


## Respublica utopiensium, ¿una utopía republicana?

Dante E. Klocker

Universidad Nacional de Entre Ríos (Argentina) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/itdl.85527>

Recibido: 05/01/2023 • Aceptado: 19/10/2023

**ESP Resumen:** A los efectos de mostrar el compromiso de *Utopía* de Moro con el ideal republicano de una *civitas libera* se siguen en este trabajo tres pasos o momentos. Tras unas breves, pero necesarias consideraciones terminológicas acerca de los dos principales sentidos de “república” a comienzos del siglo XVI, se desarrolla la concepción acerca de la naturaleza y legitimidad del poder defendida en la obra. Luego se analiza cómo dicho principio se traduce en las instituciones y prácticas de la comunidad utopiense. Y finalmente se intenta dar cuenta de cómo dichas instituciones y prácticas cristalizan en aquel modelo político (típico del republicanismo renacentista) llamado “régimen mixto”, que combina la monarquía, la democracia y la aristocracia. Ahora bien, la expresión concreta de este último aspecto en la vida de Utopía da lugar a una interesante tensión interna. En efecto, por una parte, produce una significativa restricción de la libertad política al reconocer derechos desiguales al “pueblo” (que solo elige, pero no puede ser elegido para las principales magistraturas) respecto del estamento intelectual (que es el único que puede ser elegido para las mismas). Pero, al mismo tiempo, si tenemos en cuenta que la pertenencia a dicho estamento no depende en absoluto de la riqueza (puesto que en Utopía no hay propiedad privada, sino propiedad común), de aquí podemos inferir que se ha comenzado a pensar de modo decidido y disruptivo la igualdad material como condición necesaria de la auténtica libertad política.

**Palabras clave:** Moro; Utopía; republicanismo; comunismo; régimen mixto.

## ENG Respublica utopiensium, A Republican Utopia?

**ENG Abstract:** In order to show that More's *Utopia* is committed to the republican ideal of a *civitas libera*, we proceed in three steps. After some short but necessary terminological considerations about the two main meanings of “republic” in the early sixteenth century, we begin by describing the conception of the nature and legitimacy of power expounded in the book. Then, we examine how this principle translates into the specific institutions and practices of the Utopian community. Finally, we seek to show how such institutions and practices crystallize into a political model (typical of Renaissance republicanism) known as “mixed government,” which combines monarchy, democracy, and aristocracy. The concrete expression of this last aspect in the life of Utopia gives rise to an interesting internal tension. On the one hand, it imposes a significant restriction on political freedoms by granting unequal rights to the “people” (who can choose their magistrates but cannot be elected for higher office) and to those belonging to the order of the intellectuals (the only ones who can hold higher office). However, if we bear in mind that this latter status does not in the least depend on material wealth (since in Utopia there is no private property and all property is common), we can infer that, in a decisive and groundbreaking move, material equality is being conceived as a necessary precondition for true political freedom.

**Keywords:** More; Utopia; republicanism; communism; mixed government.

**Sumario:** *Videtur quod non. Sed contra. “Respublica” multis dicitur modis* o los principales sentidos de “república”. *Respublica popularis utopiensis* o la utopía republicana. *Respondeo*, a modo de conclusión. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Klocker, Dante (2024) Respublica utopiensium, ¿una utopía republicana? *Las Torres de Lucca* 13(1), 53-66. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.85527>

## Videtur quod non<sup>1</sup>

Como se sabe, *El Príncipe*, de Maquiavelo, obra casi contemporánea de la que aquí nos interesa, *Utopía*, de Tomás Moro, se inicia con la clasificación de todos los “estados” en “principados” y “repúblicas” y solo se ofrece allí la escueta, pero muy significativa indicación de que, mientras los primeros “están habituados a vivir bajo un príncipe” (es decir, están organizados y gobernados como una monarquía); las segundas, en cambio, lo están “a ser libres” (es decir, no están gobernados por otro y por uno solo, sino solo por sí mismas, conforme a su propia voluntad colectiva). Ahora bien, puede resultar quizás curioso que, aunque en la obra de 1516, ya comenzando por el título, se utiliza en numerosas ocasiones el término “república”, nunca se lo hace en el sentido ya muy consolidado a principios del siglo XVI que veíamos aparecer en Maquiavelo, sino en uno previo y mucho más amplio (que, desde luego, tampoco había perdido su vigencia), equivalente a estado en general (o comunidad política); o, mejor aún, a estado ordenado y justo. Ahora bien, esta opción terminológica por sí sola no basta para excluir el posible republicanismo de nuestro autor. Sin embargo, si recorremos su obra, encontraremos un enfático rechazo a la tiranía, pero en absoluto un cuestionamiento de la monarquía como tal. Y luego *Utopía* no parece dejar lugar a dudas acerca de este compromiso monárquico de Moro cuando coloca como máxima autoridad de las ciudades que integran la confederación utopiense a un “príncipe” (cf. *Utopía*, p. 476). De este modo, nuestra cuestión acerca de si el modelo político allí presentado sería o no republicano pareciera recibir una respuesta negativa.

## Sed contra

No obstante, la inclusión de Moro en la tradición republicana (e, incluso, en un lugar de considerable relieve) ha sido defendida por algunos destacados estudiosos de la misma. Así, Quentin Skinner va a sostener que *Utopía* sería nada más y nada menos que la obra en la que “por primera vez se discutió con seriedad el ideal de la *civitas libera* en Inglaterra” (Skinner, 1998, p. 31). Y en esta misma dirección, más de cinco décadas antes del trabajo de Skinner el importante estudio de Zera Fink acerca del “republicanismo clásico” en la Inglaterra del siglo XVII tampoco dudaba en reconocerle a Moro el importante mérito de haber “recogido” este modelo de los autores antiguos y haberlo “difundido en el mundo moderno” (Fink, 1962, p. 10); esto es, de haberse comportado como nexo histórico entre algunos defensores antiguos del republicanismo romano (sobre todo Polibio) y aquellos autores involucrados en uno de los eventos políticos más resonantes del siglo XVII, a saber, la primera gran revolución republicana que desembocará en la ejecución de Carlos I.

En lo que sigue, para abordar adecuadamente nuestra cuestión comenzaré con una somera, pero necesaria consideración terminológica acerca de los dos sentidos fundamentales de “república” vigentes en la coyuntura que nos interesa, a saber, el clásico, de filiación romana y el proto-moderno, originado en el humanismo cívico italiano. Luego, y sobre esta base, intentaré mostrar la fuerte afinidad de la propuesta moreana, si no con la letra, al menos con el espíritu de la vida republicana, entendida, sobre todo, en el último sentido; o, dicho de otro modo, su compromiso si no con la nueva acepción del término (cuya ausencia en el texto de *Utopía* responde a causas históricas que, como veremos, pueden establecerse sin mayor dificultad), al menos sí con la idea de *civitas libera* que, en realidad, lo precede y con la que este comenzará a vincularse entre los siglos XV y XVI, de donde resultará justamente su modificación o, quizás sería mejor decir, su incremento semántico.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la interpretación favorable a considerar la posición política expuesta en *Utopía* como republicana cuenta con una amplia adhesión por parte de los especialistas, no pretendo, desde luego, que el aporte de este trabajo consista simplemente en defenderla una vez más; sino más bien en desarrollar las razones de esta adscripción republicana con más detalle y amplitud de la habitual en los estudios sobre el tema, poniendo de relieve, además, las diversas dimensiones que integran la cuestión y buscando establecer dónde residiría la articulación entre las mismas. Dichas dimensiones, estructuralmente vinculadas y co-implicadas, son, a mi juicio, tres: en primer lugar, la referida a cómo se interpreta en *Utopía* la naturaleza y el fundamento legitimador del poder político; luego, la referida a la traducción o plasmación de dicho principio general en un ordenamiento institucional que regula los modos de acceso y de ejercicio efectivos del poder; y, finalmente, la que apunta a determinar cuál sería el régimen político que resulta y se sustancia en dichas instituciones y prácticas, o, dicho con el lenguaje de la obra, en qué consistiría y cómo estaría internamente constituida la “mejor forma de república” (*optimus status reipublicae*). Este desarrollo analítico, complejo y sistemático nos permitirá, además, señalar dónde residiría en mayor medida la especificidad y originalidad de esta concepción acerca de la vida republicana.

## “Respublica” multis dicitur modis o los principales sentidos de “república”

A la hora de comprender y explicitar la acepción más amplia del término “república”, podemos comenzar con una referencia textual clave y casi ineludible, el *De re publica* I, 39 de Cicerón<sup>2</sup>. Allí se afirma, pues, que

<sup>1</sup> El presente trabajo fue realizado en el marco del PID N° 5138 “Dimensiones prácticas de utopías clásicas y modernas: fundación de repúblicas, comunidades de mujeres y cooperativas”, financiado por la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos (Argentina).

<sup>2</sup> Aunque, como se sabe, se trata de una obra que permanecerá perdida durante buena parte del Medioevo y la Modernidad y recién se recuperará (y solo fragmentariamente) en torno al siglo XIX, debemos tener en cuenta que varios pasajes centrales (entre ellos, y sobre todo, la definición de “res publica”) serán citados y comentados por Agustín en *De Civitate Dei* (sobre todo II, 21 y XIX, 21). Resulta, por ello, una fuente clave tanto por su rigor conceptual como por su incidencia histórica. Y debemos tener en cuenta, además, que la célebre obra agustiniana fue especialmente conocida y apreciada por Moro, quien, de hecho, llegó a dictar sobre ella varias conferencias en torno a 1501 en la iglesia de St. Lawrence Jewry de Londres (cf. Chambers, 1935, pp. 82-83).

*res publica* no significa otra cosa que *res populi* y se refiere, por tanto, a todo aquello que es objeto (*res*) de preocupación “común” del “pueblo” (*populus*) en su conjunto; es decir, a aquello que afecta a todos y requiere, por ello, de una adecuada atención y gestión. Y, a su vez, se aclara que “pueblo” no sería “toda reunión de hombres, congregados de cualquier modo, sino la reunión de muchos, asociados por el acuerdo en torno a las leyes y por [la búsqueda de] la utilidad común”.

De este modo, se dice a continuación, aún no había república en aquella época, anterior a la existencia de las ciudades, en la que los seres humanos vivían errantes y dispersos en los bosques y carecían de lenguaje para entenderse y, por ello, también de leyes aceptadas por todos para respetarse mutuamente. Y asimismo, tampoco hay ya república en aquellos pueblos que se encuentran profundamente “perturbados” (*De re publica*, I, 44) o divididos; esto es, que, tras haber logrado establecer leyes comunes, estas pierden su fuerza vinculante y fundadora de comunidad dando paso a un estado de escisión en dos o más facciones enfrentadas entre sí, tal como sucede como caso extremo en una guerra civil (fenómeno del que la historia romana ofrece sobrados ejemplos). Por otra parte, la existencia de una legalidad ordenadora de la vida social es condición necesaria, pero no suficiente de una república. En efecto, se requiere, además, que la misma sea razonable y justa; es decir, que esté orientada a la consecución del bienestar de todos los miembros de la comunidad. Finalmente, un último rasgo inherente a la vida republicana así entendida, que está implícito en la definición ciceroniana y en el que van a insistir especialmente los defensores de las ciudades-estado del norte de Italia durante la Baja Edad Media en su lucha contra el Imperio, consiste en la posibilidad de darse a sí mismas esta ley que las constituye sin estar subordinadas o supeditadas en este respecto a otra instancia externa o más elevada, tal como lo enuncia el célebre principio de Bartolo de Sassoferrato según el cual *civitas sibi princeps* en cuanto *non recognoscit superiorem*.

En suma, según esta primera acepción más laxa y normativamente menos exigente, la república sería una comunidad política que (independientemente de que esté gobernada como una monarquía, una aristocracia o una democracia): a) está dotada de un ordenamiento interno firme y vinculante (por contraste tanto con la barbarie como con la anarquía); b) no posee, a su vez, un ordenamiento cualquiera, sino uno orientado a la consecución del “bien común” y que resulta, por esto mismo, “recto”, justo o legítimo (por contraposición con las formas de organización ilegítimas, sobre todo, la tiranía); y c) en todo ello goza de un alto grado de autonomía o “suficiencia”, lo cual le permite establecer sus propias leyes y determinar sus actos de gobierno (a diferencia de aquellas entidades políticas que se hallan sujetas a la autoridad de otro estado o soberano) (cf. Maissen, 2017, pp. 95-96).

Ahora bien, este primer sentido amplio de “república” ya había comenzado a convivir en la época de redacción de *Utopía* con otro, más estrecho y exigente (cf. Rosler, 2016, pp. 27-28), pero, por el momento, de uso mucho menos extendido. Dicho sentido supone los rasgos mencionados, pero les añade uno nuevo, que vendría a coronar y, al mismo tiempo, a reconfigurar y dar sentido a los anteriores. Y este consiste en pensar la vida republicana como sinónimo de *vivere libero*; esto es, como un régimen que asume como valor fundamental la “libertad” (*libertas*, *libertá*) y cuyo principal propósito no sería, por tanto, otro que generar las condiciones institucionales que hagan posible el disfrute y ejercicio pleno de la misma por parte de todos los miembros de la comunidad. Y, a su vez, en esta nueva perspectiva se concibe la libertad en un sentido pre-liberal (y *avant la lettre* anti-liberal) que la entiende como ausencia de sujeción o dependencia respecto de la voluntad arbitraria de otro u otros (cf. Skinner, 1998, pp. 86-87; Pettit, 1997, pp. 51-79; Viroli, 2002, pp. 45-55). La manifestación política de la libertad así entendida sería, pues, *ad extra*, la “independencia” de la propia comunidad respecto de gobernantes o estados extranjeros (nota que ya veíamos aparecer en el concepto amplio de “república”); y *ad intra*, el “auto-gobierno” en el sentido de “ser libre de tomar parte activa en la marcha de la república” (Skinner, 1978a, pp. 53, 77 y 139), es decir, la extensión de la participación política a todos los ciudadanos.

Este sentido doble y bifronte de “libertad”, que ya aparecía claramente en el discurso romano<sup>3</sup>, también puede ser identificado en el vocabulario técnico de la política y la diplomacia florentina a partir del siglo XIV (y hasta quizás bastante antes, cf. Skinner, 1978a, p. 7). Y ya constituye, por tanto, un ideal profundamente arraigado y largamente madurado por la experiencia histórica cuando en el siglo XV Leonardo Bruni, tomando como modelo a la Roma pre-imperial y presentando a su patria, Florencia, como una colonia de fundación romana y heredera de su espíritu, ponga de relieve su odio visceral tanto por la servidumbre externa como por la tiranía interna. Así, para el gran humanista cívico la lucha de Roma contra ciombrios, galos o teutones estaría motivada por el mismo ideal de “libertad” por el que el héroe al que le dedica su *Discurso fúnebre a Nanni Strozzi* entregó su vida enfrentando el avance de los Visconti de Milán. Y, de modo análogo, también habría un vínculo de parentesco entre el potente principio de “imperio del pueblo” encarnado por la Roma posterior a la monarquía, pero anterior a César, Antonio, Tiberio o Nerón, por un lado, y el odio de los florentinos por la tiranía y, como contrapartida, el “grado máximo” con que “gozan de la libertad”, por otro.

Así, por tanto, si, según el primer sentido del término, la república comprende el conjunto de asuntos que interesan al pueblo en general, en cuanto afectan al bienestar de todos sus miembros; el segundo, por su parte, viene a añadir una definición fundamental: a saber, que las decisiones más importantes al respecto deberán estar, por esta misma razón, en manos de todos o, lo que es lo mismo, siempre sujetas a su “consentimiento”. En suma, según la concisa y precisa formulación del *Codex* de Justiniano V, 59, 5,

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, Tito Livio en su *Historia de Roma* II, 23 va a usar este término para referirse tanto a la independencia externa del pueblo romano frente a los volscos (de modo análogo a lo que se decía en I, 23, 9 respecto de los etruscos), como así también a la ausencia de dominación socio-política entre los propios conciudadanos romanos. Los principales enemigos de esta libertad interna serían, en un primer momento, los monarcas despóticos y, luego, tras la caída del último rey, Tarquino el Soberbio, la opresión ejercida por el estamento patricio sobre los plebeyos.

referida allí a una figura del derecho civil (la tutela), pero que, tras el redescubrimiento del Derecho Romano en la Baja Edad Media, será rehabilitada y reinterpretada extendiéndola inteligentemente al derecho público, “lo que atañe a todos debe ser aprobado por todos” (*Quod omnes tangit ab omnibus debet approbari*) (cf. Congar, 1958).

Según la magnífica reconstrucción que lleva a cabo James Hankins (2010), el surgimiento de este sentido nuevo, restringido, de “república” (que pronto alcanzará mayor peso que el sentido amplio, pero que, aun así, coexistirá con él hasta bien entrado el siglo XIX) se remonta a la primera mitad del siglo XV y la figura clave en este proceso habría sido Leonardo Bruni. Este destacado humanista habría realizado, pues, en este respecto un doble movimiento. El primero tiene lugar en su influyente traducción de la *Política* de Aristóteles y consiste en la decisión de verter el término griego “politeía” (para el cual el primer traductor de la obra al latín, Guillermo de Moerbeke, había acuñado el neologismo “politia”) como “respublica”. Ahora bien, tengamos en cuenta que Aristóteles llama “politeía” tanto a la constitución o régimen político en general, como así también a un régimen especial (considerado, además, como el “mejor”), a saber, aquel que resulta de la combinación de democracia y oligarquía. Así, este término milenar que hasta el momento había admitido, sin duda, no pocos matices y variaciones, pero que, en general, no había abandonado el registro de la significación amplia (esto es, no ceñida a ninguna forma de gobierno especial), gracias a esta opción simple, pero significativa de Bruni amplía su rango semántico e incorpora otra acepción posible, ahora sí referida a un régimen político determinado y uno, además, claramente diferente y alternativo respecto del monárquico en cualquiera de sus formas.

Ahora bien, este primer movimiento que respondía a motivos exclusivamente filológicos se va a complementar con otro deliberadamente político. El mismo se iniciará, pues, cuando Bruni se convierta en 1427 en Canciller de Florencia y, en continuidad con lo que ya había hecho su predecesor y maestro Coluccio Salutati, en las cartas oficiales vuelva habitual el uso de la expresión “respublica noster” para referirse al estado florentino, costumbre que, a su vez, servirá de base, décadas más tarde, a denominaciones tales como “República de Florencia” o “República de Venecia”. Aunque el sentido con que aquí se emplea el término no es otro que el clásico y tardo-medieval, estamos a un paso de la equiparación entre la palabra y la cosa, esto es, entre su significado y el tipo de entidad política, consciente y militantemente no monárquica, que nombraba.

Justamente se ocuparán de dar este paso algunos autores que, en el contexto de la competencia entre el bloque de principados y el conformado por ciudades libres en la península italiana, busquen una expresión prestigiosa y cargada de connotaciones positivas que, por una parte, permita reivindicar estas últimas y su forma de gobierno contra los primeros; y que, por otra, presente la ventaja de contener o sobrellevar tanto las diferencias entre unas y otras como los conflictos políticos internos a cada una, es decir, en definitiva, la disputa entre un modelo oligárquico y uno popular. De este modo, el término “república” quedará cada vez más asociado a la forma de gobierno de aquellos estados que, aunque puedan presentar una oscilación, en ocasiones bastante marcada, entre el reconocimiento más o menos amplio de la participación ciudadana y su restricción elitista por origen o fortuna, con todo permiten trazar una clara divisoria de aguas entre el gobierno de muchos o, cuanto menos, de algunos en contraste con el gobierno de uno solo. Así, este sentido de “república” como régimen no monárquico se hará cada vez más frecuente en Italia hasta volverse prácticamente dominante y dicho uso quedará, además, avalado y consagrado, ya en el siglo XVI, por la autoridad de Maquiavelo en aquella conocida clasificación de los “estados” en “principados” y “repúblicas” que mencionábamos al comienzo.

No obstante, es importante remarcar, en primer lugar, que la progresiva aparición y consolidación de este sentido restringido de “república” hasta convertirse en la acepción *standard* solo se dará en el ámbito lingüístico-político italiano. Así, por ejemplo, aunque en España no habría sido del todo desconocido (cf. Gil Pujol, 2008, p. 113; Rivera, 2016), con todo, estaría ausente en las primeras décadas del siglo XVI y su uso habría sido, además, muy poco frecuente y marginal. En Inglaterra, por su parte, lo cual resulta especialmente relevante para los fines de este trabajo, es difícil encontrarlo antes de la mitad del siglo XVII (cf. Knights, 2011, p. 679) con ocasión del triunfo de la primera Revolución inglesa; y tampoco aparece en Francia hasta muy avanzado el siglo XVII (cf. Nicolet, 1982).

Este esbozo acerca del alcance histórico y geográfico del uso del término “república” en su sentido restringido nos permite comprender por qué Moro, aun en el caso de que lo hubiera conocido, difícilmente lo habría adoptado en la redacción de *Utopía*. Así, comenzando por el título<sup>4</sup> y a lo largo de toda la obra (hasta la conclusión del discurso del protagonista, Rafael Hythlodeo) “república” parece adquirir en todos los casos el significado amplio de “estado” o, quizás mejor, de “comunidad política” (cf. *Utopía*, p. 310, nota 2), la cual idealmente debería garantizar el bienestar general, pero que de hecho y tendencialmente traiciona este elevado propósito y se pone al servicio del interés particular de un grupo (constituido, además, por los “peores” miembros de la sociedad, esto es, los menos productivos y virtuosos), transformándose, así, en una “república inicua e ingrata” (*Utopía*, p. 624). Pero esta perversión o inversión del fin legítimo de toda república se consigue, pues, a través de la operación típicamente ideológica que consiste en instituir “bajo el nombre de república” (es decir, como si se tratara de la expresión fiel del interés de todos) un marco normativo que, en verdad, solo beneficia al estamento minoritario de quienes detentan la propiedad de la tierra y, con ella, el poder social.

<sup>4</sup> Recordemos que el título completo rezaba *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (Acerca de la mejor forma de república y de la nueva isla de Utopía)* (cf. *Utopía*, p. 309). En adelante toda vez que cite el texto de Moro a partir de la edición bilingüe de Prévost (1978) lo haré como *Utopía*. Asimismo, en todos los casos tomaré como referencia el texto latino del que ofreceré traducciones propias.

Por ello, en oposición a los estados fácticos, Utopía nos brinda la “representación” (*imago*) de una verdadera república; o, más aún, de la única que merecería propiamente el título de tal (cf. *Utopia*, p. 620), en cuanto solo ella es capaz de garantizar acabadamente el bien común, lo cual solo puede conseguirse, a su vez, sobre la base de la “total abolición de la propiedad [privada]” y su sustitución por un régimen nuevo según el cual “todas las cosas son comunes” (*omnia sunt communia*) (cf. *Utopia*, pp. 435 y 443). En suma, la desafiante tesis lanzada por nuestro protagonista reside, pues, en la afirmación de que solo aquella república en la que en el sentido más estricto toda “res” es “pública” podría hacer posible el bienestar de todos sus ciudadanos (*salutem publicam*) (cf. *Utopia*, pp. 439-440) y, en atención a ello, “reclamar” (*vindicare*) propiamente el nombre de “república” (*Utopia*, p. 620).

## Respublica popularis utopiensis o la utopía republicana

Ahora bien, sea que Moro haya desconocido la nueva acepción de “república”, sea que haya optado por no usarla, la cuestión es mostrar por qué y en qué medida aun en ausencia de la palabra, podría admitirse sin problemas la presencia de la cosa; o, dicho de otro modo, hasta qué punto el modo de vida utopiense podría ser considerado como expresión cabal de aquel ideal político al que el humanismo italiano ya comenzaba a denominar “republicano” y que antes de dicha acuñación se solía llamar gobierno “popular” (cf. Hankins, 2010, p. 461).

### A. Imperium populi o el principio de la “libertad”

En un interesante pasaje del Libro I se resume en muy pocas líneas la concepción general acerca poder que subyace al modelo político expuesto sobre todo en el Libro II de la obra<sup>5</sup>:

No sólo el honor [del rey], sino su seguridad residen más en la prosperidad (*opibus*) del pueblo que en la suya propia; [pues] este [...] se elige (*sibi deligere*) un rey por su causa, no por la del rey; esto es, para, gracias a su labor y a su esfuerzo, vivir confortablemente (*commode*) y a salvo de injusticias (*iniuriis*). Y, por ello, la incumbencia del príncipe es más que le vaya bien al pueblo que a sí mismo (*Utopia*, p. 427).

Una primera gran tesis a destacar en este denso pasaje consiste en la afirmación de que el poder del monarca tendría su fundamento en un acto de “elección” por parte del pueblo. Pero, de este modo, el autor no parece estar refiriéndose necesariamente a una elección a través del sufragio (si bien, como veremos, este va a ser el procedimiento seguido en el sistema político utopiense); sino a alguna forma de aprobación o “consentimiento” (que bien puede ser tácito, el cual manifiesta la “voluntad” común del pueblo de convertir a alguien en su rey. A su vez, el propósito en pos del cual tiene lugar esta elección o, lo que es lo mismo, la tarea que, de este modo, se le asigna consiste, pues, en que se ocupe de garantizar el bienestar de todos y la justicia en sus relaciones recíprocas. Pues bien, si la autoridad del príncipe queda sujeta desde el comienzo al cumplimiento de esta tarea o función, de aquí se desprende que, en caso de faltar a la misma, esto es, si gobierna en vistas de su propio interés y no en el del pueblo, este quedaría legitimado a revocar su autoridad. Así, si “el pueblo al consentir da y quita el poder (*regnum*)”; y, por tanto, “cualquier hombre que gobierna (*præest*) debe esto a aquellos a los que gobierna”, entonces “de ninguna manera debe hacerlo por más tiempo que el que quieran aquellos a los que gobierna” (Morus, 1520, p. 53).

De este modo, si la autoridad de quien gobierna depende en todo momento de este acto de “consentimiento” sin el cual perdería (si no de hecho, al menos sí de derecho) inmediatamente su vigencia, esta posee, entonces, un estatuto esencialmente frágil y “precario”. Por ello nuestro autor cierra este epigrama con la incisiva pregunta: “¿Por qué se ensoberbecen los príncipes impotentes?”, cuando, en realidad, “gobiernan en precario”. Se invoca, así, una vieja figura del derecho real romano, que Moro traslada ingeniosamente al plano del derecho político, que ya Ulpiano definía como aquella situación en la que algo

<sup>5</sup> Dado que *Utopia* está estructurada como un diálogo fundamentalmente entre dos personajes, el protagonista, Rafael Hythlodeo y Tomás Moro, los cuales, además, y a semejanza de los diálogos de juventud de Platón, no logran llegar a un acuerdo, dejando abiertas e irresueltas muchas de las cuestiones tratadas; no podemos desconocer la difícil controversia planteada entre los intérpretes acerca de si el punto de vista del autor coincidiría con el de su protagonista (que es la vía adoptada, por ejemplo, por Karl Kautsky y, en general, por la interpretación marxista) o con el de su personaje homónimo (que es la posición defendida, por ejemplo, por la llamada interpretación “católica”, iniciada en 1935 por R. W. Chambers); y cabe también una vía intermedia según la cual no acordaría totalmente con ninguno de los dos personajes, sino parcialmente con uno y otro (cf. Bevington, 1961, p. 497, notas 2 y 3). No puedo ni quiero entrar aquí en esta discusión y creo que para los fines de este trabajo sería posible y lícito, al menos en alguna medida, que la eludamos. No obstante, no resulta eludible una adecuada justificación de la decisión de tomar los dichos de Hythlodeo que se citarán en este trabajo como expresión de un punto de vista compartido por el propio Moro o, al menos, no rechazado *prima facie* por él. En primer lugar, y en lo que respecta a los distintos aspectos del sistema político de Utopía, tendremos en cuenta, por un lado, que aparecen algunas tesis coincidentes con declaraciones del autor en otros textos; y, por otro, que dentro de la obra no encontramos objeciones explícitas acerca de la forma de gobierno de los utopienses (como sí sucede, por ejemplo, respecto de sus costumbres en materia religiosa). Ahora bien, merece un tratamiento aparte el asunto quizás más controversial de todos, esto es, la propuesta de una total socialización de la propiedad. Aunque esta propuesta sí va a ser duramente atacada al final de la obra calificándola de “absurda” (cf. *Utopia*, p. 631), no obstante, esta fuerte toma de posición no me parece decisiva y esto fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque en el Libro I la idea de propiedad común había sido presentada por el protagonista como perteneciente a la “doctrina de Cristo” (cf. *Utopia*, p. 435), que es exactamente el mismo fundamento adoptado para impugnar prácticas tales como la libertad religiosa, el divorcio o la eutanasia. Por ello, si aplicamos de modo consecuente este argumento, ¿por qué la discordancia con dicha doctrina debería conducir al rechazo categórico de ciertas costumbres, pero la concordancia con ella no motivaría la aprobación de otras? Y, en segundo lugar, también en el Libro I el personaje Moro había planteado dos objeciones a esta tesis (cf. *Utopia*, p. 443); pero a lo largo del Libro II las mismas quedarán cabalmente respondidas y resueltas por Hythlodeo, con lo cual la alusión sobre todo a la segunda objeción al final de la obra (cf. *Utopia*, p. 631) parece más un recurso “irónico” para mantener abierta la discusión que la manifestación de una opinión real del autor.

“se concede para su uso [a alguien] por tanto tiempo como lo permita [o consienta] quien lo concedió” (*utendum conceditur tamdiu, quamdiu is qui concessit patitur*, Dig. XLIII, XXVI, 1). Así pues si, en definitiva, no es sino la voluntad popular la que confiere el poder o lo retira, de modo análogo a como el propietario de un bien lo cede provisionalmente a otro para que este temporaria y condicionalmente lo use y disfrute, pero sin jamás poseerlo por derecho propio, de aquí se sigue, entonces, que en dicha voluntad reside la fuente última a la que pertenece y de la que procede todo poder; o, dicho de otro modo, que ella sería la única instancia propiamente soberana.

Moro asume, de este modo, un modelo de comprensión y legitimación del poder político al que Ullmann (2010) califica de “ascendente”, en contraste con el teocrático y “descendente”, predominante durante la Alta Edad Media. El mismo habría sido preparado y estimulado por el redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles y tendría como algunos de sus hitos fundamentales a Tomás de Aquino, Juan de París y Marsilio de Padua. Y, aunque no aparezca allí mencionado por Ullmann, sería también importante incluir en esta tradición al contemporáneo del autor del *Defensor Pacis*, Guillermo de Ockham (cf. McGrade, 1974, pp. 85 y 104-105). En efecto, el célebre pensador de Oxford (no casualmente el mismo lugar en el que Moro recibió su formación escolástica entre 1492 y 1494) va a insistir en que el poder político no procede ni del “derecho natural” ni del “derecho divino”, sino solamente del “derecho humano” (cf. *Breviloquium* III, 11); esto es, no se funda ni en la posesión de determinadas facultades inherentes a la naturaleza del agente (como, a juicio del autor, sería el caso de la autoridad del marido sobre la esposa), ni tampoco en un decreto especial revelado por Dios; sino solo en la decisión del “pueblo” de “traspasar” o “transferir” a alguien la “jurisdicción” para que se ocupe de legislar y administrar sus asuntos. O, en todo caso, lo que sí procede del derecho divino y del natural es la potestad del pueblo de resolver por sí mismo dichos asuntos o delegar en otro/s esta función indispensable para la “vida social”, en general, y la “vida buena”, en particular (cf. *Breviloquium* III, 7).

Así, “nadie debe estar al frente (*praefici*) de todos (*universitati*), sino por elección y consenso de los mismos” (*Dialogus*, Part. III, Tract. 2, Lib. 3, Cap. 6), lo cual se desprende, además, del principio del *Codex* que citábamos más arriba. En efecto, si “lo que afecta a todos debe ser tratado por todos”, sin duda la designación de quien haya de desempeñarse como gobernante se cuenta entre los asuntos de este tipo y, desde luego, entre los de mayor relevancia. Y partiendo de esta interpretación, podría pensarse que, dado que la autoridad del gobernante solo puede ser establecida a través de la voluntad y el libre consentimiento de los gobernados, sería lícito inferir que también podría cesar sin más de esta manera (cf. *Breviloquium* IV, 12) (y este era, pues, el tenor del *Epigrama* moreano al que nos referíamos hace un momento). Sin embargo, Ockham sale al cruce de esta precipitada conclusión para afirmar que una vez instituida la autoridad por libre elección, esta ya no basta para destituirla; sino que para ello deberá existir, además, una “causa máxima” (cf. *Breviloquium* IV, 13), de un gravísimo “caso de crimen” (*ratio criminis*) (cf. McGrade, 1974, p. 92). Y dicho crimen podrá ser, a su vez, o “eclesiástico” (es decir, contrario a la religión cristiana y merecedor de condenación, como sería el caso de la herejía o la blasfemia) o “secular” (si la decisión del gobernante atentara gravemente contra el bien común que estaba llamado a garantizar) (cf. *Breviloquium* VI, 2) (y este último caso parece más próximo al espíritu del pasaje del libro II de *Utopía* con el que comenzamos este apartado y que el protagonista introduce como consejo y advertencia al monarca para que no llegue a realizar acciones que lo hagan merecedor del “generoso espíritu de la rebelión” por parte del pueblo, cf. p. 427).

De este modo, aun sin excluir la posible incidencia convergente ejercida por fuentes de origen propiamente humanista (Bradshaw, 1991, p. 119), la interpretación moreana acerca del origen y legitimidad del poder político recupera motivos teóricos típicamente escolásticos. Estos lo vinculan, pues, a una tradición de pensamiento que algo más de una década después de la publicación de *Utopía* va a experimentar un fuerte resurgimiento sobre todo gracias a la figura de Francisco de Vitoria, a cuyas célebres lecciones *De potestate civili* dictadas entre 1527 y 1528 Moro se adelanta. Dicha tradición había enfrentado desde el comienzo toda pretensión absolutista y, justamente en esa medida, podríamos interpretarla como favorable y afín a una concepción republicana o, cuando menos, compatible con ella. Pero esto no significa, pues, que de dichos postulados se derive necesariamente la propuesta de una forma de gobierno no monárquica (y, mucho menos, una hostil a toda forma de monarquía). En efecto, tanto Moro como, antes de él, Ockham e, incluso, Tomás de Aquino no solo no llegan jamás a pensar como excluyentes el principio de la soberanía popular y la idea de un régimen monárquico (antes bien, los entienden como dos dimensiones diferentes, pero complementarias del mismo fenómeno); sino que, además, no dudan en defender a dicho régimen como preferible a los demás. No obstante, al remitir y fundar este último en la primera se estaría pensando en una monarquía de nuevo cuño; esto es, algo así como una monarquía moderada, limitada o constitucional.

Este posicionamiento de Moro debe ser entendido, además, en el contexto de la realidad y la teorización política de la Inglaterra de principios del siglo XVI, en la que (aún) no había espacio para plantear la posibilidad y/o la conveniencia de un régimen diferente a la monarquía y probablemente no lo habrá durante buena parte de lo que queda del siglo (Phillips, 1940, p. 23). Pero esto no implica en absoluto la total ausencia de ideas y motivos pertenecientes a la tradición republicana, incluso los procedentes de su fuente más potente y pregnante, el humanismo cívico italiano (cf. Peltonen, 1995, pp. 9-12); solo que la recepción de los mismos va a quedar modelada y ajustada a las condiciones, márgenes y preocupaciones del propio contexto (cf. Skinner, 1978a, pp. 213-215). De este modo, por ejemplo, la vieja idea de participación activa del ciudadano en los asuntos de su república se va a traducir y reformular en términos de la intervención de una élite formada en los *studia humanitatis* como consejeros de los nuevos príncipes, rol para el cual Inglaterra ofrecía un doble espacio institucional (ambos ocupados por Moro en 1504 y 1518 respectivamente): el parlamento y la corte (cf. Pocock, 1975, pp. 339-340). Pues bien, en *Utopía*, por una parte, se va a discutir la viabilidad de esta estrategia en los reinos fácticos del momento y, por otra, y como su reverso, se va a poner en el horizonte un

modelo monárquico alternativo, tendiente a tensar y desafiar disruptivamente los límites del vigente. Este nuevo modelo, aunque, en rigor, difiera estructuralmente de una república *stricto sensu*, con todo, podría ser considerada como perteneciente, por así decir, al espectro republicano<sup>6</sup>, puesto que, a su manera, también pretende asumir y asentarse sobre el principio fundamental de la libertad política.

## B. *Respublicae instituta* o la libertad existente

Pues bien, consideremos ahora de qué manera se expresa y materializa este principio en el conjunto de instituciones y mecanismos socio-políticos de Utopía.

En este sentido, en el tan breve como rico apartado “Acerca de los magistrados” (*Utopia*, pp. 463-467) se nos describe, en primer lugar, el procedimiento de designación de la máxima autoridad de cada una de las cincuenta y cuatro ciudades que componen la isla, a saber, el príncipe. Este, al igual que casi todos los demás magistrados procede del selecto grupo de los “letrados” o “doctos”; esto es, de la “clase” (*Utopia*, p. 476) o estamento integrado por no más de trescientos ciudadanos a quienes se exime de realizar trabajo físico para que puedan dedicarse de modo exclusivo a las “letras”, es decir, al cultivo del conocimiento, sobre todo, de las disciplinas humanísticas. El resto de los ciudadanos, que comparten la condición de que están obligados trabajar, si bien solo seis horas diarias, lo cual les deja tiempo más que suficiente para dedicarse también al cultivo del espíritu, conforman lo que genéricamente el autor llama el “pueblo” (*populus*). Este, por una parte, nomina de entre el grupo de los letrados cuatro candidatos y, por otra, elige a los llamados “sifograntes” o “filarcas”, que son aquellos magistrados –los únicos de extracción popular–, que tendrán no solo, pero en primer lugar, la delicada misión de proclamar por voto secreto al príncipe. Este gobernará, pues, de modo vitalicio, si bien podrá ser destituido en caso de que haya fundadas sospechas de que aspira a la tiranía.

Como se ve, estaríamos, entonces, ante una monarquía electiva, que prevé la revocación del poder del príncipe, para lo cual menciona como única causal la pretensión de convertirse en “tirano” (en Utopía, una situación quizás poco probable, pero claramente no imposible, lo cual refleja la oportuna cuota de realismo con la que nuestro autor interpreta la subjetividad de sus habitantes, que, en cualquier caso, serían seres humanos y no ángeles). Así, la tiranía sería, pues, el “delito capital” para todo régimen republicano, puesto que se comporta como la mayor enemiga de la libertad en cuanto constituye la forma más grave de “opresión del pueblo”. Por otra parte, también resulta significativo que en lo que respecta a la designación de la máxima autoridad del estado se combina un doble procedimiento consistente en la postulación directa y la elección popular indirecta.

A través de un procedimiento semejante tiene lugar también la elección del resto de las magistraturas importantes, de las cuales la primera es, sin duda, la de los llamados “traniboros” o “protofilarcas”, que integran el “senado” de cada ciudad. Esta institución colegiada cumple tanto funciones deliberativas y consultivas, para lo cual se reúne regularmente con el príncipe, como así también funciones judiciales. En lo que respecta al funcionamiento del senado, el texto nos ofrece algunos detalles ciertamente interesantes. Por un lado, se dice que no puede aprobarse ninguna medida si antes no ha sido discutida durante tres días, lo cual evitaría la precipitación y garantizaría la mayor racionalidad en la toma de decisiones. Y también se prescribe que los traniboros no pueden celebrar reuniones para tratar los asuntos públicos fuera de las sesiones del senado, lo cual pretende evitar posibles conspiraciones y sediciones en el seno de una de las instituciones más poderosas de la ciudad. Asimismo, cada día se invita a presenciar la sesión a dos sifograntes, quienes ejercerían, de este modo, una suerte de control popular sobre las decisiones del senado.

A través de todos estos mecanismos se apunta, pues, a impedir que se “modifique el estado de la república” (es decir, fundamentalmente, su estructura política), convirtiéndola en una tiranía constituida sobre la base de la alianza del príncipe con los traniboros (que, recordemos, pertenecen al mismo estamento) oprimiendo al pueblo (*opresso populo*). Por otra parte, resulta no menos relevante que, para aquellos casos en los que, en el marco de esta misma institución, se traten cuestiones de especial importancia para la vida común, se prevé un interesante procedimiento consultivo que consiste en que las mismas son trasladadas a la “asamblea” (*comitia*) de los sifograntes para que estos, a su vez, tras discutirlo con las familias de las que son representantes y, a partir de allí, también entre ellos, den a conocer su parecer al senado.

La otra categoría de magistrados elegidos por el pueblo son los llamados “legados”, que se ocupan de la representación exterior, en general, y, en especial, la llevada a cabo por los tres ciudadanos que cada una de las cincuenta y cuatro poblaciones envía al “consejo de toda la isla” o “senado amaurótico” (*Utopia*, pp. 452 y 496), que era el máximo órgano de gobierno de Utopía en que se tratan los asuntos comunes a toda la isla. Como se ve, al contrario de lo que sucedía al interior de cada ciudad, la instancia política suprema de Utopía no es de carácter monárquico, sino colegiada, representativa y siempre surgida de la elección del pueblo. De este modo, el mundo total de Utopía no parece revestir la forma de una única y gran república, sino más bien la de una amplia y armónica confederación de repúblicas de dimensiones bastante moderadas (Prévost propone una población comprendida entre los 100.000 y los 226.000 habitantes, cf. p. 680), cada una de las cuales constituiría una entidad política más o menos independiente de las demás, pero cuya multiplicidad se halla perfectamente coordinada justamente gracias a los oficios de la institución central del gran Senado general (que no debe ser confundido con los respectivos senados locales, pertenecientes a cada ciudad).

Un detalle curioso (sobre todo teniendo en cuenta la fuerte identificación de Moro con el catolicismo) es que los últimos magistrados de esta enumeración, a saber, los sacerdotes, también son elegidos por

<sup>6</sup> Acerca de una idea de “republicanismo inglés” que pueda hacer justicia a la situación histórica del siglo XVI y contener sin dificultades este tipo de planteamientos puede verse Hadfield (2006, p. 112).

el voto popular. Estos personajes revisten especial importancia en la vida de Utopía, debido a que no solo cumplían funciones religiosas, sino que, en igual medida, eran los principales encargados de la educación de los ciudadanos (cf. *Utopía*, p. 607). Esta, se dice, es de enorme relevancia para el “estado de la república”, esto es, para el sostenimiento y reproducción de su modo de vida; en efecto, su tarea consiste en combatir las “opiniones perversas” (*Utopía*, p. 608) y promover las “buenas y útiles”, de las cuales dependen las “costumbres” de los ciudadanos, es decir, sus actitudes fundamentales en la vida social y política.

Ahora bien, si, como decíamos, los principales magistrados no proceden de la clase popular, sino de la de los letrados; esto es, si la asignación de responsabilidades políticas depende de modo determinante de esta división social entre dos grupos de ciudadanos, uno mayoritario, otro minoritario (puesto que en cada ciudad no excede el ciertamente reducido número de trescientas personas), aquel obligado al trabajo físico, este exento del mismo para poder consagrarse de modo exclusivo a la actividad del espíritu, esto nos conduce a la cuestión acerca de cuál sería el criterio y los procedimientos para establecer tal distinción. Al respecto el texto es escueto, pero bastante preciso cuando afirma que “siguiendo la recomendación de los sacerdotes y persuadido por el sufragio secreto de los sifograntes, el pueblo concede vacación perpetua para [dedicarse a] las disciplinas de conocimiento” a aquellos “en quienes se detecta desde la infancia un talento distinguido, una inteligencia excepcional y un ánimo inclinado” a las mismas (*Utopía*, pp. 475 y 511). Como se ve, la designación de quienes van a formar parte del estamento intelectual resulta de la intervención sucesiva y convergente de dos instancias, los sacerdotes y los sifograntes, a su vez, coronada y convalidada por la sanción popular que, por tanto, también en esta decisión determinante para la vida de los utopienses, constituye la piedra de toque de toda legitimidad social. En este sentido, Prévost comenta el pasaje que acabamos de citar de la siguiente manera:

La designación de los futuros letrados está envuelta de una seriedad extraordinaria: ella es tan importante que debe ser suscitada por la autoridad religiosa, confirmada por la autoridad política en sufragio secreto y hecha objeto de una aprobación popular directa en el curso de una asamblea general de todos los ciudadanos (*Utopía*, pp. 474 y 477, nota 5).

Así, de lo dicho se desprende, a mi juicio, que el marco institucional propuesto y el conjunto de prácticas que promueve y que lo sostienen responde al propósito fundamental de hacer posible el ejercicio pleno de la libertad política<sup>7</sup>. En este sentido, bien podría pensarse que Moro está intentando atacar el discurso absolutista, que defenderá la autoridad ilimitada y hereditaria del monarca y prescribirá el deber de obediencia pasiva por parte de sus súbditos (cf. Phillips, 1940, pp. 24-25). Sin embargo, esta corriente de pensamiento, que llegará a convertirse en hegemónica en la Inglaterra de los Tudor, en rigor no surgirá y se instalará antes de la declaración de la Supremacía de Enrique VIII, que concentraba en sus manos el poder político y religioso (cf. Allen, 1977, p. 134) y abría, así, el camino a este tipo de posiciones que en lo esencial van a reactualizar viejas ideas cesaropapistas propuestas durante el Medioevo (cf. Phillips, 1940, p. 25). No obstante, la concepción moreana sin duda anticipa argumentos que en la segunda mitad del siglo XVI van a esgrimir sobre todo algunos jesuitas defensores de la soberanía popular y, sobre esta base, del poder limitado y de carácter electivo del rey y del derecho de rebelión (cf. Phillips, 1940, pp. 24, 27 y 28).

Ahora bien, este debate entre absolutistas y anti-absolutistas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI seguirá descansando sobre una sólida base de acuerdo acerca de la monarquía como la mejor forma de gobierno. Así, pues, habrá que esperar al siglo siguiente para que aparezca lo que Skinner (2009, p. 332) denomina “teoría populista del estado”, esto es, aquella interpretación en la que el ataque al absolutismo en nombre de la libertad implica el rechazo categórico del régimen monárquico como tal. En este nuevo contexto de discusión se iniciará, pues, una nueva etapa en la recepción del republicanismo moreano, que tendrá lugar en autores como John Milton o James Harrington. Esta asumirá significativas intuiciones expresadas en *Utopía*, pero situándolas, al mismo tiempo, en un marco que excede claramente el previsto por Moro (cf. Skinner, 1998, p. 31). Y no deja de ser curioso que en este nuevo escenario algunas ideas de la Segunda Escolástica (heredera de la que de mucho tiempo atrás venía defendiendo enfáticamente la soberanía popular) ahora intentará limitar esta fuerte tendencia “populista” y se pondrá, así, al servicio de la posición absolutista. El caso más representativo de este cambio de rumbo ciertamente regresivo es la concepción suareciana de que la *translatio* del poder del pueblo al monarca no debe ser entendida como una *delegatio*, sino como una *quasi-alienatio* (cf. Skinner, 2009, p. 329 y 1978b, p. 183).

Pero con lo dicho acerca de la plasmación del ideal de libertad política en las instituciones de Utopía no hemos arribado aún a la intuición más aguda y original del planteamiento de la obra. Según este, la participación política de todos solo puede ser genuina y efectiva a condición de que se les garantice un igual acceso a todos los bienes (tanto materiales como espirituales) socialmente producidos; y esto, a su vez, solo es posible si se suprime la propiedad privada y se instaura un régimen nuevo según el cual “todo es común” (*omnia sunt communia*) (cf. *Utopía*, pp. 435, 443 y 620).

<sup>7</sup> Es, pues, bastante frecuente aquella interpretación que insiste en la existencia de rasgos “represivos” e, incluso, “totalitarios” en *Utopía* (cf., por ejemplo, Logan, 1983, p. 230). No obstante, Ernst Bloch ha sostenido, en dirección contraria, que en la obra de Moro orden y libertad no deberían ser pensados como opuestos y excluyentes, sino como instancias que se entrecruzan y dialectizan, de modo tal que la libertad sería el fin y el “contenido” del orden y este, por su parte, la condición y marco que hace posible la primera (cf. Bloch, 2006, pp. 99-100).



### C. *Qualis respublica*: el régimen “mixto”

Ahora bien, cuando Zera Fink en su importante obra de 1945 intenta dar cuenta de la “recuperación” por parte de los republicanos ingleses del siglo XVII de aquel “patrón de pensamiento” al que denomina “republicanismo clásico” se está refiriendo, así, ni más ni menos que a la vieja idea de un gobierno “mixto”, la cual tras un largo y rico proceso de evolución en el pensamiento antiguo, sobre todo, romano, va a ser rehabilitada y repensada creativamente durante el Renacimiento. ¿En qué consiste, pues, este modelo político y en qué medida estaría presente en la obra de Moro?

Aunque dicha idea tiene importantes antecedentes tanto en Platón (cf. *Leyes* III, 693 b-e y VI, 753 b ss. y 756 e-757 a) como en Aristóteles (cf. *Política* IV, 8-9 y 11, 1293 b 22-1294 b 41 y 1295 a 25-1296 b 12), será, pues, Dicearco de Mesina, un miembro del Liceo y discípulo directo de Aristóteles, quien en su *Tripolítico*, una obra desafortunadamente perdida, va a pergeñar la fórmula que terminará ejerciendo una enorme influencia en la historia posterior; a saber, aquella según la cual el régimen “mejor” deberá ser “mixto” y los componentes del mismo serían la monarquía, la aristocracia y la democracia. Dicha fórmula será, a su vez, asumida, repensada y desarrollada por Polibio (y retomada un siglo después por Cicerón; cf., por ejemplo, *De re publica*, I, 21, 35, 45 y 46 y II, 39). Así, para el autor megalopolitano el mérito fundamental de aquella forma compuesta que resulta de la combinación de las tres de carácter “puro” o “simple” (*haplé, monoeidé*), residirá, pues, en que en su interior se acogen y articulan los principios político-institucionales que caracterizan a cada una de ellas; los cuales, a su vez, expresan a los respectivos sectores sociales, a los que, de esta manera, se les permite tomar “parte” (*méris*) en el régimen, la multitud del pueblo, los pocos o selectos, etc. Así, esta combinación de principios en pugna pretende que los mismos se “compensen” o “equilibren” recíprocamente sin que ninguno prevalezca sobre los demás, lo cual le otorga a este tipo de constitución la máxima “estabilidad”. De este modo, a diferencia de los demás regímenes que, a causa del incremento indebido de su “potencia” (*dýnamis*) propia, van degenerando y dando paso al siguiente según un curso histórico circular (*anakyklosis*); este, en cambio, es el único capaz de sostenerse en el tiempo y permanecer (cf. *Historias*, VI, 10). E inmediatamente el autor megalopolitano también llama la atención acerca de que el antecedente más destacado de esta idea debería ser buscado en la legislación de Licurgo, al tiempo que no duda en afirmar que la última y más acabada expresión de la misma se encontraría en la constitución de la Roma republicana de su época (cf. VI, 11).

En este sentido, insistirá, pues, no solo en las importantes funciones ejecutivas de los cónsules en la política romana como magistrados supremos, sino también en su potestad casi absoluta en cuestiones militares y en la dirección de las campañas bélicas fuera de Roma. El senado, por su parte, el lugar natural de la élite patricia romana, no solo constituye el principal órgano en la administración y control del erario público, sino que está encargado, además, de la política exterior y dotado de importantes atribuciones judiciales, y su competencia se vería, pues, si no acrecentada, al menos sí evidenciada en ausencia de los cónsules. Y continúa Polibio, si en todo lo anterior el pueblo no tiene ninguna injerencia, no obstante, sí están en sus manos cuestiones tan importantes como la elección de los magistrados, la aprobación de las leyes, la decisión sobre la guerra y la paz, la conclusión de tratados y alianzas e, incluso, el enjuiciamiento de delitos capitales (cf. VI, 12-14).

Dichas funciones eran cumplidas, pues, fundamentalmente por la institución de los “comicios”, aquellas asambleas en las que participaban de modo directo (esto es, sin ningún principio de representación) todos los ciudadanos, que, además, estaban organizadas, según los casos, de acuerdo al censo de la riqueza (*comitia centuriata*) o por el distrito en que se residía (*comitia tributa*) y que se pronunciaban, vale aclararlo, solo a través del *suffragium* y no a través de la discusión abierta de los distintos asuntos (cf. Lintott, 1999, pp. 40 ss). Asimismo, Polibio pone de relieve la interesante figura del “tribunado de la plebe”, que constituye un importante límite y contrapeso del poder del Senado. En efecto, ni sus decretos pueden ejecutarse ni sus sesiones realizarse en caso de que se opongan a ello los tribunos, quienes deberán en tal respecto atender al parecer y la voluntad del pueblo y velar por sus intereses (cf. VI, 16).

Ahora bien, no resulta extraño que durante los siglos de la Patrística, desarrollada ya en la época imperial, perdiera interés este modelo político, al punto de llegar prácticamente a desaparecer toda mención al mismo. Y este proceso se profundizará a raíz del quiebre tanto político como cultural producido tras la caída del Imperio y el establecimiento de los diversos reinos bárbaros. No obstante, con la recuperación de la obra aristotélica a partir del siglo XIII y curiosamente sin que se cuente con la fuente polibiana (que recién será traducida al latín en el siglo XVI) y ciceroniana (cuyo tratado *De re publica* se perderá en torno al siglo VII y solo se logrará reconstruir muy parcialmente y muchos siglos más tarde) una versión muy semejante de dicho modelo reaparecerá en el pensamiento de Tomás de Aquino.

En efecto, fundamentalmente sobre la base de la *Política* de Aristóteles recientemente recuperada y traducida al latín, el Aquinate propondrá, pues, como la “mejor constitución” (*optima politia*) aquella combinada o “compuesta” (*commixta*) de las formas puras del “reinado” (*regnum*), la “aristocracia” y la “democracia”; y en la que, de este modo, uno solo es “puesto al mando” (*praeficitur*) en atención a su “virtud” para que gobierne sobre todos como cabeza del estado; a su vez, unos “pocos” también virtuosos comparten con él la autoridad (sea como su Consejo, sea cumpliendo otras funciones indispensables para la vida del estado), pero siempre subordinados al primero; y, finalmente, todos ellos (también y, sobre todo, el rey) surgen de la “elección” llevada a cabo “por” todo el pueblo (*ab omnibus*), como así también “a partir de” todos sus miembros (*ex omnibus*), lo cual cristaliza en una suerte de monarquía electiva. Y así, en la medida que todos eligen y, al mismo tiempo, pueden ser elegidos, entonces “el poder pertenece a todos” (*principatus ad omnes pertinet*) (*Suma de Teología*, I-II, q. 105, a. 1).

Ahora bien, debemos, pues, al dominico y tomista Enrico de Rimini una aplicación contemporánea de la doctrina del Aquinate acerca del gobierno mixto a las entidades políticas de la segunda mitad del siglo XIII, a partir de la cual arribará a la resonante conclusión de que “entre todas las constituciones que existen en nuestro tiempo en el pueblo cristiano la de los venecianos parece aproximarse a este régimen mixto” (*Tractatus de Quattuor Virtutibus Cardinalibus*, II, 4, 15, citado en Blythe, 1992, pp. 281). En este sentido, va a mencionar, en primer lugar, al cuerpo en el que residía la base institucional de la vida de la república y su instancia soberana por excelencia; a saber, el llamado *Maggior Consiglio*, compuesto por alrededor de cuatrocientos miembros entre los que, se dice, se admitían no solo a los “nobles”, sino también a “muchos del pueblo honorable”. Y nuestro autor introduce esta última precisión evidentemente con la intención de destacar el amplio margen de participación ciudadana que supuestamente permitía este órgano constitucional (hecho que resulta más que dudoso si tenemos en cuenta las fuertes condiciones restrictivas, que, además, se acentuarán a partir de la llamada justamente “Serrata” de 1297, para pertenecer a dicho órgano que, por tanto, revestía un carácter más aristocrático que democrático).

A un grupo perteneciente a este Consejo se le asigna la tarea de elegir entre los miembros del mismo tanto a la autoridad suprema de la república, el *Doge* vitalicio, como a sus seis consejeros ducales (encargados fundamentalmente de acompañar al *Doge* en la toma de decisiones y en limitar su poder) y a los cuarenta integrantes de la *Quarantia*, una suerte de corte suprema de justicia. Las tres “cabezas” (*Capì*) de los Cuarenta y los seis consejeros ducales conformaban conjuntamente con el *Doge* la llamada *Signoría* que constituía el máximo órgano de gobierno.

Así, según el juicio de nuestro autor, el logrado equilibrio existente entre el componente monárquico (representado por el *Doge*), el aristocrático (representado por el Senado y, en general, por el conjunto de consejos consultivos y deliberativos intermedios) y el democrático (residente en el Consejo Mayor) garantizaban la “seguridad” y la “paz” de la vida política de Venecia, que la harán merecedora del calificativo de *Serenissima*. Esta elevada valoración de la constitución veneciana encuentra su máxima expresión en Gasparo Contarini, quien no dudará en afirmar en su tratado *De Magistratibus et Republica Venetorum* (escrito en la década de 1520, pero publicado póstumamente en 1543) que la misma no solo es digna de ser comparada con la de los estados antiguos como el espartano o el romano, sino que, incluso, las supera.

Ahora bien, como se sabe, Maquiavelo, la gran figura teórico-política de la otra gran república italiana, Florencia, también va a reivindicar claramente el modelo polibiano de un gobierno mixto. En efecto, no dudará, pues, en calificar de “defectuosas” no solo a las tres formas clásicas desviadas por la “malignidad” que les es inherente, sino también a las tres formas puras rectas, debido a la “brevedad” de su duración. Por ello, el régimen óptimo, más “firme” y “estable” solo será aquel que “participe” del “principado”, del “gobierno de los mejores” y del “gobierno popular”, de modo tal que las respectivas instituciones (y los estratos sociales que las ocupan) “vigilan” o “controlan” (*guardano*) a las demás, evitando el exceso y el desequilibrio al que este daría lugar (cf. *Discursos I, 2*). Pero asimismo distinguirá dos grandes versiones históricas de esta constitución mixta; a saber, por una parte, la representada por Esparta entre las “antiguas” y por Venecia entre las “modernas” y, por otra, la encarnada por Roma. En la primera, pues, el “resguardo” (*guardia*) de la libertad, valor fundamental en toda república que se precie de tal, está a cargo de la nobleza; mientras que en Roma es asumido por el “pueblo” en su constante y estructural conflicto con el estamento patricio, lo cual se consigue a través de mecanismos constitucionales tales como la “acusación” llevada a cabo por los tribunos de la plebe. Y nuestro autor, en contrapunto crítico con el modelo veneciano, claramente tomará partido por la forma de organización de la Roma republicana (cf. *Discursos I, 5-8*).

Así, cuando Zera Fink intente identificar los representantes más destacados de esta tradición de pensamiento, se hará eco de la afirmación de Bodin en sus *Seis libros sobre la república* (de 1576) en la que el autor francés señala tres grandes referentes: los dos primeros son Contarini, representante de la tradición política veneciana y Maquiavelo, de la tradición florentina. El tercero no es otro que Tomás Moro, al que en este respecto se sindicaba como un republicano paradigmático (cf. Fink, 1962, p. 10). En tal sentido resulta interesante reparar en las múltiples resonancias en el texto moreano de ideas e intuiciones que también encontrábamos en aquellas dos tradiciones, al tiempo que aparecen concepciones nuevas (algunas de ellas quizás de cuño erasmiano) que atacan supuestos de fondo de las mismas. Repasemos, pues, aquellos aspectos del sistema político de Utopía que claramente se inscriben en la larga y rica tradición del gobierno mixto, que, al menos en alguna medida, podríamos interpretar aquí en nuestros términos como una suerte de traducción y realización del principio fundamental y rector de la “libertad” según las condiciones impuestas por la estructura estamental de la sociedad vigente.

En primer lugar, como vimos, el gobierno de cada ciudad era de carácter monárquico, lo cual haría justicia a la primera forma de gobierno. El príncipe, por su parte, gobierna acompañado y aconsejado por el “senado” de los traniboros, que, como veíamos, cuanto menos desde la república romana, constituía la más típica de las instituciones aristocráticas. Ahora bien, estas y las demás magistraturas (legados y sacerdotes) surgen del voto secreto de los sifograntes quienes, a su vez, pertenecen al pueblo y son elegidos por este para cumplir, entre otras, esta función electiva. Asimismo, estos ejercen una importante forma de control sobre las decisiones del senado que consiste en la asistencia regular a sus sesiones de dos de ellos (diferentes cada vez, acaso para evitar todo posible compromiso y connivencia con aquellos a quienes se debe controlar). Aunque todo indica que en estas sesiones los sifograntes no tendrían voz ni voto, igualmente, en cuanto testigos de lo que allí se discute y resuelve, cumplirían la función de alertar o, eventualmente, denunciar, de modo análogo a lo que hacían los antiguos tribunos de la plebe, todo posible perjuicio a los intereses del estamento popular. Y, finalmente, ellos parecen conformar también una especie de institución en sí misma, el “comitium” o asamblea (también, como veíamos, con importantes antecedentes en la Roma republicana),

que, en el caso de que se traten asuntos de especial importancia para la república, se ocupa de discutirlos con las familias representadas, de llevar sus conclusiones a sus propias reuniones deliberativas y, por último, de trasladar su parecer al senado.

A través de todos estos mecanismos institucionales se pretende lograr, por una parte, la “prudencia” de las decisiones de gobierno y, por otra, la máxima participación en ellas de todos los ciudadanos como modo de garantizar la consecución del mayor bien para todos. Lo primero se logra, pues, a través de la división marcadamente platonizante de la sociedad utopiense en dos grupos fundamentales, el intelectual (minoritario) y el popular (mayoritario), y de la asignación de las principales magistraturas solo al primero. De esta división social de los roles políticos resulta que, mientras el pueblo elige a los gobernantes, pero no puede ser elegido para tales cargos, quienes sí pueden ser elegidos (los “doctos” o “letrados”), como contrapartida, no tienen la potestad típicamente democrática de elegir.

De este modo, el sistema político supone y depende de una estructura social que, por un lado, y totalmente en consonancia con el *ancien régime*, es claramente estamental y será, pues, entonces, el lugar que se ocupa en dicha estructura el factor que determina los “derechos” políticos de que goza cada ciudadano (los cuales, por tanto, a pesar del intento de equilibrarlos, seguirán siendo diferentes para los miembros de los respectivos estamentos; esto es, no habrán dejado de ser “privilegios”). Pero, por otro, y en contraste con todas las sociedades existentes, la pertenencia a uno u otro de dichos estamentos nada tiene que ver con diferencias materiales (puesto que, en este respecto, la propiedad común asegura la igualdad irrestricta entre todos los ciudadanos); sino solo con diferencias vinculadas a las capacidades y hasta quizás podríamos decir a las opciones vocacionales de los ciudadanos. Más aún, según la perspectiva de la obra, el único modo de garantizar que sólo puedan gobernar los más capaces reside en esta instauración de la propiedad común.

Por su parte, el segundo propósito de la institucionalidad utopiense, a saber, la promoción de la máxima participación ciudadana en las decisiones políticas, se pretende alcanzar a través de la implementación tanto de procedimientos electivos como de mecanismos consultivos en los que constantemente se expresa la voluntad popular. Y recordemos que los mismos no solo van a tener un peso decisivo en la designación de los magistrados y una significativa incidencia en las deliberaciones del Senado, sino también a la hora de determinar qué ciudadanos merecen integrar el estamento de los letrados (existiendo, además, la posibilidad de apartarlos del mismo, en el caso de que no estén a la altura de la responsabilidad que esto implica, y devolverlos a la condición de trabajador raso). De este modo, nuestro autor cree haberle hecho plena justicia a la libertad política (en cuanto principio típicamente democrático) que apunta a la participación activa de todos en las decisiones comunes; pero sin que esto implique que las formas y el grado de dicha participación sean los mismos para todos (que deriva de la restricción aristocrática). Así, pues, si la adopción del primero constituye el rasgo central de todo régimen republicano, esta última limitación es, pues, característica de su versión “clásica”, tal como se manifiesta en el Renacimiento.

### Respondeo, a modo de conclusión

Comenzamos exponiendo las razones histórico-lingüísticas por las que resulta absolutamente comprensible que en *Utopía* el término “república” sea usado en todos los casos en su sentido clásico y más laxo, en lugar del sentido más restringido, proto-moderno, que ya se había convertido en la acepción *standard* en Italia, pero aún no había ingresado en el lenguaje político allende los Alpes. Pero esta circunstancia de ninguna manera podía tomarse como una objeción contra la posible adhesión de nuestro autor a aquel ideal político que ya comenzaba a vincularse con esta vieja y prestigiosa expresión, pero que le precedía y durante mucho tiempo no había formado parte de su campo semántico.

Ahora bien, sí se presenta como una dificultad no tan fácil de sortear la toma de posición de Moro en favor de un régimen monárquico, lo cual tanto para los republicanos italianos como para sus predecesores latinos resultaba claramente incompatible con el ideal de una *civitas libera*. No obstante, debemos reparar, en primer lugar, en que se trataría allí de una monarquía de nuevo cuño y esto en dos aspectos, uno consecuencia y traducción del otro. El primero tiene que ver con el tipo de fundamentación que se ofrece, en general, de la autoridad real (*regnum*). Esta es, pues, abiertamente “ascendente” (según la expresión ya clásica de Ullmann) en cuanto no tendría otra piedra de toque que la voluntad del pueblo como instancia última que “otorga” el poder y, por ello, puede también “quitarlo”; y, por tanto, como la única que propiamente lo posee. Pero en la tradición en la que, de este modo, Moro parece abreviar (aquella procedente de autores como Tomás de Aquino, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham) esta idea de “consentimiento” popular, aun sin quedar, por ello, totalmente desprovista de eficacia política, en ocasiones era entendida como un principio más bien formal, cuya sustanciación podía (y solía) ser meramente tácita.

Frente a esto, Moro diseña en *Utopía* un procedimiento institucional que le permite al pueblo, tanto a través de la nominación como, luego, de la designación de una especie de cuerpo de electores, expresar abiertamente su voluntad acerca de quién merecía ocupar la máxima magistratura de cada ciudad. Esta, salvo circunstancias más o menos excepcionales (como el peligro de la tiranía), sería, pues, vitalicia (bien a tono con una monarquía); pero tendría, al mismo tiempo, carácter electivo, idea que ya aparecía en Tomás de Aquino y que su seguidor Enrico de Rimini veía reflejada en la constitución veneciana<sup>8</sup>, pero que planteada desde y para el contexto inglés resulta, sin duda, disruptivo y de efecto erosivo sobre la confianza generalizada de que gozaba el régimen monárquico (cf. Hadfield, 2006, p. 118).

<sup>8</sup> Curtis (2006, p. 107) ha llamado la atención acerca de las significativas analogías existentes entre el sistema político utopiense y el veneciano.

Así, en un primer movimiento, es posible interpretar esta apelación a la participación del pueblo tanto a través del sufragio como del ejercicio de un cierto control sobre las deliberaciones y decisiones políticas del Senado, y asimismo la intervención en ellas, en ambos casos a través de los sifogantes, como expresión y plasmación institucional de la soberanía popular; o, dicho de otro modo, como realización efectiva y objetiva del principio de la libertad. Pero, en un segundo movimiento, que complementa al anterior, podemos también pensar este esquema republicano a la luz de aquella matriz teórica que en el Medioevo formulaba Tomás de Aquino y que se va a reforzar y profundizar a raíz de la traducción y redescubrimiento a principios del siglo XVI del libro VI de las *Historias* de Polibio; esto es, de la idea de “régimen mixto”.

De este modo, si en un primer momento habíamos podido dar cuenta de la posible articulación, quizás siempre tensa y problemática, pero, a juicio de nuestro autor, en absoluto inconciliable entre monarquía y democracia, ahora se debe incluir un tercer factor político, a saber, el principio aristocrático que invoca la participación de “los mejores” (los más “virtuosos” y capaces, intelectual, práctica y técnicamente) como recurso también indispensable para garantizar el bien común. Pero, mientras dicho principio tenía en las sociedades existentes una plasmación oligárquica, esto es, dependiente del nacimiento y/o de lo que este transmite, la propiedad (y, con ella, de las posibilidades de acceso a la educación, la influencia social, el tiempo liberado del trabajo físico para dedicarse a los asuntos públicos, etc.); en Utopía, en cambio, se pretende realizar concretamente el viejo ideal humanista según el cual “la única nobleza es la virtud” (cf. Skinner, 1978a, pp. 257 ss). Y, para ello, es preciso despojar al factor material de toda incidencia (o interferencia) política; o, mejor aún, diseñar una forma de organización material que no tenga un efecto obstructivo o distorsivo, sino propiciatorio de los fines del sistema político. Y este ordenamiento no podrá ser sino aquel que plantea como condición de base un igual acceso de toda la comunidad a todos los bienes socialmente disponibles.

Solo a partir de tal condición será, pues, posible constituir una genuina aristocracia intelectual (en la que se reconocen claras resonancias platónicas), bajo la forma de un estamento social diferenciado que gozará de un doble privilegio, que Moro intenta relativizar, pero que no llega, aun así, a eliminar. Por un lado, sus miembros solo se dedicarán a la actividad espiritual y estarán, por tanto, exentos de realizar trabajo físico (al que, en cambio, estará obligado todo el pueblo, si bien en la benévola proporción de tan solo seis horas diarias, lo cual deja tiempo más que suficiente para dedicarse también al cultivo del espíritu). Y, por otro, solo los miembros de este estamento podrán hacerse cargo de las tareas tanto políticas como educativas de la comunidad, siempre que cuenten, eso sí, con la aprobación explícita de la misma tanto para pertenecer a dicho estamento como, sobre esta base, para desempeñar los roles respectivos.

Así, si tenemos en cuenta la reconstrucción que nos ofrece Skinner acerca del texto y contexto de *Utopía*, podríamos hipotetizar que dicha obra se mueve en dos direcciones diferentes, en la medida que aborda polémicamente dos frentes distintos. El primero, compartido, en términos generales, con el movimiento humanista, sería lo que desde allí se interpreta como una suerte de rasgo de época; a saber, el modo efectivo de ejercicio del poder que caracteriza esta nueva “era de los príncipes” (cf. Skinner, 1978a, pp. 113 y ss.). Estos nuevos príncipes serán, pues, descritos como personajes especialmente insensatos, ambiciosos y despóticos; poco preocupados por la prosperidad y la grandeza de su reino; y sí, en cambio, por el incremento de su propio patrimonio, naturalmente a expensas del pueblo. Y, por esto mismo, muy recios a escuchar el consejo oportuno de quienes con un criterio prudente e independiente pudieran contradecirlos y señalarles sus errores; y, en cambio, muy propensos a imponer su punto de vista o solo admitir aprobaciones y adulaciones. ¿Cómo hacer, pues, frente a estas “injusticias de una época” de “creciente individualismo” en la que cada vez más quienes gobiernan lo hacen en vistas de su propio beneficio y no en el de los gobernados (cf. Skinner, 1978a, pp. 221); en la que unos pocos han acaparado casi todo, mientras la mayoría no tiene casi nada y en la que, por tanto, a “los peores” (los príncipes y señores) les ha tocado lo mejor (bienes y lujos), mientras a “los mejores” (el pueblo trabajador, que es el que más contribuye al bienestar de la república) les ha tocado lo peor (miseria y desdicha) (cf. *Utopía*, p. 439)?

La respuesta unánime de los humanistas, refrendada por su *primus inter pares*, Erasmo, en su *Institutio Principis Christiani*, publicada exactamente el mismo año que *Utopía*, es que la condición de posibilidad del buen gobierno no es otra que la “virtud” y en ella reside, pues, la única “nobleza” propiamente dicha (cf. Skinner, 1978a, pp. 236-238), por encima o en lugar de la fundada en el nacimiento o la fortuna. Y dicha virtud, a su vez, solo puede alcanzarse a través de una adecuada “educación”, esto es, una centrada en los *studia humanitatis*. Ahora bien, Moro advertirá con agudeza que este programa tendiente a garantizar el mejor gobierno (o, lo que es lo mismo, el gobierno de los mejores, que en Utopía pertenecían, como vimos, al selecto estamento intelectual) solo podría realizarse efectivamente si se eliminaran las desigualdades materiales entre los ciudadanos a través de la instauración de un régimen de propiedad común. Pues bien, esta audaz idea estaría llamada a cumplir una doble función o, mejor dicho, operaría en un doble registro de discusión. Por una parte, pretendería desafiar radicalmente el orden fáctico al proponer un principio que permitiría reorganizar desde la base misma la vida social y política haciendo posible el bienestar de todos. Pero, por otra, interpelaría no menos incisivamente los supuestos teóricos del propio humanismo, cuyo programa de reforma desconocería las implicaciones socio-económicas “subversivas” contenidas en su principio inspirador de la *virtus vera nobilitas* (cf. Skinner, 1978a, pp. 238-239 y 255-259) y, de esta manera, renunciaría a su cumplimiento.

Ahora bien, el ejercicio de la libertad política que, como veíamos, se intentaba conciliar con la existencia de una autoridad monárquica (lo cual implicaba una profunda revisión del carácter y alcance de esta última), ahora quedaría también sujeta a una restricción aristocrática, lo cual la convierte en una suerte de libertad “calificada”. En efecto, si, por una parte, la promoción al estamento letrado se hacía depender, como toda designación de relevancia política, del consenso popular; por otra, se reconocía a sus integrantes

prerrogativas diferentes que al resto, puesto que se reservaba a ellos todas las magistraturas. No obstante, si tenemos en cuenta que la pertenencia a esta aristocracia intelectual no dependía en absoluto de la riqueza (gracias a la abolición de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común), surgirían de aquí dos facetas diferentes, una represora y limitante y la otra, por el contrario, potenciadora de la libertad. Así, el proyecto moreano, al tiempo que con su estructura estamental continúa reproduciendo a su manera la desigualdad del orden existente, en otro respecto lo cuestiona radicalmente, justamente al pensar que solo sobre la base de la mayor igualdad material es posible la plena y auténtica libertad política<sup>9</sup>. Así, según este punto de vista (sin duda, el más potente y original de la apuesta moreana) los principios republicanos solo pueden cumplirse real y cabalmente en una sociedad comunista (cf. Bloch, 2006, p. 83)<sup>10</sup>.

## Referencias bibliográficas

- Allen, John William (1977). *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* [Una historia del pensamiento político en el siglo XVI]. Methuen & Co Ltd.
- Aristóteles (2002). *Política* [Julián Marías y María Araújo, Trads.]. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Augustinus, Aurelius (1993). *De civitate Dei*. Vol. I y II [La ciudad de Dios]. Teubner.
- Blythe, James (1992). *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Age* [Gobierno ideal y constitución mixta en la Edad Media]. Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9781400862603>
- Bevington (1961). The Dialogue in *Utopia*: Two Sides to the Question. *Studies in Philology*, 58(3), 496-509.
- Bloch, Ernst (2006). *El Principio Esperanza* [2] [Francisco Serra, Trad.]. Trotta.
- Bradshaw, Brendan (1991). Transalpine Humanism. En Burns, J. H. (Ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* [La historia cantabrigense del pensamiento político 1450-1700]. (pp. 95-131). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521247160.006>
- Bruni, Leonardo (2013). *Opere letterarie e politiche* [Obras literarias y políticas]. Utet.
- Chambers, Raymond Wilson (1935). *Thomas More* [Tomás Moro]. Jonathan Cape.
- Cicero, Marcus Tullius (2010). *De re publica* [Sobre la república]. Artemis & Winkler.
- Congar, Yves (1958). Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet. *Revue Historique de Droit Français et Étranger (Quatrième série)*, 35, 210-259.
- Curtis, Cathy (2006). 'The Best State of the Commonwealth': Thomas More and Quentin Skinner. En Brett, Annabel; Tully, James y Hamilton-Bleakley, Holly (Eds.). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* [Repensando los fundamentos del pensamiento político moderno] (pp. 92-112). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511618376.007>
- Fink, Zera (1962). *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England* [Los republicanos clásicos: Un ensayo sobre la recuperación de un patron de pensamiento en la Inglaterra del siglo XVII]. Northwestern University.
- Gil Pujol, Xavier (2008). Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa. *Estudis*, 34, 111-148.
- Hadfield, Andrew (2006). Republicanism in Sixteenth- and Seventeenth-Century Britain. En Armitage, David (Ed.), *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800* [El pensamiento político británico en la historia, la literatura y la teoría, 1500-1800]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490422.007>
- Hankins, James (2010). Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic. *Political Theory*, 38(4), 452-482. <https://doi.org/10.1177/0090591710366369>
- Heródoto (2008). *Historia* [Carlos Schrader, Trad.]. Gredos.
- Knights, Mark (2011). Commonwealth: the social, cultural, and conceptual contexts of an early modern keyword. *The Historical Journal*, 54(3), 659-687. <http://dx.doi.org/10.1017/S0018246X11000203>
- Lintott, Andrew (1999). *The Constitution of the Roman Republic* [La constitución de la república romana]. Oxford University.
- Logan, George (1983). *The Meaning of More's "Utopia"* [El significado de "Utopía" de Moro]. Princeton University.
- Machiavelli, Niccolò (2004). *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* [Discursos sobre la primera Década de Tito Livio]. Bompiani.
- Machiavelli, Niccolò (1991). *Il Principe* [El príncipe]. Mondadori.
- Maissen, Thomas (2017). Repúblicas y republicanismo. Realidades, terminología y enfoques. En Herrero Sánchez, Manuel (Ed.), *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)* (pp. 93-126). FCE.

<sup>9</sup> Veremos, pues, reaparecer este modelo de republicanismo radical más de un siglo después y ya en el contexto de la revolución republicana que destronó y decapitó a Carlos I en la obra teórica y política de Gerrard Winstanley. En efecto, como señala Christopher Hill este destacado pensador y activista "captó un punto crucial del pensamiento político moderno [...] al insistir en que la libertad política es imposible sin igualdad económica" (Winstanley, 2006, p. 9). Y Hill llega incluso a reconocer al comunismo de *Utopía* como un antecedente clave de esta idea. Pero, al mismo tiempo, advierte las importantes diferencias existentes entre el carácter elitista de una obra escrita en latín y la impronta popular de una serie de textos publicados en lengua vernácula; y, asimismo, entre una obra que tiene mucho de *jeu d'esprit* marcadamente especulativo y un plan de acción directamente orientado a su concreción histórica. Con todo, estas diferencias también podrían ser leídas como dos momentos en la secuencia de la progresiva asunción, profundización y materialización de una idea.

<sup>10</sup> Aquí Bloch en su terminología insiste en la trabazón existente entre "democracia" y "comunismo". En este respecto, resulta interesante reparar en que para Moro estas deberían ser entendidas, en realidad, como dos dimensiones diferentes, pero inseparables del principio republicano.

- McGrade, Arthur Stephen (1974). *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles* [El pensamiento político de Guillermo de Ockham. Principios personales e institucionales]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511561238>
- Morus, Thomas (1520). *Epigrammata* [Epigramas]. Ioannem Frobenium. [https://books.google.com.ar/books?id=u7NcgB\\_rtOUC&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ar/books?id=u7NcgB_rtOUC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
- Nicolet, Claude (1982). *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique* [La idea republicana en Francia (1789-1924). Ensayo de historia crítica]. Gallimard.
- Peltonen, Markku (1995). *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640* [Humanismo y republicanismo clásicos en el pensamiento político inglés 1570-1640]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598562>
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* [Republicanism. Una teoría de la libertad y el gobierno]. Clarendon.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Leyes* [Francisco Lisi Bereterbide, Trad.]. Gredos.
- Pocock, John Greville Agard (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton University.
- Polibio (1981). *Historias* [Manuel Belasch Recort, Trad.]. Gredos.
- Prévost, André (1978). *L'Utopie de Thomas More* [La Utopía de Tomás Moro]. Mame.
- Rivera, Rafael Martín (2016). La idea de "Res publica" en la tradición política y jurídica castellana (siglos IX-XV). *AHDE*, 86, 419-456.
- Rosler, Andrés (2016). *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvmd8333>
- Skinner, Quentin (1978a). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1: The Renaissance* [Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. 1]. Cambridge University.
- Skinner, Quentin (1978b). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 2: The Age of Reformation* [Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. 2]. Cambridge University.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism* [Libertad antes del liberalismo]. Cambridge University.
- Scholz, Richard (1944). *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico* [Guillermo de Ockham como pensador político y su *Breviloquium de principatu tyrannico*]. Hiersemann.
- Tito Livio (2000). *Historia de Roma desde su fundación* [Antonio Villar Vidal, Trad.]. Gredos.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma de Teología* [Jesús María Rodríguez Arias et al., Trads.]. BAC.
- Ullmann, Walter (2010). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* [Principios de gobierno y política en la Edad Media]. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203855683>
- Viroli, Maurizio (2002). *Republicanism* [Republicanism]. Hill and Wang.
- William of Ockham (2019). *Dialogus. Part 3. Tract 2* [Diálogo. Parte 3, Tratado 2]. British Academy.
- Winstanley, Gerrard (2006). *The Law of Freedom and other Writings* [La ley de la libertad y otros escritos]. Cambridge University.