la necesidad de interpretación se contiene en las notas con que extiende su traducción, en los límites de una justificación filológica, para desbordarse en un entusiasmo de predicación en la *amplificatio*, no excesiva, pero sí muy significativa, de sus paráfrasis. Moro, en cambio, opta por el camino

²⁹ Desgraciadamente, no hemos podido acceder al texto original latino de Calvino, por lo que lo citamos en la traducción inglesa de Christopher Fetherstone: *The commentaries of M. John Calvin upon the Actes of the Apostles*, Londres, 1585.

complementario, de alzar el edificio completo de una monografía descriptiva, pero irónica.

No podemos entonces, erasmianamente, interpretar con absoluta seguridad el alcance de las inconcreciones evangélicas a la hora de diseñar la convivencia de los cristianos en este mundo, ni tampoco tiene sentido pretender, como ya sugiere la pregnante ironía de Moro, que otro texto de mano humana pueda alzar una imagen completa y perfecta de la comunidad ideal. Es imposible responder, entonces, al reto de reinventar el hombre, como intentara el Renacimiento arrojando la luz de los Antiguos sobre el nuevo y digno Adán que se enseñorea del centro del mundo. Es imposible, también, reedificar en un libro la República Cristiana, como ya quisiera san Agustín. No es posible en este mundo, aun gobernado por un César cristiano como Carlos V, que aúna aparentemente la invencibilidad de la Roma antigua y la fe de un cristianismo, ya extendido por toda Europa. Y no es posible porque la evangelización es un proceso siempre abierto, un proceso de imitación de Cristo que cada creyente ha de protagonizar día a día, en una continua conversión. Que es además un resultado de la libre voluntad individual, no de una sociedad absurdamente perfecta que obligue coercitivamente a la virtud. Pretenderlo es caer en la soberbia, involuntariamente ridícula, de un ufano reformador social pretendidamente bendecido por los Evangelios.

Y tampoco podemos transitar el camino de la utopía completamente invertida, de la festiva, carnavalesca y sarcástica imagen de un mundo al revés, que sería de perfecto encaje en el holismo medieval, en esa resignada risa excesiva que volverá a renacer con fuerza en el Barroco, una vez malogrados los luminosos sueños del Renacimiento. La risa desaforada debe ser evitada, como ridícula resultaría una seriedad impostada, leguleya y funesta en sus consecuencias, a la manera de la Ginebra de Calvino, ese infierno en la tierra. Hay una tercera vía, un camino intermedio: el *spoudogéloion*, la sátira amable llena de ironía y de precavida seriedad y humor, lo que permite situar el discurso en una ambigüedad calculada, tan lejos de la acrítica aceptación global de lo que existe, como del anatema masivo y absoluto, de términos apocalípticos. Y aquí surge la alternativa que representaba el modelo de Luciano: la posibilidad de textos que han podido clasificarse modernamente como ensayísticos, con esa capacidad de retirada, esa imprecisión

ventajosa.³⁰ Eso es lo que proporciona el talante lucianesco, que encaja en el modo de ser de un Moro en su *Utopía* o un Erasmo en su *Elogio de la Locura*. Y esa es su humilde grandeza, la forma como ambos amigos superan la deriva excesiva y desenfrenada del admirado —y temible— maestro Platón.³¹

FONTANA ELBOJ, Gonzalo y GOMOLLÓN GARCÍA, Benjamín, «El reto de Utopía: humanistas entre la Antigüedad y las Escrituras», *SPhV* 10 (2007), pp. 109-137.

RESUMEN

Los autores del trabajo realizan un recorrido sobre los elementos fundamentales del género utópico desde su fondo mítico griego y judío hasta el Humanismo renacentista, prestando especial atención a la presencia de estos motivos en el Nuevo Testamento: el Reino de Dios en los sinópticos y la Iglesia de Jerusalén descrita en los *Hechos de los Apóstoles*. Estos relatos son los que conformarán el horizonte en los que se mueven la utopía de Moro o los análisis exegéticos de Calvino y Erasmo.

PALABRAS CLAVE: utopía, evangelios, humanismo.

³⁰ MESTRE, F., *L'assaig a la literatura grega d'època imperial*, Barcelona 1991, esp. pp. 307-321, referidas a *De conscribenda historia*, con planteamientos muy interesantes para entender a Luciano en su contexto cultural, inteligentemente reformulado.

³¹ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967. Es un clásico que puede hacernos ver esa línea constante de los grandes megalómanos diseñadores de sociedades cerradas, con Platón como primer fundador, Calvino como férreo iluminado y los totalitarismos inspirados en Marx o de raigambre fascista, auténticos azotes del asendado siglo XX.

ABSTRACT

This essay examines the main elements of the utopic genre from its Jewish and Greek mythical background to Renaissance humanism. It pays special attention to the New Testament, in particular to the Kingdom of God in synoptic gospels and the Church of Jerusalem in the *Actes of the Apostles*. These motifs shape the mindscape in which the More's utopy or the exegetic analysis of Calvin and Erasmus of Rotterdam develop.

KEYWORDS: Utopy, Gospels, Humanism.

