AMERICO VESPUCIO Y TOMAS MORO EN LOS ORIGENES DE LA CIENCIA MODERNA

I

En la periodización al uso de la historia, suele nombrarse el descubrimiento de América, como el acontecimiento que inaugura la edad moderna. Es éste un concepto en extremo ambiguo, del que, sin embargo, no se puede prescindir tan fácilmente. Se consolida en el siglo XVII, al librarse la conciencia europea del intento imposible, propio del humanismo renacentista, de identificarse con la antigüedad clásica. La «querella de los antiguos y los modernos» refleja los recelos y sobresaltos, que arrastra el desprendimiento del modelo clásico. Lo nuevo, lo «moderno» se atreve a concebirse de calidad superior que lo sacralizado por el pasado. La Historia ya no es *repetición* de un canon perfecto, sino *progreso* constante e indefinido. El rápido proceso de secularización racionalista que lleva a cabo la ilustración rechaza el mundo cristiano-feudal, como la noche negra que media entre el albor clásico y la explosión de las «luces». Al comenzar el siglo XIX ya está perfectamente arraigada la división tripartita de la historia —Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna—, que con pretensión de universalidad persiste hasta nuestros días. (El añadido —Edad Contemporánea—, en realidad albarda sobre albarda, se impuso ante la constante dilatación de lo moderno: hace más de tres siglos que el europeo se considera «moderno», lo que parece ya un largo plazo para seguir significando el presente innovador).

Esta periodización arranca de la conciencia de haber alcanzado un nivel histórico fundamentalmente nuevo y que vale, en cierto modo, como definitivo: sólo desde la contemplación de la historia en su totalidad cabe establecer las cesuras pertinentes. No se ha reflexionado lo suficiente en el hecho primordial, de que la división del acontecer histórico en edades, supone pensar, por lo menos en perspectiva, el final de la historia. Sobre esta base, la primera mitad del siglo XIX se muestra espléndida en esquemas tripartitos: estadio teológico, metafísico y positivista en Comte; mundo oriental, greco-latino y ger-

mánico-cristiano en Hegel; feudalismo, capitalismo y socialismo en Marx. Obvio advertir que cada uno de estos esquemas no tiene validez sino en el interior de una determinada filosofía de la historia. El esquema, aparentemente más neutro, de Edad Antigua, Media y Moderna, no implica menos ciertos supuestos histórico-filosóficos, que giran alrededor del concepto clave de modernidad: surge de la contraposición de lo antiguo y lo presente, desde una concepción progresista de la historia, en la que lo más nuevo es a la vez lo mejor.

Nuestro siglo se ha ido separando de los grandes esquemas decimonónicos, cuestionando incluso la posibilidad de una filosofía de la historia. El progresismo inherente a la burguesía en su período de ascenso —siglos XVII al XIX—, topa hoy con la crítica acerada de esta misma clase. La ciencia histórica, que en el siglo pasado alcanzó un desarrollo y madurez admirables, amenaza hoy de ruina total, carcomida por el afán de salir adelante sin el apoyo de una filosofía explícita. No puede tratarse, sin embargo, de la repristinación acrítica de los esquemas pasados —aun así, mucho más persistentes y operantes de lo que se quiere conceder— ni de que la especulación vaga termine por sustituir al hacer historiográfico concreto —aunque carezca de sentido si no se incluye en una dimensión filosófica totalizadora—, sino, por lo pronto, de tomar conciencia de lo precario de nuestra situación. Lo grave de la reducción empirista de las ciencias sociales —también una filosofía— es que, necesariamente infieles a sus supuestos metodológicos, no pueden menos de utilizar esquemas generales, pero de manera subrepticia, sin que parezca necesario dar cuenta de ellos. Así, el concepto de modernidad fue aderezado por la sociología norteamericana de la postguerra para servir de contraste de la llamada «sociedad tradicional», que caracterizaría a los países de la periferia.

El concepto de modernidad —y su corolario de modernización, mecanismos socioeconómicos para elevar al estadio de modernidad a las «sociedades tradicionales»— resulta harto cuestionable aplicado a la problemática actual de las relaciones entre los países industrializados y los subdesarrollados. Mantiene vigencia, sin embargo, como categoría histórica referido a las transformaciones económicas, sociales, técnicas e ideológicas que se producen en Europa a partir del siglo XV. Dada la continuidad consustancial de lo histórico, cualquier fecha que se señale como comienzo de una nueva época resulta arbitraria y cabe siempre rastrear antecedentes significativos. Pero, aun así, a finales del siglo XV y comienzos del XVI confluyen una serie de factores que marcan a fondo el desarrollo ulterior. Reducidos a su expresión más sencilla, pueden agruparse en dos complejos fundamentales: los econó-

micos y sociales, que originan el capitalismo; los técnicos e ideológicos, que constituyen las ciencias físico-naturales. En ningún otro acontecimiento histórico se transparenta la estrecha conexión e interdependencia de todos estos factores con mayor claridad que en el «descubrimiento de América». Parecería el acta constitutiva de la modernidad.

Que las estructuras socioeconómicas del primer capitalismo mercantilista están en la base de la expansión ultramarina resulta hoy tan evidente como que los metales preciosos que se rescatan en el nuevo mundo contribuyeron de manera decisiva a la «acumulación primitiva», que posibilitó el nacimiento del capitalismo industrial. Una misma relación se observa en el plano ideológico: la travesía del Atlántico hubiera sido imposible sin determinados conocimientos científicos y técnicas del arte de navegar. A su vez, el encuentro con un continente desconocido impulsó extraordinariamente el despliegue de las ciencias modernas. Las páginas que siguen se ocupan de algunos aspectos de la repercusión de la experiencia americana en la constitución de la ciencia moderna, con la intención de contribuir a clarificar concepto tan ambiguo, pero imprescindible, como el de «*modernidad*».

II

El historiador mexicano Edmundo O'Gorman (1) ha criticado muy sensatamente la noción de «descubrimiento de América». Al decir que Colón descubrió América se desliza una falsedad doble: por un lado, se olvida el hecho esencial de que murió empeñado en que había llegado a las Indias, es decir, a las costas de Asia; segundo, se supone que América ha existido siempre, en espera de su descubrimiento. América, como realidad histórica, se configura en un largo proceso de europeización, que el arribo de las carabelas castellanas únicamente inicia. Más que de su «descubrimiento» habría que hablar con O'Gorman de su «invención». Sin embargo, es el primer hecho, aparentemente más trivial, de la ignorancia colombina de haber hallado un nuevo mundo, el que nos invita a reflexión.

La vehemencia con que Colón se aferra a la idea de que ha llegado a las Indias, aunque la experiencia le aporta cada vez más pruebas en contrario, puede explicarse por dos motivos de orden muy diverso, pero que no por ello dejan de reforzarse mutuamente. En primer lugar, si no ha llegado o anda cerca de las costas de Asia—y éste había sido el supuesto de sus viajes, navegando hacia Occidente en-

(1) EDMUNDO O'GORMAN: *La invención de América*, México, 1958.

contrar la ruta de los grandes imperios asiáticos—, ¿dónde podría entonces encajar las tierras descubiertas? La noción de un nuevo mundo es en sí tan revolucionaria y contradice tan rotundamente las creencias de la época que es comprensible que sólo con gran dificultad y cuando la evidencia agobiase termine por imponerse. Desde la antigüedad clásica parecía una verdad inamovible el que la *ecumene,* es decir, la parte del mundo habitada, conste tan sólo de tres partes —Europa, Asia y Africa—, con lo que se admitía la posibilidad de que existiesen tierras ignotas, pero en las que no había o no podía haber vida humana. Esta división tripartita de la *ecumene* adquiere con el cristianismo un respaldo teológico: símbolo de la Trinidad, viene confirmada en la Biblia en los tres hijos de Noé o en los tres Reyes Magos, representantes de la humanidad toda.

El segundo motivo de su tozudez es de orden económico: los viajes de Colón tienen una finalidad mercantil, descubrir una ruta marina por el occidente que haga asequibles los imperios de las especias. Si se confirma que las tierras descubiertas no son la antesala de estos imperios, entonces puede resultar que tantos esfuerzos y gastos tan considerables se traduzcan en un solemne fiasco. ¿O es que acaso se pueda pensar con seriedad en comerciar con las tribus antillanas? La riqueza de estas islas —con excepción del poco oro de los abalorios— sólo existía en la fantasía del almirante. Si no se encuentra el paso a tierra firme, es decir, a los grandes imperios que describió Marco Polo, difícilmente podrán convertirse en realidad las esperanzas económicas puestas en la empresa. Muy característica de esta situación agobiante es el acta notarial que hace levantar Colón en su segundo viaje, recorriendo las costas de Cuba, el 12 de junio de 1495. La tripulación queda obligada a reconocer solemnemente que las costas que divisan pertenecen a tierra firme, bajo amenaza de cortar la lengua y de imponer una multa de 10.000 maravedíes al que se atreviese a afirmar lo contrario.

El éxito de una empresa se mide por el mayor o menor acercamiento de lo realizado a lo originariamente querido. Cierto que entre lo hecho y lo que se pretendía en un principio existe una distancia insalvable: ese abismo que va del pensamiento al ser. De ahí la conciencia de enajenación —salida y, en cierto modo, pérdida de sí mismo—, que implica el reconocerse en lo ejecutado. La obra, culminación de intenciones y de esfuerzos, resulta, una vez acabada, algo extraño; es de otro barro que nuestras fantasías. Es y no es lo que queríamos hacer. Extrañamiento que exige una nueva reflexión sobre la naturaleza de lo realizado y que suele terminar por el acomodo de

la intención originaria a la obra forjada. Conscientes de esta dialéctica entre proyecto y realización, no es menos cierto que entre ambos tiene que mantenerse una cierta afinidad si no queremos sentirnos por completo frustrados.

Entre la intención primigenia de Colón —atinar una ruta por occidente que condujese a las Indias como requisito para lograr fabulosas riquezas— y los resultados —hallazgo de «1.400 islas y 333 leguas de la tierra firme de Asia»— sólo hay correspondencia si se muestra con certidumbre absoluta de que las tierras descubiertas hay que identificarlas con las asiáticas. Y de ello no había otra evidencia que el tesón del almirante en proclamarlo. Obcecación que si no dice mucho en favor de su espíritu científico —el talento de descubridor consiste precisamente en la capacidad de ir adaptando el pensamiento viejo a las realidades nuevas—, manifiesta una vez más el carácter primariamente mercantil de la empresa: si no se tratase de Asia, quedarían perdidas tantas riquezas como en el extremo oriental de este continente se ubican.

Colón murió con la pesadumbre del que se sabe a la vez fracasado y engañado. No pudo realizar su sueño de arribar por el occidente al imperio del Gran Khan. Lo que parecía obvio —navegando hacia occidente tendría que llegar a Catay y Cipango— se mostró irrealizable porque entremedias se alzaba obstinado un continente que se empeñó en ignorar. Su hazaña había puesto a los pies de la Corona de Castilla «miles de islas y aun tierra firme», cuyos derechos, a pesar de su mucha precaución en cerrar capitulaciones provechosas, no había forma de hacer respetar. Este sentimiento de frustración acompaña a Colón desde su segundo viaje y explica en parte algún comportamiento sólo en apariencia desquiciado: esas llamadas malas cualidades de gobernante en cuanto salta a tierra, es decir, topa con la realidad, y surgen problemas, motines y rebeldías. Chasco y decepción acompañaron la primera colonización de las Antillas, hasta que aparecieron los primeros yacimientos auríferos. Pero ya entonces se había derrumbado el modelo colombino de «factoría».

III

Constatar la continentalidad propia de las tierras recién descubiertas precisaba no tanto de dotes de marino genial o de ambición ilimitada, que lleva a arrostrar los mayores peligros, como de ese raro don de saber mirar, reflexionando sobre lo observado. Contraponer lo que hemos visto con nuestros propios ojos a la *opinión de los filósofos*

parece hoy tan nimio que se necesita no poca sensibilidad histórica para percibirse de toda su significación a comienzos del siglo XVI. Siempre es arbitario establecer fronteras —la continuidad constituye la enjundia de la historia—, pero en muchos de sus rasgos más característicos Colón parece estar aún inmerso en la Edad Media, como patentiza su carácter visionario, su providencialismo, hasta ese proyecto quimérico de rescatar los Santos Lugares. En el hombre, en cambio, que nos habló por vez primera de «una cuarta parte del mundo», la modernidad ya ha explotado.

Ver lo que tenemos ante nosotros no es tarea fácil. La visión, cuando no se reduce a sus elementos puramente ópticos, no es tan sólo pasividad, reflexión de un objeto. Por lo pronto, la antecede una cierta intención —actividad del sujeto— por la que dirigimos la mirada a un objeto y no a otro. Ver una cosa implica dejar de ver otra. La mirada es selectiva. Los criterios de selección son, en primer lugar, de orden histórico-cultural. Llamamos precisamente cultura a este horizonte común en el que se encuadra el modo específico, en base a una experiencia biográfica única, que tenemos de «ver el mundo». Estas dos coordenadas —la cultural y la biográfica— delimitan un ámbito concreto, en el que los objetos adquieren una perspectiva al ser ordenados jerárquicamente según nuestras intenciones. Intenciones que no hay que ir a buscar en un campo ideal, impreciso, recóndita quintaesencia de la personalidad, sino que son, en último término, expresión de las necesidades materiales y del modo de satisfacerlas. A partir de ellas se establece una selección y un orden de prioridades que permiten interpretar lo visto, es decir, atribuirle significación. La palabra como concepto parece desprenderse de la cosa, a la vez que la cosa, gracias a la palabra, queda absorbida de su contorno y se constituye como tal. Este es el punto en que coinciden ver y nombrar. Dar nombre a una cosa es también verla por vez primera, aunque otros la hubiesen manejado con anterioridad o se hubiesen topado físicamente con ella sin percibir, sin embargo, su especificidad.

En 1503 aparece en París una epístola con el sugestivo título «Mundus Novus» (2), de la que en breve plazo se multiplican las ediciones latinas y en lenguas nacionales. El autor, Américo Vespucio, es un mercader proviniente de una familia notable de esa Florencia que, anunciando una nueva era, ha sabido combinar el gusto por las artes y las letras con el mejor tacto para los negocios. Desde 1492 vive en Sevilla: los italianos se han adaptado al desplazamiento atlántico de

(2) Para las cartas de Américo Vespucio, manejamos la edición de Roberto Levillier, Buenos Aires, 1951.

la vida comercial. Subyugado por la fiebre andaluza de descubrimientos, logra en 1497 ser elegido «por el rey Fernando de Castilla» miembro de una expedición. No le mueve el afán de ganar inmensas riquezas. Ha conocido «distintas vicisitudes de la fortuna y cómo mudaba estos bienes caducos y transitorios, y cómo un tiempo tiene al hombre en la cima de la rueda y otro lo arroja de sí y lo priva de los bienes que se pueden llamar prestados». Estas palabras sobre la vanidad de los bienes terrenales parecen anunciar una conversión y el retiro a un convento: «Decidí abandonar el comercio y poner mi propósito en cosas más laudables y firmes.» Lo nuevo, lo sorprendentemente nuevo, es la frase que remata esta conversión ascética: «Y fue que me dispuse a ir a ver parte del mundo y sus maravillas.»

Ver el mundo, mirar alrededor y descubrir sus maravillas exige una férrea disciplina. La observación es también el resultado de una larga ascesis. Requiere concentración tomar la latitud con el astrolabio y el cuadrante. Más arduo es medir la longitud, que reclama largas vigilias, al tener que observar la conjunción de la luna con los planetas. «Por causa de la dicha longitud he perdido yo mucho sueño y he abreviado mi vida diez años; y todo lo tengo por bien empleado, porque espero alcanzar fama por mucho tiempo.» El ascetismo monacal no solamente está en la base del «espíritu capitalista» al ser vertido por el calvinismo en la actividad diaria, como ha subrayado Max Weber, sino que también, en un proceso de secularización semejante, posibilita el nacimiento del «espíritu científico». La disciplina monacal como primera forma de racionalización de la conducta, al establecer una coherencia lógica entre fines y medios, da origen, una vez secularizada —es decir, introducida como pauta en la cotidianeidad de los que permanecen en el mundo—, tanto al espíritu capitalista como al científico. La fuente común, y consiguiente interrelación entre capitalismo y ciencia, definen los márgenes de la modernidad.

En la epístola mencionada, Vespucio se apresura en comunicar a su compatriota Lorenzo Pedro de Médicis el gran descubrimiento científico que se desprende de su tercer viaje, realizado en 1501-1502, al servicio del rey de Portugal, siguiendo las costas brasileñas hasta soprepasar el río de la plata, que llama río Jordán. «Llegados hasta la altura de 50° y obligados por el tiempo a regresar sin haber visto el fin de la costa, hubo de observar que esa latitud sobrepasaba en 15° la de Africa y en casi 50° la de Asia.» Estos datos contradecían la idea, hasta ahora aceptada, de que las tierras descubiertas perteneciesen al continente asiático. Vespucio se atreve a pensar lo teóricamente —es decir, desde el nivel de la ciencia de su tiempo— imposible, y consi-

dera lícito llamar a estos países Nuevo Mundo «porque en tiempos de nuestros mayores de ninguno de aquéllos se tuvo conocimiento, y para todos aquellos que lo oyeran será novísima cosa, ya que esto excede la opinión de nuestros antepasados». Son nuevos estos países no sólo porque nadie supo de ellos y su descubrimiento nos cogió de improviso, sino —y esto es lo esencial— porque su mera existencia rompe el molde teórico de nuestros conocimientos. Tolomeo, y con él las distintas escuelas cosmográficas, habían insistido en «que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente; sólo el mar, al cual han llamado Atlántico; y si alguno de aquéllos ha afirmado que había allí continente, han negado, con muchas razones, que aquélla fuera tierra habitable». Frente a la *autoridad* sagrada de los antiguos, Vespucio opone el *hecho* de su viaje y exclama triunfante: «Pero que esta opinión es falsa y totalmente contraria a la verdad lo he atestiguado con esta mi última navegación, ya que en aquella parte meridional yo he descubierto el continente habitado por más multitud de pueblos y animales que nuestra Europa, o Asia, o bien Africa.» Y si estas tierras no pertenecen a ninguna de las tres partes del mundo conocido, «es, pues, cosa manifiesta haber navegado nosotros la cuarta parte del mundo».

«Mundus Novus» es, sin duda alguna, una publicación científica de enorme trascendencia, escrita exactamente un siglo antes de que Galileo, en 1604, hiciese su primer descubrimiento astronómico, también una nueva estrella, cuya mera existencia ponía en entredicho la inmutabilidad perfecta que los filósofos, con los mejores argumentos, atribuían al cielo. El descubrimiento de Vespucio puede resumirse en tres puntos primordiales: 1) se concibe por vez primera la continentalidad propia de las tierras que, en su honor y no con demasiada injusticia, se iban a llamar América; 2) se entierra definitivamente el concepto de *écumène,* por el que sólo una parte privilegiada de la tierra, precisamente la conocida, reúne condiciones de habitabilidad: el globo todo va a convertirse en morada real o potencial del hombre; 3) se elevan dudas fundadas sobre la credibilidad de los escritos de los antiguos y, en todo caso, lo empíricamente comprobado prevalece sobre lo que tan sólo acredita la autoridad. «En aquel hemisferio he visto cosas no conformes a la razón de los filósofos.» El nuevo mundo manifiesta su radical novedad al dejar de coincidir con lo hasta entonces pensado. El aristotelismo, convertido en caparazón ideológico de la clase dominante, recibe sus embates más certeros de parte de ese afán de «ver el mundo y sus maravillas», sin anteojeras ni prejuicios.

Saber mirar y dejar constancia de lo visto resulta a la larga revolucionario.

Establecida la novedad de las tierras descubiertas, fauna y flora adquieren un interés especial. Ya no se trata de ir descubriendo vestigios de lo que se esperaba para cerciorarse de que el imperio del Gran Khan no podía estar muy lejos, sino de contemplarlas en su radical originalidad. La tendencia a interpretar lo nuevo en función de lo conocido deja paso al empeño de subrayar diferencias. Pero la emoción rebasa al constatar la existencia de vida humana en regiones donde se suponía imposible. Tropezarse con un hombre que en sus rasgos físicos nos es semejante y, sin embargo, tan distinto en todos los demás aspectos es una experiencia sobre cuyo alcance no cabe insistir demasiado. De todos sus descubrimientos, ninguno podía llamar más la atención: es bien comprensible que las cartas de Vespucio se devorasen en Europa y con tal ansiedad. Espiguemos en «Mundus Novus» y en la «Lettera», de 1504, conocida también con el título de «Cuatro Navegaciones, las características de este *hombre nuevo,* que se graban más profundamente en la conciencia renacentista.

En primer lugar resalta su prestancia —«tienen cuerpos grandes, bien plantados, bien dispuestos y proporcionados»—, acompañada de las mejores cualidades físicas —«son ágiles en el andar y en los juegos..., así los hombres como las mujeres, que una mujer no tiene reparo en correr una legua o dos...; nadan de una manera increíble»—, lo que asegura longevidad —«viven ciento cincuenta años y pocas veces se enferman, y si caen en una mala enfermedad, a sí mismos se curan con ciertas raíces de hierbas»—. Segundo, desconocen la propiedad privada —«tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes»— y viven en comunidad —«sus habitaciones son comunes... y en algunos lugares tan anchas y tan largas que en una sola casa encontramos que había 600 almas»—, lo que les hace desdeñar las riquezas, sin poder imaginar que sea codicia —«las riquezas que en esta nuestra Europa y en otras partes usamos, como oro, joyas, perlas y otras riquezas, no las aprecian en nada y, aunque las poseen en sus tierras, no trabajan por obtenerlas ni las estiman. Son liberales en el dar, que por maravilla os niegan cosa alguna»—. Sin las trabas de la propiedad, no necesitan de leyes ni de autoridad —«éstos no tienen rey ni señor, ni obedecen a nadie, y viven en entera libertad»—, ignorando hasta la menor coacción, incluso «no comen a horas fijas, y lo hacen tantas veces como quieren y no les importa mucho que la gana les venga más a media noche que de día, que a toda hora comen». En un mundo semejante, ni que decir tiene, se desconoce el cas-

tigo, y no por ello son menos pacíficos: «no tienen justicia ni castigan al malhechor, ni el padre ni la madre castigan a los hijos; y sea o no asombroso, nunca vimos que hubiera disputas entre ellos». Tercero, viven en absoluta promiscuidad, sin conocer ningún tabú sexual. «No tienen vergüenza de sus vergüenzas, así como nosotros no la tenemos de enseñar la nariz o la boca.» «No usan entre ellos matrimonio, cada uno toma las mujeres que quiere, y cuando las quiere repudiar, las repudia sin que se le tenga por injuria ni sea una vergüenza para la mujer, pues en esto tiene la mujer tanta libertad como el hombre. No son muy celosos, pero son lujuriosos fuera de toda medida, y mucho más las mujeres que los hombres.» En resumen, concluye Vespucio, intentando abstraer a un nivel filosófico los conocimientos que ha ganado empíricamente: «Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos.»

Sorprende la cantidad y calidad de los materiales etnológicos que recogen las epístolas de Vespucio. En su rigor científico no admiten parangón con las relaciones colombinas. El gran geógrafo se revela también el primer etnólogo del mundo moderno. Un tema hoy tan discutido como el de la relación entre agresividad y represión sexual adquiere una primera formulación en la pluma del florentino. Pero no es una valoración de su obra científica lo que ahora nos interesa, sino la repercusión de esta imagen del hombre nuevo sobre la idea del hombre, que va diseñando la Europa moderna.

IV

Las cartas de Vespucio se leen con avidez en una Europa que pasa por una crisis profunda. Según la perspectiva, puede parecer tanto otoño (Huizinga), ocaso de valores, tradiciones, formas de vida —las estructuras económico-sociales están en plena descomposición— como aurora de un nuevo mundo. Una clase social nueva, de mercaderes y banqueros, de menestrales y artesanos, empieza a hacer acto de presencia. La lucha entre lo viejo y lo nuevo se expresa aún en la forma de una disputa teológica. Erasmo, defensor de un humanismo cristiano, que quiere volver a sus raíces originarias —cualquier intento de retorno al origen implica siempre un nuevo comenzar—, es el representante cabal de la Europa renaciente en la primera década del siglo XVI. Las cartas de Vespucio tenían que producir su mayor impacto en el círculo de erasmistas. En uno de ellos de especial manera: en Tomás Moro.

Imaginemos la simbiosis de esta cultura que Vespucio describe con admiración no contenida —para nosotros, «primitiva»; para el hombre del Renacimiento, sólo distinta— con un cristianismo consciente de su ascendencia helénica y tendremos la «Utopía» (3). La diferencia fundamental entre la «República», de Platón, y la «Utopía», de Moro, radica paradójicamente —si nos atenemos a la significación derivada del adjetivo utópico, como sinónimo de irrealizable— en que esta segunda obra no es resultado de una lucubración «ideal» sobre el estado perfecto, sino que surge de una experiencia histórica concreta: pueblos que viven felices y pacíficos en un régimen de comunidad de bienes no es un sueño imposible, sino la realidad social de las tierras recién descubiertas. Ezequiel Martínez Estrada (4) exagera sin duda cuando identifica a la isla de Utopía con la de Cuba —qué tentación el suponer en el siglo XVI una visión profética de la isla socialista—, acertando en lo principal: la Utopía tiene una ubicación geográfica precisa, el Nuevo Mundo, así como fuentes científicas de solvencia, Américo Vespucio, Pedro Mártir de Anglería.

El salto de Moro, lo que hace sea utopía y todavía no topía, radica en presentar como existiendo lo que no es más que proyecto futuro. La vinculación creadora de la cultura helénico-cristiana con el comunismo «natural y originario» constituye la síntesis que define la historia de Europa como «progreso» hacia una meta que supera el modelo clásico.

Comunidad de bienes, desprecio por las riquezas en vez de leyes, fraternal concordia, todo ello tenía que impresionar profundamente a un cristiano en busca de la perfección evangélica. Los tiempos invitan a reflexión. Por todas partes se oyen voces clamando reformas. El «Elogio de la Locura» pone en la picota lacras harto extendidas. Tomás Moro se pregunta cómo es posible que en un mundo que se llama cristiano la injusticia y la corrupción hayan tomado carta de naturaleza. La pregunta la vuelve a hacer el joven Hegel y sigue sobre el tapete. La experiencia del Nuevo Mundo le confirma lo que la admirada filosofía platónica y los primeros padres de la Iglesia ya habían defendido con tesón: comunidad de bienes como base de una vida social en justicia y fraternidad. «Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas.» La idea es vieja y, al parecer, tercamente persistente.

(3) «La utopía de Moro», edición de Eugenio Imaz, *Utopías del Renacimiento*, México, segunda ed., 1956.

(4) EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA: «El Nuevo Mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba», *Cuadernos Americanos*, México, marzo-abril 1963.

Moro inicia la «Utopía» describiendo, como contraste aleccionador, el cuadro pavoroso de la sociedad inglesa de su tiempo, en la que una minoría parasitaria acumula en provecho propio toda la riqueza, condenando a la mayoría a la servidumbre o al robo. Al ladrón rebelde se reservan «graves y horrendos suplicios, cuando sería mucho mejor proporcionar a cada cual medios de vida y que nadie se viese en la cruel necesidad, primero, de robar, y luego, en consecuencia, de perecer». La ciencia social es desde su nacimiento y no puede ser otra cosa que crítica social. En un momento en que la codicia arrastra a Europa —todo riesgo parece menguado si se husmea riqueza—, un hombre que la Iglesia va a declarar santo se atreve a propugnar como única posibilidad de realización de las virtudes cristianas la implantación previa de un régimen comunista.

Al iniciar la burguesía su larga marcha de ascenso al poder, acumulando capital, el pensamiento de Moro pudiera parecer extemporáneo, reliquia de una mentalidad históricamente desfasada. Hoy, al final del ciclo capitalista, patentiza su significación primordial. El concepto clave que posibilita el nacimiento de las cienes sociales es precisamente el de utopía. Gracias a él, la sociedad en que se vive no aparece ya como lo definitivamente dado, frente a lo cual sólo cabe, en el mejor de los casos, contraponer el modelo perfecto, pero inalcanzable, que dicta la razón. Sociedad dada frente a sociedad ideal: dualismo platónico sin posible comunicación. Lo *utópico* se diferencia de lo *ideal* en contraponer a lo dado no la razón, sino la experiencia concreta del hombre que «vive según la naturaleza», para emplear la expresión de Vespucio. La oposición «hombre natural» y «hombre civil» está en la base de la teoría revolucionaria que desarrolla la burguesía en los siglos XVII y XVIII, antecedente inmediato de la ciencia social contemporánea.

IGNACIO SOTELO
Sybelstr. 66
1 BERLÍN 12 (Alemania)