



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO UTÓPICO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Miguel A. Ramiro Avilés
Universidad Carlos III de Madrid

I. Introducción.

En mi intervención quiero mostrar cómo la reivindicación de los derechos humanos, ya sea de un modo expreso o implícito, consciente o inconsciente, querido o no, ha estado presente en algunos de los libros que conforman el pensamiento utópico en los siglos XVI y XVII. El estatus de los derechos humanos es un tema recurrente en la historia del pensamiento utópico. Las propuestas de sociedades ideales necesariamente implican el reconocimiento, protección y desarrollo de aquellos derechos que son negados en la realidad cotidiana. En innumerables ocasiones la búsqueda de la sociedad ideal es una reivindicación de respeto de derechos. La sociedad ideal se reivindica como una sociedad *mejor* porque las personas que la habitan disfrutan de una serie de derechos y libertades que son negados en la sociedad real. Por otro lado, lo que nos disgusta de las distopías es la negación de la dignidad, la autonomía y la inviolabilidad de las personas que las habitan. Este trabajo trata de examinar de qué maneras la reflexión sobre los derechos humanos ha sido incluida en las utopías literarias. Realmente, podría afirmarse que ambas historias, la de los derechos humanos y la del pensamiento utópico, corren paralelas ya que en ambas se expresa la reivindicación de una mejor forma de la república.

Mi intervención se va a dividir en los tres apartados. El primero de ellos tiene como objetivo reflexionar sobre la conexión entre derechos humanos y pensamiento utópico e introducir las posibles variantes que existen dependiendo del autor y del modelo de sociedad ideal; el segundo de ellos trata de abordar la cuestión de la presencia del discurso de los derechos humanos en las sociedades ideales que prescinden del Derecho; el tercero mostrará cómo debe analizarse la cuestión en el

único modelo de sociedad ideal que mantiene el Derecho como instrumento indispensable para la consecución de la sociedad ideal.

II. Derechos humanos y pensamiento utópico.

Podría parecer que la conexión entre los derechos humanos y el pensamiento utópico es evidente porque la primera imagen que una persona tiene de la sociedad ideal es la visión del paraíso, lugar en el que la humanidad ha sido liberada de sus cadenas. ¿No consisten los derechos humanos en eso? ¿No suponen una liberación de las personas de sus cadenas? Con esta imagen en mente, es difícil pensar que entre la utopía y los derechos humanos exista algo más que complementariedad. Y, en efecto, sólo existe complementariedad entre ambos existe si la relación se observa desde lo general.

La complementariedad entre la historia de los derechos humanos y la historia del pensamiento utópico se funda en la *ausencia* y en el *disenso*. No se reivindica aquello que se disfruta sino que se reivindica aquello de lo que se carece. Al igual que ocurre en el pensamiento utópico, si no existe una previa desafección con la realidad, no es comprensible la escapada utópica o la lucha por los derechos humanos. En el pensamiento utópico la lucha y la reivindicación de los derechos humanos puede entenderse como una fuente de inspiración.

El reconocimiento de nuevos derechos o la generalización de los existentes siempre ha tenido algo de utópico porque a través del pensamiento utópico se han manifestado las reivindicaciones de justicia de los excluidos, esto es, de todas aquellas personas que tradicionalmente no han disfrutado de los derechos básicos que eran reconocidos a la mayoría o de aquellas personas que no han formado parte activa en el proceso de determinación del gobierno de la sociedad y que no han podido decidir sobre quién les gobernaban o de las políticas que se les imponían. En ese grupo de los excluidos están todas aquellas personas tradicionalmente no han tenido representatividad política (mujeres, homosexuales) pero que tenían toda una serie de reivindicaciones políticas no reconocidas.

La normas jurídicas que deben recoger esos nuevos derechos, al igual que las normas que Utopo dictase para la isla de Utopía, pueden verse como el proceso de constitución, de nacimiento de un nuevo mundo, de un nuevo modelo de sociedad *eunómico*. El objetivo último de cualquier legislador, como fue el de Utopo, debe ser construir un sistema jurídico-político que sea más respetuoso con los derechos humanos

y las libertades fundamentales. Así, cuando el legislador planea la reforma de una serie de normas jurídicas o de una completa institución, cuando el poder soberano decide implantar un determinado sistema de gobierno basado en unos principios y desarrollarlo a través de instituciones y normas jurídicas, en definitiva, cuando se plantea cualquier cuestión acerca de la creación, abolición, transformación de las normas jurídicas que rigen una sociedad determinada, en la mente del legislador o del soberano se forman las imágenes de una sociedad que *todavía no es* pero que *puede llegar a ser*. El legislador considera que esas nuevas normas van a ser beneficiosas para la sociedad y, en su mente, recrea imágenes de una sociedad más justa, más libre e igualitaria que la previamente existente. La entrada en vigor de la norma fruto de un acto de voluntad política hará que su carácter utópico, en el sentido de inexistencia por carecer de *topos*, desaparezca y desde ese momento condicione de manera real y efectiva la vida de las personas. Por otro lado, su materialización constituirá un *test único* ya que las supuestas bondades de la reforma se verificarán y con ello se sabrá si se crea el paraíso o el infierno (Peces-Barba y Ramiro, 2004, p. 14).

Dicha complementariedad, como es obvio, irá reformulándose con el paso del tiempo. Esto es, los derechos y libertades que van a ir apareciendo en cada utopía literaria serán históricos, expresarán las reivindicaciones propias de cada momento histórico concreto.

En cambio si descendemos a lo particular debemos observar que la complementariedad dependerá no sólo del modelo de sociedad ideal en el que nos encontremos sino también de cada autor. Por lo que respecta a los diferentes modelos de sociedad ideal, José Antonio Maravall nos dice que el pensamiento utópico refleja la comparación entre «la experiencia de la ciudad real en la que de hecho viven los hombres» y «el anhelo de la sociedad ideal que nos encamina hacia una serie de aspiraciones de reforma» que han adoptado diferentes formas desde los inicios de la historia de Occidente. En concreto, los diferentes modelos de sociedad ideal son cinco: Abundantia, Naturalia, Moralia, Millennium y Utopia.

El primer tipo, Abundantia, no es una descripción de una comunidad política sino de un lugar paradisíaco en el que las personas disfrutaran de total libertad, sin ningún tipo de restricciones, obligaciones o trabajo (Eliav-Feldon, 1982, p.107). Las personas pueden satisfacer sus deseos más grotescos (Davis, 1981, p.21). El segundo modelo - Naturalia- describe un ideal de sociedad primitiva en el que la vida se reduce a las

necesidades más simples, con lo que todas las instituciones formales e invenciones son redundantes. No hay gobernantes que exijan obediencia, ninguna religión que imponga códigos morales (Eliav-Feldon, 1982, p.107). Naturalia implica una reevaluación del primitivismo: las personas son completamente libres porque junto a la eliminación de elementos artificiales como el Derecho, ha reducido sus necesidades gracias a la transformación de la naturaleza humana. El tercer y el cuarto modelo de sociedades ideales -Moralia y Millennium- se forman por una comunidad de personas tan educada, virtuosa o pía por naturaleza que no necesitan reglas externas de comportamiento pues instintivamente todas sus acciones serán correctas.

Por último, el quinto modelo es Utopia, que es una sociedad ideal gracias a la perfección de su estructura legal y burocrática (Davis, 1968, p.174). En este modelo, el Estado y el Derecho son elementos necesarios para realizar las reformas sociales necesarias y establecer nuevas formas de gobernar y administrar las personas y las cosas. Como Giampaolo Zucchini afirma, los utopistas renacentistas deseaban alcanzar la felicidad terrenal con un nuevo modelo de sociedad o de Estado alternativo (Zucchini, 1986, p.409). En este nuevo modelo de sociedad ideal, según Eliav-Feldon, «el derecho es un aspecto que recibe una gran atención por parte del utopista» (Eliav-Feldon, 1982, p.110). El modelo de Utopia admite como irreductibles las imperfecciones en la naturaleza humana y en el entorno natural pero ello no significa que el ingenio humano no pueda hacer nada al respecto. Por tal motivo, el modelo de Utopia centra la atención en el sistema formal de gobierno para moderar los problemas que causan la escasez y el altruismo limitado.

Este recurso al Derecho y al Estado también se debe, por otro lado, a un factor histórico: en el Renacimiento, el Derecho y el Estado se consideraban como métodos adecuados con los que ordenar la sociedad (Maravall, 1986, p.76). Eliav-Feldon considera al respecto que «los siglos dieciséis y diecisiete fueron un período en el que las organizaciones políticas medievales estaban perdiendo su terreno, mientras que los Estados estaban consolidando y extendiendo sus poderes. Solo el Estado podía ser considerado como una entidad capacitada para hacer frente a los innumerables problemas económicos y sociales y con el miedo al caos (Eliav-Feldon, 1982, p.128).

Por lo que respecta a los diferentes autores, no es posible afirmar que den la misma solución para resolver los problemas sociales que consideran que son la raíz de la imperfección social. Cada uno de ellos mantiene su propia visión y solución el

problema. Así por ejemplo, mientras que Tomás Moro y Tomás Campanella coinciden en su defensa de la comunidad de bienes, enfrentándose a James Harrington, no se produce la misma coincidencia en la resistencia a la tiranía y en la tolerancia religiosa, campos en los que el *Under-Sheriff* de Londres y el autor de *Oceana* sí coinciden. Así, dependiendo de la personalidad del autor y, fundamentalmente, del contexto socio-político que le rodee, el listado de derechos, libertades, facultades, etc., será más o menos amplio, más o menos liberal.

Como es obvio, esta reflexión sobre la relación entre la historia de los derechos humanos y el modelo de Utopía no se basan en el análisis de una sola obra sino en un conjunto de obras. Si se adopta el primer método se tiene el peligro de ver sólo las luces o las sombras, tal y como le ocurre a Ángelo Papacchini en su trabajo “Los derechos humanos en *La Ciudad del Sol*” (1997, pp. 411-449) Este profesor tiene como propósito «confrontar la estructura jurídico-política de la ciudad radiante con la tabla de derechos consolidada a través de las revoluciones burguesas, para averiguar si –y en que medida- en el Estado ideal descrito por Campanella se respetan los derechos humanos». El resultado es desastroso porque la obra escogida, *La Ciudad del Sol*, es una de las peores pues Tomás Campanella es uno de los autores más autoritarios. Así, concluye Papacchini, «el análisis de la estructura de la ciudad ha mostrado serias limitaciones en cuanto a los derechos ligados con la ‘libertad de los modernos’ –esto es, con la libertad concebida como la no interferencia del poder en la autonomía individual- compensadas en parte por las garantías en cuanto a seguridad y satisfacción de las necesidades básicas». Esta conclusión no es válida ya que si en lugar de elegir a Campanella, hubiera escogido a James Harrington, el resultado hubiera sido distinto ya que en *Océana* sí se defiende la libertad de conciencia y de expresión, la propiedad privada y los derechos de participación política. Si se desea evitar este problema es necesario ser consciente de la heterogeneidad que puede haber en el pensamiento utópico.

III. Los derechos humanos en los modelos anómicos de sociedad ideal.

Como he señalado en el apartado anterior, no todos los modelos de sociedad ideal son iguales sino que cada uno trata de resolver una serie de temas comunes de forma diferente (naturaleza humana, entorno natural, la vida del hombre en sociedad, la localización temporal, la intervención del hombre en la construcción de la sociedad ideal), lo cual afectará al modo en que el Derecho y los derechos humanos se hacen

presentes en ellos. Así, en los modelos anómicos de sociedad ideal -Abundancia, Naturalia, Moralia y Millennium- ya sea porque confían en la bondad extrema de la naturaleza humana y/o en la abundancia de bienes, no van a estar presentes ni el Derecho ni los derechos humanos pues la discusión sobre la *justicia* no tiene sentido. En las sociedades ideales anómicas los derechos humanos no tienen sentido ya que éstos son límites a la acción, primero, del Estado, y luego, de los particulares.

David Hume ilustró esta situación cuando en *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) argumentó acerca de la inutilidad de la 'idea de justicia' en sociedades donde hay abundancia de bienes materiales o donde hay altruismo ilimitado. La idea de justicia sólo tiene sentido, según Hume, en sociedades donde hay abundancia moderada o donde la sociedad está formada en parte por ángeles y en parte por diablos:

«Supongamos que la naturaleza hubiera otorgado a la especie humana tal *abundancia* de todas las comodidades externas, que sin la menor incertidumbre, sin el menor cuidado o esfuerzo por nuestra parte, cada individuo se encontrara provisto de todo lo que sus más voraces apetitos pudiesen desear, y de todo lo que su exuberante imaginación pudiera apetecer»

En una situación social como la descrita, Hume considera que:

«Parece evidente que en un estado tan feliz, casi toda virtud social florecerá y se multiplicaría por diez. Pero ni siquiera una sola vez se habría soñado en la cauta y celosa virtud de la justicia. Pues, ¿qué propósito tendría hacer una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que de sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío*, si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación así, al ser la justicia totalmente inútil, sólo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de virtudes»

Y, por lo que respecta a la situación que se caracterizaría por la existencia de altruismo ilimitado en las personas, David Hume afirma:

«Supongamos asimismo que, aunque las necesidades de la especie humana continúen siendo las mismas de lo que son en el presente, el alma humana se ensanche tanto y esté tan repleta de sentimientos de amistad y generosidad, que cada hombre tenga la máxima ternura hacia cada otro hombre, y no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos. Parece evidente que, en un caso así, y debido a tan grande benevolencia, el uso de la justicia quedaría en suspenso, y jamás cabría pensar en divisiones y barreras de propiedad y obligación» (Hume, 1983, pp. 21-22).

Esto mismo se ilustra en la obra de Henry Neville *The Isle of Pines* (1668). Neville relata el tránsito desde una sociedad ideal anómica (Naturalia) a una sociedad ideal nómica (Utopia) debido a que la situación original dominada por la abundancia y el altruismo ilimitados ha desaparecido. La isla habitada por George Pine y sus familiares era inicialmente una sociedad arcádica, pero se convirtió en una sociedad propia del modelo de Utopia debido a que la escasez y la maldad humana produjeron la necesidad de dotarse con normas jurídicas para proteger la vida de las personas que formaban la comunidad. Este cambio se produjo por la transformación radical de la situación original, de una sociedad pacífica (producto de la abundancia y el altruismo) a una sociedad caracterizada por la escasez y el conflicto. Los *orders* originales tuvieron que ser alterados porque el comportamiento humano y la distribución de los bienes habían cambiado¹. En un comienzo, la isla era arcádica porque, según se cuenta:

«El territorio [era] muy placentero, al estar siempre cubierto con hierba, y lleno de fruta deliciosa y con gran variedad de pájaros, siempre cálido y nunca más frío que *Inglaterra* en *septiembre* (...) no carecíamos de comida, y vivíamos ociosamente, y nos veíamos con Libertad de hacer nuestros deseos, la falta de esperanza de volver jamás a casa nos hizo así de atrevidos» (Neville, 1920, pp. 65-66).

Esta primera etapa se caracteriza, como puede observarse, por la satisfacción absoluta de las necesidades básicas, la libre realización de los deseos, la ausencia de conflicto y

¹ El término 'orders' hace referencia a las normas básicas de una sociedad que no pueden ser transformadas por el legislador ordinario.

la falta de normas legales que limiten esta libertad natural. Ese es un estado de naturaleza pacífico, una situación prelapsaria y presocial. Pero todo cambia cuando las distinciones de clase se desarrollan, la población se incrementa y la bondad natural desaparece (Neville, 1920, p. 74). Entonces, el conflicto aparece. La ausencia de un gobierno formal facilita que el poderoso tiranice al débil. El control religioso no es suficiente y la única solución practicable es establecer un orden legal:

«Ahora, al igual que una semilla puesta en estiércol maloliente produce buen y saludable maíz para el sustento del hombre, así los malos hábitos producen buenas y saludables leyes para la preservación de la sociedad. Poco después mi padre con el parecer de algunos pocos de su Consejo, ordenó y estableció estas normas para que fueran respetadas por todos ellos» (Neville, 1920, p. 73).

Así, en los modelos anónimos de sociedad ideal, el comportamiento no está regulado por leyes artificiales. Esto abre la puerta a la discusión sobre la relevancia que tienen los derechos naturales en las sociedades ideales, entendidos como «un código de prescripciones categóricas, exigible por la conciencia, sin mediar la coerción, que dirige el comportamiento humano hacia acciones que en el peor de los casos son inofensivas para otros individuos, y en el mejor de los casos beneficiosas para ellos» (Goodwin, 1978, p. 55) En general, la discusión sobre los derechos naturales es una pieza clave en la moderna construcción de los derechos humanos ya que siempre se discute si el Derecho *crea* los derechos o si el Derecho *reconoce* los derechos.

[Paradójicamente los derechos humanos están pensados para un mundo imperfecto].

Posiblemente sí tiene sentido analizar las reivindicaciones que aparecen en los modelos anónimos de sociedad ideal porque en ellas puede comprobarse cómo se articulan las funciones compensatoria y terapéutica propias de todo modelo de sociedad ideal y cuáles de esas reivindicaciones tienen un vínculo con la dignidad humana.

IV. Los derechos humanos en Utopia.

La cuestión de la presencia de los derechos humanos en el modelo Utopia puede discutirse desde varios puntos de vista.

No obstante, antes de mostrar dos de los posibles puntos de vista, me gustaría resaltar que en el modelo de Utopia los derechos humanos sí pueden llegar a ser relevantes pues, aunque se defiende que el *Estado es un bien y no un mal necesario*, se mantiene la imperfección que posibilita que el Estado y los particulares puedan incumplir con las normas que recojan los derechos. En Utopia los comportamientos correctos no están garantizados.

El primer enfoque que propongo para abordar los derechos humanos en Utopia es la discusión sobre los derechos naturales. Los derechos naturales son aquellos que son anteriores a la construcción de la sociedad ideal y, en mi opinión, no son relevantes en el modelo de Utopia donde sólo tiene importancia y valor la vida en la sociedad fundada por esas nuevas normas jurídicas. En la construcción, consolidación y defensa de este modelo de sociedad ideal no es relevante la presencia de *derechos naturales* pues las personas deben integrarse sin ningún tipo de derechos ni obligaciones previos, porque lo anterior es imperfecto, deficiente y debe abandonarse. Así, por ejemplo, la resistencia a la tiranía no se configura en *Utopía* como un derecho natural -como defendería un iusnaturalista racionalista- que los utopianos recuperan cuando Ademo se convierte en tirano, sino como una facultad que las propias normas jurídicas del sistema jurídico utopiano concede.

Los derechos naturales que tradicionalmente se configuran como derechos anteriores a la sociedad civil, al Estado, no tienen, pues, relevancia en Utopia. El sistema jurídico relevante en Utopia es el civil, el creado por el hombre. La libertad natural que se disfruta en la situación presocial carece de sentido porque se considera que la libertad no existe fuera del Derecho; la libertad sólo es civil (Davis, 1992, 513-514). El valor que prepondera en Utopia es el carácter social de la vida de las personas. Los derechos naturales en este tipo de pensamiento político no se entenderían bien porque lo importante es reseñar el carácter social y cívico, y los derechos naturales tendrían menos valor al tener una procedencia presocial. En este sentido, Richard Tuck sostiene que los derechos naturales en los primeros humanistas no tienen cabida: «los juristas humanistas encontraron virtualmente imposible hablar acerca de derechos naturales, y extremadamente difícil hablar acerca de derechos *tout court*. Lo que era

importante para ellos no era el derecho natural sino el derecho construido por el ser humano; no los derechos naturales sino los remedios civiles». Para Tuck, «los humanistas simplemente aceptaron la visión clásica romana: toda verdadera relación moral pertenece al *stage* de la civilización» (1979, pp. 33 y 35). Por su parte José Antonio Maravall mantiene esa misma opinión, pero en relación con los pensadores políticos españoles de los siglos XVI y, fundamentalmente, XVII. Afirma que era una postura reiterada mantener que «sólo en régimen de sociedad y, consiguientemente, en obediencia a un poder, los hombres pueden ejercer virtudes y realizar con eficacia actos para lograr ciertos bienes que fuera de aquel estado no son posibles (...) Todo lo que el hombre intente, desde fuera de la sociedad y, por tanto, del poder, para conseguirlos será un esfuerzo baldío, porque no podrá remover los obstáculos que a ello se oponen» (1997, pp. 323-324).

El segundo enfoque posible para estudiar la relevancia de los derechos humanos en Utopía es la coincidencia material. Utopía es el único modelo en el que están presentes tanto la reflexión general cuanto las reflexiones particulares necesarias para que la cultura y la historia de los derechos humanos tenga sentido. Me refiero, a la lucha por la *rule of law*, la tolerancia religiosa, la humanización del Derecho penal y procesal, y la propiedad.

Por lo que respecta a la *rule of law*, esta reflexión general marca el inicio de una nueva de entender la relación entre el Derecho y el Estado, lo cual dará origen a la *Law based Utopia*. Mientras en la realidad el poder actúa sin límites, siendo el *princeps legibus solutus est* de Juan Bodino la máxima que triunfa, en la sociedad utópica descrita por James Harrington el poder está sujeto a límites jurídicos:

«Pero Leviatán, aunque parezca mirar de soslayo a la antigüedad, siguiendo a su furioso maestro Carneades, ase la espada pública, a que reduce toda manera y cuestión de gobierno (...) Pero lo que dice de la ley, que sin aquella espada es papel tan sólo, podría haberlo pensado de aquella espada que sin una mano sólo es hierro frío (...) Asimismo, si la libertad de un hombre consiste en la soberanía de su razón la ausencia de ella le arrastraría a la esclavitud de sus pasiones así como la libertad de un república consiste en la soberanía de sus leyes, la ausencia de ellas le arrastraría a la codicia de los tiranos».

Utopía es un ejemplo del *gobierno de las leyes* y del *gobierno de los hombres* ya que el gobierno no es una cuestión personal sino institucional (Ferguson, 1965, p.16) y los gobernantes no están por encima de las leyes sino sometidos a ellas. La tiranía es una forma de gobierno que se rehuye porque la mayoría de los utopistas la equiparaban con el gobierno de los hombres (Winstanley, 1965, pp. 527 y 534). Al respecto George Logan comenta que, a diferencia de los humanistas del Norte de Europa, Tomás Moro subrayaba la importancia de factores no personales a la hora de asegurar un buen gobierno (Logan, 1983, pp.38-39). De forma similar Harrington sostuvo:

«Gobierno (para definirlo *de jure*, o sea, según la prudencia antigua) es un arte por el cual una sociedad civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre fundamentos de derecho o interés comunes; o (para seguir a Aristóteles y Tito Livio) es el imperio de las leyes y no el de los hombres» (Harrington, 1977, p.161).

Por otro lado, la lucha por la *rule of law* llevará aparejada una reforma del sistema jurídico tanto en sus aspectos formales como en sus aspectos materiales. La crítica al Derecho puede encontrarse en muchas obras de la época, y quizás una de las más importantes la encontramos en *Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton:

«Al ver tantos juristas y abogados, tantos tribunales y tan poca justicia; tantos magistrados y tan poca preocupación por el bien común, tantas leyes y sin embargo no menos desórdenes; un tribunal, un campo sembrado de litigios; un tribunal, un laberinto; tantos miles de pleitos en un solo tribunal a veces, resueltos de forma a veces violenta. Al ver al mayor malhechor a menudo administrando justicia, al más impío ocuparse de la religión, al más ignorante presidir la cultura, al más vago organizar el trabajo, y al más insensible en la distribución de la caridad. Al ver a un cordero ejecutado, a un lobo dictar sentencias, a un bandido que es distinguido y a un ladrón sentado en la tribuna, a un juez que castiga severamente a los otros, comportarse mal él mismo, el mismo hombre comete el robo y lo castiga, castiga un robo y es él mismo el ladrón. Las leyes alteradas, malinterpretadas, interpretadas a favor o en contra, lo que hacen con el juez los amigos sobornarle o influirle en esta opinión y maleable en

esta otra. Retrasada la sentencia, cambiada a gusto del juez, siempre el mismo caso: ‘uno privado de su herencia, otro la consigue con falsedades por medio de favores, hechos o testamentos falsos’. Las leyes se hacen y no se observan, o si se ponen en ejecución, son los tontos los que son castigados» (Burton, 1997, p. 78).

«Todos nuestros utopistas, con independencia de su país, denominación o *background* particular, reconocieron el extendido descontento con el existente sistema legal y, excepto aquellos que rechazaban por completo al Derecho y se refugiaron en la fantasía, le dedicaron muchos pensamientos y espacio en sus descripciones de sociedades imaginarias para ofrecer una alternativa en forma de un sistema legal ideal» (Eliav-Feldon, 1982, pp.110-111). Las imperfecciones de los sistemas legales reales que se destacaban pueden ser divididas en formales y materiales. Las imperfecciones formales derivan de problemas conectados con la aplicación del Derecho, la elaboración de códigos, el número de normas, y temas similares, mientras que la imperfección material se causa por la disociación entre justicia y legalidad.

Una idea muy extendida entre los autores que cultivaron el modelo de sociedad ideal de Utopía era que «los códigos de leyes que son demasiado largos, extremadamente complejos, abiertos a interpretaciones diferentes, y escritos en una lengua que la mayor parte de la gente no entiende, pierden su propósito» (Eliav-Feldon, 1982, p. 111). La presencia de estos problemas dificultan que el Derecho alcance su objetivo pues todo el mundo tiene que conocer sus deberes y obligaciones para adaptar su conducta. (Moro, 1999, p. 85; Winstanley, 1965, p. 590). La solución que se propone en las obras que forman parte del modelo de Utopía es simplificar la complejidad del sistema legal, «así será posible tener un sistema en el que todo individuo sepa que es lo bueno y lo malo y que ocurrirá si los tabúes de la sociedad son violados» (Sargent, 1975, p. 92). En este sentido, los utopianos

«Piensan que es completamente injusto obligar a los hombres con un conjunto de normas que son demasiadas para ser leídas o demasiado oscuras para entenderlas» (Moro, 1999, p. 85).

Giampaolo Zucchini sostiene que con este propósito los utopistas tienen como objetivo prioritario la creación de certidumbre legal mediante un sistema de leyes esquemático,

ordenado y creado por un único legislador (Zucchini, 1986, p. 417). Por lo tanto, la primera propuesta es crear un sistema legal con pocas leyes. Así, los utopianos

«Tienen muy pocas leyes, y su educación es tal que no necesitan más (...) las leyes son muy pocas, como he dicho, y consideran la interpretación más obvia de cualquier ley como la más justa» (Moro, 1999, pp. 84-85).

Como afirma James Harrington,

«La mejor regla general para tus leyes es que sean muy pocas Roma, como lo atestigua Cicerón, estuvo mejor gobernada que nunca bajo las Doce Tablas; y según el testimonio de Tácito, *plurimae leges, corruptissima respublica*. Se os dirá que donde las leyes son pocas dejan mucho al poder arbitrario; pero donde son muchas, dejan más, porque las leyes en este caso, según Justiniano y los mejores legalistas, son tan litigiosas como los contendientes. Solón hizo pocas leyes; Licurgo menos aún: y la república tuvo menos leyes en aquellos días que con todos los demás gobiernos»» (Harrington, 1977, p. 187).

En el modelo de Utopía, el sistema legal se simplifica, siendo esta solución original (Zucchini, 1986, pp. 411-412). Como se ha visto en el texto escrito por Tomás Moro, las normas legales que se dicten en la sociedad ideal deben ser interpretadas de la forma más sencilla y de manera literal. De este modo la interpretación realizada por parte de los jueces, magistrados o abogados, esto es, de quienes pueden tener malas intenciones, está prohibida (Burton, 1997, p. 78). De igual forma Winstanley sostuvo:

«En muchos Tribunales, la voluntad del juez y del abogado prevalece sobre la letra del Derecho » (Winstanley, 1965, p.505).

Pensaba que con ‘la palabra desnuda de la Ley’ sería suficiente (Winstanley, 1965, p. 512). La propuesta del pensamiento utópico de que el método para determinar el sentido el significado de las leyes debe ser simple, es otra de las medidas con las que perfeccionar el Derecho. De este modo, incluso personas sin conocimiento técnico pueden ser capaces de entenderlas y todo el mundo será un experto legal (Moro, 1999, p. 85). En estas sociedades, como ya he indicado, los abogados desaparecerán y el

magistrado será honesto, inteligente y letrado, y estará bajo el férreo control del Estado. Nadie puede interpretar el Derecho porque éste se autointerpreta cuando sus palabras se pronuncian. Hay un código de leyes claro que establece la sentencia, y la única función del magistrado es determinar la culpabilidad o la inocencia (Sargent, 1975, p. 92). Así, en *Sinapia* las leyes no ofrecen razones, sino que sólo decretan mandatos y prohibiciones respecto a determinadas acciones (*Sinapia*, 1976, p. 116)

Una tercera innovación es que las leyes utópicas deben estar escritas en la lengua vernácula, si se quiere que las personas comprendan las normas. La incomprendibilidad de una norma que, en todo caso, obliga a las personas motiva que sea injusta, pues le obliga a realizar (o dejar de realizar) una acción sin tener la capacidad de conocer tal mandato o prohibición. Por tal motivo, las leyes en la utopía de Burton van a estar

«Escritas en un estilo llano y en su lengua materna, para que todo el mundo las puede entender» (Burton, 1997, p. 110).

La cuarta solución propuesta para solucionar las imperfecciones formales va unida a la anterior puesto que hace referencia a la publicidad de las leyes. Gerrard Winstanley consideraba que había que hacer públicas las normas jurídicas para acabar con una cierta naturaleza exotérica que el Derecho mantenía y con los problemas que causaba la ignorancia de las leyes:

«Si hubiera buenas leyes, y el pueblo no las conociese, sería tan malo para la Commonwealth como si las hubiera» (Winstanley, 1965, p. 562).

Por lo tanto, en el modelo de Utopía se clama por la publicidad de las leyes. En este sentido, Tomás Campanella propuso en *La Città del Sole* que las leyes deberían estar escritas en tablas de bronce y exhibidas en las columnas del templo (Campanella, 1993, p. 185). James Harrington también defendió este sistema escrito en *La República de Océana*:

«No será legítimo que el Senado exija obediencia al pueblo, ni que el pueblo preste obediencia al Senado, en ninguna o por ninguna ley que no haya sido promulgada o impresa y publicada en el plazo de seis semanas» (Harrington, 1977, p. 281).

El quinto problema formal con el que deben enfrentarse los utopistas hace referencia a la propia aplicación de las normas legales. Este es uno de los problemas más importantes porque los autores eran críticos con el hecho de que las leyes no eran ejecutadas estrictamente. Las leyes son hechas, pero no observadas (Burton, 1997, p. 78). Por lo tanto, la forma de compensar tal defecto era proponiendo sociedades donde las leyes se aplicaban con total rigurosidad cuando se cumpla su condición de aplicación. Por tal motivo el modelo de Utopía contrasta con la realidad histórica pues los primeros Estados eran *leviatanes débiles* con una gran debilidad e ineficacia (Davis, 1981, p. 380).

El principal problema material y práctico del sistema legal ha sido (y es) la separación entre Derecho y Justicia. Según Zucchini, la crisis de los sistemas legales contemporáneos fue expresamente subrayada en las utopías del Renacimiento al demostrarse la separación dramática entre la legalidad y la justicia, una separación que los utópicos deseaban abolir mediante la implantación de justicia social fundada en la virtud de los ciudadanos y de los nuevos sistemas institucional y social (Zucchini, 1986, p. 423). La solución propuesta a este problema fue la teoría del Derecho natural desarrollada por el pensamiento iusnaturalista.

Uno de los derroteros que se han seguido para provocar esta separación es el comportamiento de los jueces y abogados en los tribunales, donde el sentido de la justicia de las normas se pierde. En general, los utopistas renacentistas sostenía que era el ser humano quien creaba esta separación: las convenciones humanas provocan la desviación de los principios de justicia. Las leyes han adulterado el sentido de las reglas morales, tal y como Moro lo entendía. Su propuesta sostenía que las normas legales positivas debían respetar el contenido material de las normas morales que son superiores. El Derecho positivo perfecto es aquel que se basa en los preceptos del Derecho natural, los cuales representan las originales leyes divinas de justicia (Eliav-Feldon, 1982, p. 112). En la obra de Ludovico Agostino puede observarse cómo distinguía entre el Derecho divino y el Derecho humano (Agostino, 1957, p. 21), y en la de Tomás Moro se mantiene la prioridad del primero:

«Quizá podrá argumentarse que las leyes de Dios que condenan el asesinato no se aplican donde las leyes human lo permiten ... Si el consentimiento mutuo de las leyes humanas autoriza a los hombres por decreto especial a eximir a sus

agentes de la ley divina y les permite matar donde no tenemos ejemplo, ¿no es esto preferir la ley del hombre a la ley de Dios?» (Moro, 1999, p. 22).

Tomás Moro en *Utopía* sostiene que en la sociedad inglesa que le es coetánea la ley es el vehículo en el que se realiza la injusticia pues los ricos expolían a los pobres y, además,

«lo hacen al amparo, no de sus propias maquinaciones, sino amparándose en las mismas leyes. De esta manera, si antes parecía una injusticia no recompensar debidamente a quienes lealmente lo habían servido, estos tales se han ingeniado para sancionar legalmente esta injusticia con lo que la república viene a ser más aborrecida (...) Cuando los ricos consiguen que todas esas trampas sean puestas en práctica en nombre de todos, es decir, en nombre suyo y de los pobres, pasan a ser leyes respetables» (Moro, 1999, p. 207)

Por todo esto, llega a afirmar que parece que hay dos justicias,

«una pedestre y a ras de suelo, a medida del pueblo, sin que jamás pueda transgredir los límites que se le han impuesto, encadenada como está por toda suerte de restricciones. Y otra, la justicia de los príncipes, mucho más excelsa y liberal que la del pueblo, para la que todo es lícito, si no es lo que no agrada»

En cambio, en el modelo de Utopía el Derecho es el vehículo a través del cual se realiza la Justicia (Zucchini, 1986 p. 423) y, por lo tanto, la situación de injusticia ha desaparecido por completo:

«En este punto, me gustaría que alguien se aventurara a comparar esta equidad de los utopianos con la así llamada justicia que reina entre el resto de las naciones. En las cuales, dejadme morir, si puedo descubrir el más ligero ápice de justicia» (Moro, 1999, p. 107).

[No obstante, la diagnosis no era original porque este tipo de crítica también la hacían pensadores políticos no utópicos]

Las tres reflexiones particulares, la tolerancia religiosa, la humanización del Derecho penal y procesal, y la propiedad, a las que antes hacía alusión son dos de las primeras reivindicaciones que suponen limitar la acción del Estado a través del reconocimiento de derechos humanos. Por lo que respecta a la tolerancia religiosa, en el modelo de Utopía pueden encontrarse dos bandos. En el primero están Tomás Moro y James Harrington, y se caracteriza por defender la tolerancia religiosa y/o la libertad de conciencia en sus obras; en el segundo están Tomás Campanella, Samuel Gott o Ludovico Agostino, y se caracteriza por proscribir la tolerancia religiosa y/o la libertad de conciencias.

En *Utopía*, Tomás Moro nos dice que la tolerancia religiosa fue una de las primeras instituciones que instauró el rey Utopo cuando conquistó la península que luego se convertiría en isla:

«En efecto, las instituciones utopianas más antiguas contemplan que ninguna persona se vea perjudicada por su religión. Ya desde el principio, Utopo se había dado cuenta de que antes de su llegada los indígenas estaban en perpetua guerra a causa de las religiones. Observó también que esta situación del país le había facilitado enormemente su conquista, ya que las sectas disidentes, en vez de estar unidas, combatían aislada y separadamente. Conseguida la victoria, y dueño ya de la isla, decretó que cada uno era libre de practicar la religión que [quisiera] le plugiera. No proscribió, sin embargo, ese proselitismo que propaga la fe de una manera razonada, suave y humilde. Que no trata de destruir brutalmente a los demás si sus razones no convencen. Y que, en fin, no emplea ni la violencia ni la injuria. Quien se sobrepasa en estos puntos es castigado con el destierro o con la esclavitud (...) Todo esto lo dispuso Utopo por imperativo de la paz. Ésta quedaría totalmente destruida con discusiones continuas y los implacables odios que originan. Pero pensó además que esta medida redundaba en beneficio de la misma religión. No se atrevió a dogmatizar a la ligera sobre asuntos tan serios. No estaba seguro de que Dios no quería un culto vario y múltiple al inspirar a unos uno y a otros otro. (...) Pensó que era insolente y grosero exigir por la fuerza o por amenazas que lo que uno cree que es verdadero lo tengan que admitir los otros. Y ello aun a sabiendas de que una sola es la verdadera y las otras las falsas. Pensó sabiamente que, si se procede con moderación y prudencia, la fuerza de la verdad emerge y se impone por sí

misma. Si, por el contrario, se acude a la guerra y a la violencia, resulta que los más atrevidos suelen ser siempre los peores. De esa manera la religión por santa y buena que sea quedará ahogada entre las supersticiones más burdas como el trigo entre las espinas y abrojos. Optó por una vía de moderación: dejó que cada uno creyera aquello que le pareciera mejor».

En ese texto se observa que una de las razones que movieron a Tomás Moro a idear esa institución para su sociedad ideal era de carácter político pues la tolerancia religiosa contribuía a crear paz social. De esa forma Moro se adelantaba a Jean Bodin o John Locke a la hora de justificar la tolerancia religiosa desde la necesidad política. No obstante, la relevancia de la tolerancia no se limita a ese factor pues una vez que ha sido reconocida obliga al Estado y a los particulares. En este sentido, es muy interesante rescatar otro texto de *Utopía*:

«Durante mi estancia en la isla, sin embargo, pude ver cómo era severamente castigado uno de los fieles de nuestro grupo. Este hombre, recientemente bautizado, hablaba públicamente de Cristo con mayor pasión que prudencia, a pesar de nuestros consejos en contra. En su apasionada prédica llegó no sólo a anteponer nuestros misterios a los demás, sino a condenarlos a todos. Vociferaba contra sus misterios, calificándolos de profanos. Y a sus seguidores los tachaba de impíos, sacrílegos dignos del fuego eterno. Después de haber sermoneado durante largo tiempo fue prendido, acusado y sentenciado como reo no de desprecio de la religión, sino de promover tumulto en el pueblo. Una vez condenado fue castigado con el exilio».

Y, para terminar, el reconocimiento de la tolerancia religiosa no es ilimitado sino que, como todo derecho, tiene ciertas limitaciones pues no se permite no creer en Dios y no creer en la inmortalidad del alma. Las razones, de nuevo, para dichas limitaciones son políticas ya que se piensa que una persona que sostenga dichas creencias no respetaría las leyes del Estado. Así, como señala Trousson, la intolerancia es civil y no religiosa.

En James Harrington se repetiría el mismo esquema, aunque en su caso usa el término libertad de conciencia. De ese modo en el Sexto *order* se señala que cada uno de los habitantes de cada una de las parroquias:

«tendrá plena libertad de conciencia y podrán elegir la manera de culto que gusten, no siendo papista, judío o idólatra».

Y, para concluir este apartado, una breve mirada al grupo de autores que negaban la tolerancia religiosa y/o la libertad de conciencia. La diversidad o pluralidad de religiones, es el detonante de todos los problemas, por eso Samuel Gott en *Nova Solyma* describe cómo es la vida en una sociedad ideal después de la conversión de judíos, una de las creencias milenaristas más extendidas. En esta sociedad ideal no existe pluralidad religiosa por lo que no es preciso tolerar creencias dispares, diversas respecto la regla normal. Samuel Gott, además, pretendía mostrar en *Nova Solyma* que la cohesión social se había logrado por medio de la fe cristiana. Como afirma J.C. Davis, «*Nova Solyma* presenta una sociedad ideal creada después del reasentamiento de los judíos en la Tierra Santa. La prosperidad y armonía social de la comunidad se basan en una conversión al cristianismo y una expulsión del turco, ocurrida cincuenta años antes. A este respecto, la obra está asociada con aquella forma de escrito milenarista que, en su trato de la gloria del último día, subrayaba la preliminar conversión de los judíos» (1985, p. 148).

En este rechazo la Contrarreforma influyó decisivamente porque creó un espíritu de unidad religiosa, lo cual produjo los ataques duros e intolerantes contra luteranos, calvinistas, anglicanos, contra todo movimiento religioso que fuera responsable de la ruptura de la unidad religiosa en Europa. Ludovico Agostino es quien escribe una de las primeras descripciones de una sociedad ideal tras el Concilio de Trento. En su obra la religión inspira todos los asuntos humanos y es la religión católica romana más intransigente. Luigi Firpo afirma que en la obra de Agostino puede encontrarse una «defensa de los propios ideales que son, con una identidad absoluta, los mismos ideales de la Contrarreforma: restauración religiosa total, plena subordinación del hombre a lo divino, triunfo del catolicismo, exaltación del papado, exterminio de los herejes y de los infieles» (1957, p. 9). Miguel Angel Granada concuerda con esta idea al afirmar que «cuando el discurso utópico vuelve a reanudarse en la segunda mitad del siglo XVI en la Italia contrarreformada, la atmósfera espiritual de la Contrarreforma tridentina deja sentir sus efectos en obras como la *Reppublica Immaginaria* de Ludovico Agostino (publicada en 1591, pero escrita entre 1575 y 1580) o la *Reppublica di Evandria* de Ludovico Zuccolo (1625), obras de escasísima influencia, pero plenamente indicativas de la uniformización mental impuesta por la autoridad católica» (1988, p. 560).

En cuanto a la humanización del Derecho penal y procesal, mientras en la realidad las penas que se imponen son desproporcionadas, en *Utopía* encontramos uno de los primeros alegatos a favor de la humanización del Derecho penal y procesal. La reforma penal que propone Tomás Moro la ejemplifica a través de la primera de las sociedades ideales que imagina, la de los polileritas:

«Semejante castigo infligido a los ladrones no es justo ni útil. Es desproporcionadamente cruel como castigo de los robos e ineficaz como remedio. Un robo no es merecedor de la pena capital. Ni hay castigo tan horrible que prive de robar a quien tiene que comer y vestirse y no halla otro remedio de conseguir su sustento (...) Es totalmente injusto quitar la vida a un hombre por haber robado dinero. Pues creo que la vida de un hombre es superior a todas las riquezas que puede proporcionar la fortuna. Creo, además, que todos ven lo absurdo y lo pernicioso que es para la república castigar con igual pena a un ladrón y a un homicida. Si la pena es igual tanto si se roba como si se mata, ¿no es lógico pensar que se sienta inclinado a rematar a quien de otra manera se habría contentado con despojar? Caso de que le cojan, el castigo es el mismo, pero tiene a su favor matarlo, su mayor impunidad y la baza de haber suprimido un testigo peligroso. Tenemos así, que, al exagerar el castigo de los ladrones, aumentamos los riesgos de las gentes de bien».

Este texto muestra como las tesis de Beccaria y Voltaire se adelantan en el Renacimiento porque el movimiento humanista va a enfrentarse a un sistema penal y procesal caracterizado por la desigualdad en la aplicación de la ley, la ambigüedad de la ley penal, la aplicación de tormento, la ineficacia de las leyes, la desproporcionalidad de las leyes, y va a proponer profundas transformaciones que van a afectar al Derecho penal y procesal (vid. Bogardus, 1955, p. 187). De igual forma, y siguiendo la estela moreana, en *La Repubblica Immaginary*, según Luigi Firpo, Agostino condena el instituto de la tortura (1957, p. 289); en *Sinapia* se afirma que «No dan tormento, porque juzgan esta prueba por inhumana y dudosa» (1976, p. 114); y Ludovico Zùccolo en *La República de Evandria* afirma que «no suelen aplicar tormento, porque son del parecer de que pueden hacer decir tan fácilmente lo falso al inocente como la verdad al culpable» (1991, p. 268).

Por último, la cuestión de la propiedad también es un tema que se discute ampliamente en las obras que conforman este modelo de sociedad ideal. La existencia en este modelo de sociedad ideal de escasez de bienes materiales disponibles hace necesario que los autores contemplen en sus obras el régimen de propiedad tanto de la tierra como de los bienes materiales, el cual puede ser distinto según las obras de que se trate porque la abundancia artificial sólo supone una justa distribución de los bienes entre las personas mediante mecanismos formales. Así, en el modelo de Utopía es una constante la presencia de bienes escasos pero no lo es la solución particular aportada en cada obra. En todo caso, el referente de justicia no es individual sino social, esto es, se busca el bien de la comunidad ya que el sistema de propiedad será una piedra angular en la construcción de la sociedad ideal (vid. Eliav-Feldon, 1982 p. 79). Así, en las obras de Tomás Moro, Tomás Campanella o Johann Valentin Andreae la propiedad privada era entendida como un mal endémico de la sociedad en la que vivían estos autores y por lo tanto debía ser abolida y, en su lugar, debía ser establecido un sistema de propiedad comunal de los bienes. Siendo todos los bienes de todas las personas, todo el mundo sería rico porque tendría lo necesario para vivir. En cambio, James Harrington en *Océana* mantenía que en su nueva forma de organizar la sociedad política era preciso crear un nuevo sistema de propiedad privada. No obstante, el mantenimiento de la propiedad privada no suponía mantener los mismos principios que regulaban esta institución en la realidad social inglesa contemporánea de Harrington, sino que el sistema de distribución formal de la propiedad oceánica era radicalmente distinto porque se establecen una nuevas normas que lo regulan. La nueva propiedad se convierte en un elemento clave del sistema y en un asunto público relevante que debe ser regulado y controlado por el Estado para evitar que se desbarate el equilibrio alcanzado.

Aparte de estos temas concretos, creo que puede afirmarse que en el modelo de Utopía puede encontrarse la preocupación por el disfrute de la libertad y la igualdad. En todo caso, cabe afirmar que debe superarse ciertos prejuicios e ideas preconcebidas. En primer lugar, parece que se considera que la *utopía* es el paraíso de la igualdad absoluta entre las personas, olvidando que es posible demostrar que en muchas ocasiones la igualdad no es tal (Racine, 1983, p. 121; Albertoni, 1986, p. 142; Davis, 1999, pp. 189-205). Como señala Barbara Goodwin, hay ciertos utopistas que consideran que la desigualdad es algo natural que no puede eliminarse; otros sostienen la igualdad extrema tanto en necesidades como en capacidades; y, por último, un tercer grupo más

realista que ataca las desigualdades que sabe que son erradicables (trabajo, propiedad, alimento, vestido, sanidad, educación, participación política) y acepta que los hombres tienen diferentes talentos que deben ser usados para diferentes funciones. A pesar de mantener las desigualdades, éstas no se perciben como desigualitarias (1984, 69-83).

En segundo lugar, a algún lector puede resultarle extraño afirmar que en una *utopía* se busque la libertad de las personas, cuando precisamente tiene la impresión que la libertad se ha sacrificado en aras de la igualdad y que la búsqueda de la sociedad ideal sólo genera violencia, totalitarismo, dictadura (Popper, 1971, pp. 129-139). No es metodológicamente acertado analizar la presencia o ausencia de libertad mediante la utilización de las concepciones que acerca de tales conceptos se mantienen en la actualidad porque los conceptos, el lenguaje, están condicionados históricamente: «el lenguaje está, como historia que una vez fue, al cuidado de la formación de una red sin roturas en la cual el texto se inserta. Las convenciones semánticas del contexto proveerán las claves para interpretar, sin anacronismos, los usos del texto» (1999, p. 204).

El objetivo último de los utopistas es controlar todos los comportamientos, lo cual se alcanza mediante la aplicación estricta de las leyes (Tasso, 1999, p. 300), ya sea fruto de la adhesión o de la ejecución forzosa. De todas formas, lo más importante en el modelo de Utopía es que tenemos un sistema de normas legales que controlan tanto el comportamiento público como el meramente privado. Por ejemplo, en el sistema social de Campanella –aunque sería aplicable al de Tomás Moro o al de Samuel Gott-, el Estado regula todo, incluso las esferas más personales (Tasso, 1999, p. 310) como pueden ser el vestido, la comida, el matrimonio, la procreación, los viajes. La comprensión es, por lo tanto, otra de las características del sistema legal, la cual implica la capacidad para ordenar todas las acciones que un hombre pueda hacer (Raz, 1991, pp. 175-176). En el modelo de Utopía hay una intervención normativa desde el nacimiento hasta la muerte de las personas. Así, según Gerrard Winstanley,

«Habrán normas para cada acción que un hombre pueda hacer»

(Winstanley, 1965, pp. 512, 528).

La comprensión se justifica porque en este período histórico algunos comportamientos, que en la actualidad sin ningún tipo de duda se consideran públicos, comenzaron a ser regulados por primera vez, y otros que, en la actualidad son privados,

eran considerados públicos. La hiperregulación no era considerada extraña en los siglos XVI-XVII porque el moderno Estado tenía que incrementar su presencia en la sociedad con nuevas instituciones y nuevas áreas de control (Oestreich, 1982, pp. 138, 157). Todos los aspectos de la vida tienen que estar regulados de forma coordinada. Las instituciones, los programas de educación, las sanciones legales y las costumbres deben converger y todo ello debe operar de manera impersonal y continuada (Davis, 1991, p.333). El carácter comprensivo no supone incoherencia entre las normas porque todas ellas responden a los mismos principios; el carácter comprensivo significa que toda acción posible debe estar regulada y todo el mundo debe actuar de la misma manera. Por otro lado, la sociedad de Utopía actúa, según Lyman Sargent, conforme a una regla general: «si el Derecho no dice expresamente que se puede hacer algo, no puedes hacerlo» (Sargent, 1975, p. 91). Se impone, así, una norma general de clausura que evita cualquier tipo de laguna jurídica prohibiendo aquellos actos que expresamente no están permitidos ni prohibidos.

El carácter comprensivo en Utopía es fruto de la preocupación del Estado por cada una de las personas y de las acciones (Eliav-Feldon, 1982, p.47) porque cualquier acción se considera como una posible causa de desorden social y no se diferencia entre las esferas públicas y privadas. El interés público prevalece y esta prevalencia es necesaria para construir la verdadera *Commonwealth*:

«En Utopía, como no hay intereses particulares, todos los hombres celosamente persiguen el interés público» (More, 1999, p.196).

La comprensión se justifica porque en este período histórico algunos comportamientos, que en la actualidad sin ningún tipo de duda se consideran públicos, comenzaron a ser regulados por primera vez, y otros que, en la actualidad son privados, eran considerados públicos. La hiperregulación no era considerada extraña en los siglos XVI-XVII porque el moderno Estado tenía que incrementar su presencia en la sociedad con nuevas instituciones y nuevas áreas de control (Oestreich, 1982, pp. 138, 157). Toda acción posible se regula y, además, todo el mundo debe actuar de la misma manera. Esta mezcla de esferas se explica porque «el Estado y la sociedad no eran entidades separadas, tal y como lo fueron consideradas al inicio del siglo diecinueve, sino que formaban una unidad» (Oestreich, 1982, p. 160).

La cuestión acerca de si las personas realmente son libres cuando todas sus acciones pueden llegar a estar reglamentadas y controladas por la autoridad debe plantearse pues en perspectiva histórica. Esta discusión ha sido objeto de debate durante los últimos años y se ha llegado a afirmar que no se disfruta de la libertad en este modelo de sociedad ideal porque como afirma J.C. Davis, «en contraste con las actitudes del siglo veinte, no estaba asumido en los albores del Inglaterra moderna que la autoridad y la libertad fueran antitéticas» (1993, p. 28). Por este motivo advierte que hay que adoptar dos precauciones para comprender mejor la relación entre el pensamiento utópico y los derechos humanos: «la primera es que no deberíamos asumir automáticamente que libertad y autoridad son antitéticas. La segunda, no deberíamos identificar la libertad con la autonomía personal o expresión individual, autorrealización» (1992, p. 513). Así, hay que evitar la postura reduccionista de Isaiah Berlin que afirma que coaccionar (jurídicamente) a un hombre es privarle de libertad (1996, p. 121) o de Schlomo Avineri cuando afirma que el totalitarismo que se exhibe en las formas de vida descritas en *Utopía* se produce por la reglamentación de las tareas cotidianas, del día a día, el adoctrinamiento intelectual (1962, p. 287).

Estas posturas hay que dejarlas a un lado porque durante los siglos XVI y XVII, por el contrario, «se mantenía una cierta congruencia entre libertad civil y Derecho con el fin de defender al sujeto de la voluntad y del poder (...) La esencia de la libertad era vivir bajo reglas conocidas, no estar sujeto a la voluntad arbitraria de otros hombres era un formulación común del siglo diecisiete, mucho antes de que John Locke hiciera su declaración» (Davis, 1993, p. 28)². El problema reside en que, según Davis, esa visión de Locke de la libertad ha dejado paso a la prevalente visión de Hobbes de la libertad, por lo que la concepción de la libertad que se sostiene en Occidente es incompatible con el orden utópico (1985, p. 378)³. La libertad y la autoridad no son antitéticos de tal

² Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 49: «Lo difícil que resulta, al ordenar una república, proveerla de todas aquellas leyes que la mantengan libre».

³ Thomas Hobbes, *Leviatán*, II, 21: «LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición (...) Un HOMBRE LIBRE es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo (...) Cuando hablamos libremente no es que haya libertad de voz o de pronunciación, sino del hombre a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otra manera a como lo hizo (...) La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano se sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar (...) En el acto de nuestra sumisión van implicadas nuestra obligación y nuestra libertad». John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, capítulo 4, párrafo 22: «la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella (...) una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro

forma que la esencia de la libertad es vivir bajo reglas conocidas, lo cual permite que las personas disfruten de sus derechos, alejando la arbitrariedad y la tiranía. La inexistencia de contradicción entre libertad y autoridad evita que la libertad desaparezca aún en el caso de ejercer la coacción, de aplicar castigos con un alto grado de probabilidad (Oppenheim, 1987, pp. 61 y 70). El Derecho, las normas jurídicas que se han hecho públicas, las instituciones que construyen la sociedad ideal, se convierten en el instrumento de liberación de las personas. Esta es una postura reiterada en los siglos XVI y XVII ya que no se piensa que el Estado sólo deba ejercer fuerza física sobre unos sujetos pasivos. J.C. Davis afirma que «el Derecho y la libertad caminaban de la mano ofreciendo mutua protección contra la voluntad, el poder arbitrario y la tiranía» (1992, p. 513) y que «las formas desarrollaban la regularidad y, relacionado con esto, la predecibilidad. Esta era la principal vía por la cual inducían y confirmaban un sentido de orden. Convención constitucional, proceso debido, la *rule of law* –en toda su formalidad- reconciliaban libertad y autoridad, constreñían a ésta de los excesos de licencia y a aquélla de la arbitrariedad de la tiranía» (1993, p. 282). Para Davis, «en Utopía, la formalidad no sólo reconcilia la libertad con la autoridad, sino que también elimina la arbitrariedad y lo contingente de la vida social (...) la formalidad utópica garantiza y extiende la libertad de los ciudadanos utópicos» (1993, p. 29). Tomás Moro indica, en este sentido, que las leyes que existen en la isla de Utopía y los principios religiosos en los que se basan prohíben «echar por tierra la felicidad de otro para conseguir la propia». Por este motivo se piensa que «ningún placer está prohibido con tal de que no engendre mal alguno» (1998, pp. 153 y 138).

Debería admitirse, por lo tanto, que es la *libertad negativa*, aquella que consiste estar libre de incursiones de otros hombres y de la autoridad arbitraria de la autoridad pública, el apacible disfrute de los derechos personales que sólo puede existir bajo la protección de la ley en una sociedad civil estable, la que existe en parte de las obras que durante el siglo XVI y XVII conforman el modelo de sociedad ideal de Utopía pues en ellas se trata la libertad como la ausencia de lo arbitrario y lo contingente (Davis, 1985, p. 374; Skinner, 1986, p. 227). Deberá esperarse un poco a que la *libertad positiva*, cuando los hombres como ciudadanos participan en algún sentido en su propio gobierno, haga su aparición en el pensamiento utópico. En un primer momento, esta

hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza».

libertad participativa no sería un aspecto respetado en Utopía porque el utopista «considera que la libertad participatoria siempre abarca riesgos demasiado grandes para correrlos, y su visión pesimista de la naturaleza humana refuerza tal actitud. Los hombres siempre elegirán con maldad, egoísta y necesidad» (Davis, 1985, pp. 374 y 365). Más adelante, teniendo como precursores a James Harrington y Gerrard Winstanley, en textos utópicos se articularán medios adecuados para que se produzca la participación política y la creación de las leyes por los ciudadanos reunidos en un Parlamento, desarrollando la idea de la persona cívica que se materializaría en las Revoluciones americana y francesa (Furet, 1998, 63).

V. Conclusión.

A pesar del carácter comprensivo del Derecho y de que sólo se desarrolla la libertad negativa, creo que las utopías del Renacimiento no eran igual que los *infiernos terrenales* que han sido creados en el siglo XX por las ideologías totalitarias de izquierdas o derechas⁴. Si en la actualidad se desease utilizar la forma material que es propia de este pensamiento político para proponer una reforma radical de la sociedad, no debería olvidarse, aunque esto dependerá de la ideología personal, que deben estar presentes tanto el sentido positivo de libertad como el negativo, como tampoco debería omitirse la implantación de un sistema democrático, la distinción y separación de la ética pública y de la ética privada, el valor del pluralismo y la tolerancia, la supremacía de la ley. Esto sucederá si se desea respetar el ámbito de libertad de las personas y no se quiere trasladar el infierno a la tierra. Una sociedad ideal actual no debería limitar la libertad participativa por obtener mayor libertad o seguridad frente a lo contingente, a lo imprevisible, porque como afirma Davis, «la libertad, a pesar de todo, debe ser concebida como autonomía humana, un deseo de exponerse a lo contingente» y en ese

⁴ La visión que propone Isaiah Berlin acerca del problema político que plantean las ideas utópicas es sólo una posibilidad que es evitable: «codo a codo con estos choques de valores persiste un sueño secular: hay, ha de haber (puede hallarse) una solución final a todos los males humanos, puede alcanzarse, por la revolución o por medios pacíficos, habrá de llegar sin duda alguna, y entonces todos los hombres, o la inmensa mayoría, serán virtuosos y felices, sabios, buenos y libres; si puede lograrse esa situación, que una vez alcanzada durará eternamente, ¿qué individuo cuerdo podría querer volver a la desdicha de los vagabundeos de los hombres por el desierto? Si eso es posible, entonces ningún precio puede ser excesivo para lograrlo; ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción será demasiado alto si ése, y sólo ése, es el precio de la salvación definitiva de todos los hombres. Este convencimiento otorga amplia licencia para infligir sufrimientos a otros hombres, siempre que se haga por motivos puros y desinteresados» (1995, pp. 62-63).

caso «la formalidad utópica se convierte en una prisión, absoluta en su confinamiento» (1993, p. 29).

El problema es que en la actualidad la *eunomia* que suponen tanto la existencia de normas que protejan los derechos humanos cuanto la incorporación de nuevos derechos, progresivamente ha ido perdiendo terreno a favor de la distopía y de la *caconomia*. Desde 1945 hasta la actualidad se han sucedido una serie de distopías, Auschwitz, el Gulag y el 11 de Septiembre, que han ido ensombreciendo el panorama del pensamiento utópico.

Estas sombras deberían desvanecerse pues no debe olvidarse la estrecha conexión que existe entre la reivindicación de los derechos humanos y el pensamiento político utópico. La historia de esta relación que acabo de presentar pretende contribuir a ello. Rescatar la conexión entre los derechos humanos y el pensamiento utópico puede ser clave para determinar nuestra forma de hacer política, de intentar reformar nuestras instituciones, pues ensanchan nuestra percepción de qué es posible. Como dice John Rawls en su *The Law of Peoples*: «los límites de lo posible no vienen dados por lo real porque, en mayor o menor grado, podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas otras cosas. De ahí que tengamos que apoyarnos en conjeturas y especulaciones, y esforzarnos en sostener que el mundo social que soñamos es factible y puede existir realmente, si no ahora, entonces en un futuro más feliz» (Rawls, 1999, p. 12).